


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قصید الجبل الشامی من الکتاب التمدید فی شرحی بر جود الحقایق فی شرحی بر جود الحقایق فی شرحی بر جود الحقایق



100

SECRET

[illegible]

فان لم ينجح في بيع الزمخشري فليكن في بيعه

فهرس المجلد الثاني من فتح القدير

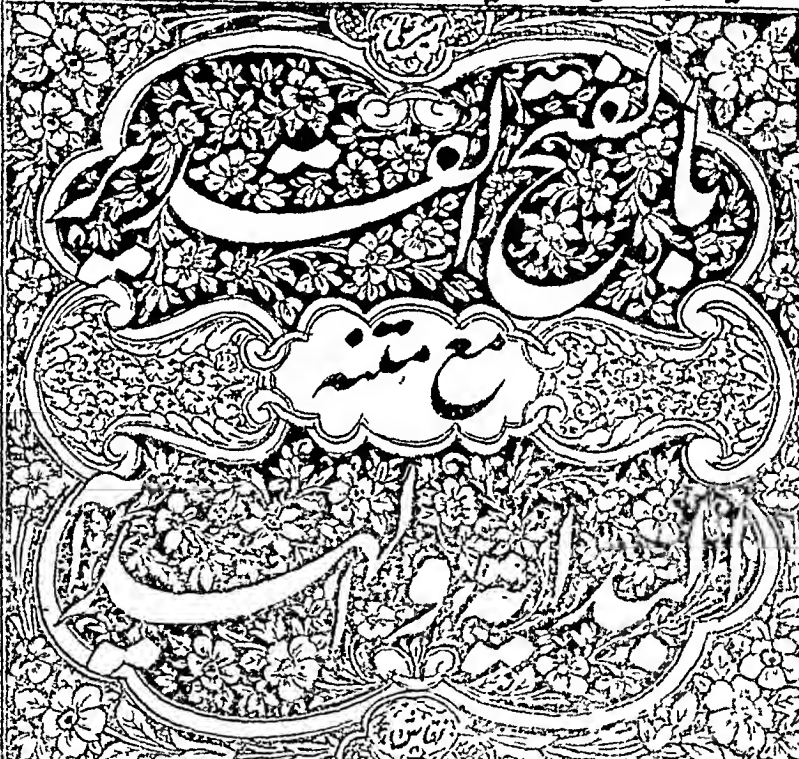
صفحة	مطلب	صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٢١٤	باب حد الشرب -	٣٥٤	باب حدانة الولد -	٢	كتاب النكاح -
٢٢٤	باب حد القذف -	٣٦١	فصل	١٦	فصل في نكاح الحرامات
٢٢٣	فصل في التعزير -	٣٦٢	باب في النفقة -	٢٠	باب في الاولياء والاخوان -
٢٢٩	كتاب النكاح -	٣٦٣	فصل في نفقة الزوج على الغائب -	٥٨	فصل في الكفارة -
٢٥٢	باب ما يقطع فيه وما لا يقطع -	٣٦٤	فصل في نفقة المطلقة -	٦٥	فصل في الوكالة -
٢٦٢	فصل في ححرز والاخذ منه -	٣٨١	فصل في نفقة المولود النصارى -	٤١	باب الهر -
٢٤١	فصل في كيفية القطع واثباته -	٣٨٣	فصل في من يجب له النفقة ومن لا يجب -	١٠٦	فصل في احكام نكاح الكفار -
٢٨٢	باب ما يحدث السارق في السرقة -	٣٨٨	فصل في نفقة المملوك -	١٠٨	باب نكاح الرقيق -
٢٨٢	باب قطع الطريق -	٣٩٠	كتاب النكاح -	١١٩	باب نكاح اهل الشرك -
٢٩١	كتاب السير -	٣٩٠	فصل في عتق المحرم -	١٢٨	باب القسم -
٢٩٢	باب كيفية القتال -	٣٩٥	باب عتق البعض -	١٣٢	كتاب الرضاع -
٤٠٢	باب المواعدة -	٣٩٦	باب عتق احد العبدین -	١٣٣	كتاب الطلاق باطلاق السنة -
٤٠٤	فصل احكام الامان -	٣٩٥	باب اختلف بالعتق -	١٥٦	فصل
٤١٠	باب الغنائم وقسمتها -	٣٩٩	باب العتق على جمل -	١٦٠	باب اتياع الطلاق -
٤٢٢	فصل في كيفية القسمية -	٣٩٦	باب التدبير -	١٤٢	فصل في اضافة الطلاق الى الزمان -
٤٣٣	فصل في التمثيل -	٣٩٧	باب الاستيلاء -	١٤٩	فصل في اضافة الطلاق الى الناس -
٤٣٤	باب استيلاء الكفار -	٤٠٢	كتاب الايمان -	١٨٣	فصل في تشبيه الطلاق ووضعه -
٤٣٣	باب المتسامن -	٣٩٦	باب ما يكون سبينا وما لا يكون -	١٨٤	فصل في الطلاق قبل الدخول -
٤٣٤	فصل في حكم المتسامن -	٣٨٥	فصل في الكفارة -	١٩٨	باب تغيير الطلاق ففصل في لا يتغير -
٤٥٠	باب العشرة واخراج -	٣٩٩	باب اليمين في الدخول والهنكبي -	٢٠٣	فصل في الامر باليد -
٤٥٤	باب الحزمية -	٤٠١	باب اليمين في اخروج وغيره -	٢٠٨	فصل في المشية -
٤٦٣	فصل في ما ينبغي للزمر -	٤٠٢	باب اليمين في الاكل والشرب -	٢١٦	باب الايمان في الطلاق -
٤٦٤	فصل في نصارى بني تغلب مصلح بيت المال -	٤٠٣	باب اليمين في الكلام -	٢٢٤	فصل في الاستثناء -
٤٦٨	باب احكام المرحومين -	٤٣٠	فصل في ما يتفق بالزمان -	٢٣٣	باب طلاق المرفوع -
٤٦٨	باب البناء -	٤٣٥	باب اليمين في العتق والطلاق -	٢٣١	باب الرجعة -
٤٩٠	كتاب القبط -	٤٣١	باب اليمين في البيع وشراؤه والتزج وغيره -	٢٣٩	فصل في ما تحل به المطلقة -
٤٩٥	كتاب اللقطة -	٤٣٥	باب اليمين في الحج والصلوة والصوم -	٢٥٥	باب الايلاء -
٥٠٢	كتاب الاياق -	٤٥٠	باب اليمين في ليس لثياب والحلي -	٢٦٨	باب اخرج -
٥١١	كتاب المفقود -	٤٥٣	باب اليمين في القتل غير با -	٢٩١	باب الظهار -
٥١٩	فصل في لا ينعقد الشركة الا بالدرهم وغيره -	٤٥٥	باب اليمين في تقاضي الدراهم -	٢٩٨	فصل في كفارة الظهار -
٥٢٩	فصل في شركة الفاسدة -	٤٦٠	سائل متفرقة -	٣٠٤	باب اللعان -
٥٣١	فصل في ما ينبغي للشركيين -	٤٦٢	كتاب احمدود -	٣١٨	باب العنين وغيره -
٥٣٢	كتاب الوقف -	٤٦٣	فصل في كيفية ائحود واقامته -	٣٢٠	باب العدة -
٥٥٠	فصل في وقف السبي -	٥٨٦	باب الوطى الذي يوجب الجرد الذي لا يجب -	٣٣١	فصل في احواد -
٥٥٥	الفصل الاول في المشوئي -	٥٠٣	باب الشهادة على الزنا -	٣٣٣	باب ثبوت النسب -
٥٥٦	الفصل الثاني في الموقوف عليه -				

مقدمه و فصلی بر خطه دریا و نقاط ارباب الباب مخفی میباید که فهرست کتب موجوده که در حاشیه آورده اخبار اگرچه بذریعہ فرستهای جدا گانه پیوسته
استهتای تدبیر و کمراسب وقت چنین می نماید که اسامی بعضی کتب دینییه سنت و جماعت از تفقه و اصول و تفسیر و کلام و حدیث که مناسبت تمام
باین کتاب داشته باشد بنابر اطلاع علماء و فضلای شائقین باین بنام که اطلاع موجود بود پس از درج رفیع باشد نقل نموده میشود و آن اینست

کتاب تفقه عربی و اصول فقہ	نور الهدایه ترجمه اردو شرح وقایع	تفسیر حسینی تمام و کامل
فتاوی عالمگیری تمام و کامل	ترجمه اردو و کنز الدقائق	تفسیر سوره فاتحه
شرح الیاس شرح مختصر الوقایع	جج اچ ممسی بنیایه المستور	رموز القرآن
ہدایہ شریف کامل مع ترجمہ فارسی	فتاوی المیلارٹ	فضائل القرآن
ہدیۃ الخمار شرح رسالہ عضدنیہ	رسالہ فرائض	تفسیر القرآن فی تحریر الانوار
احیاء العلوم عربی ہر چار جلد	مسکات المستقین	میزان الفرقان
مختصر الوقایع	عمدۃ البشاعت فی مسائل الرضعات	کتب احادیث و اواراد
جامع الرموز	تذکرۃ النبیہ	قطب الا فی شریف سرم صحیح بخاری بکمال
شرح وقایع محشی بخاری مختلفہ	احکام العیدین	صحیح مسلم مع نویدی شریف
شرح وقایع مع حللی	موضع الحق	شرح حصن حصین
فتاوی کنز الدقائق عربی	ہزار مسئلہ	محررات دیربی
فرائض شریف شرح سراجیہ	شرح محمدی	شرح سفر السعادت
نور الانوار مع قمر الاقمار	رسالہ کلید باب الحج	تعبیر الروایا
مجموعۃ تنقیح و توضیح	سراج السالکین	تحفۃ الاخبار ترجمہ مشارق الانوار
وکیو و حللی	فضائل المشہور الایام	سنن ابی داؤد
شیخ الاسلام حاشیہ لمویج	حیرت الفقه	اوراد نقشبندی
لما خسرو حاشیہ لمویج	ضمان الفردوس	سید الاواراد
کفایہ حاشیہ ہدایہ مع ہدایہ محشی بخاری مختلفہ	کتب تفسیر و مثل آن	ترجمہ محربات دیربی
عینی شرح ہدایہ تمام و کامل	تفسیر کلمات	ترجمہ تعبیر الروایا بمعنی تبادل النماز
کتب فقہ فارسی اردو	خلاصۃ الکلمات	مصباح الہدایت ترجمہ غوارۃ المعارف
ترجمہ اردو درخشاں ہر چار جلد	بنیادی شریف	کیمیای سعادت
حقیقۃ الصلوۃ	تفسیر القرآن	اکسیر ہدایت ترجمہ کیمیای سعادت
سبیل الجنان	تفسیر طلیل بقدر سراج المینر	شرح مشنوی شریف تصنیف مولانا
فتاوی برہنہ تمام و کامل	ہلالین حاشیہ جلالین	بحر العلوم
مالا بدینہ فارسی	جواہر القرآن مترجم	انوار محمدی
کشف الحاجات یعنی مالا بد اردو	مجموعہ زینت القاری	تحقیق الانساب
مذاق العارفین ترجمہ احیاء العلوم کامل	تفسیر سورۃ یوسف منظوم	تفسیر زاد الاخرت
شرح وقایع فارسی		

بسم الله الرحمن الرحيم ان الله على كل شيء قدير

قد طبع المجلد الثاني من الكتاب المستطاب الذي يري بزعمه باعلى الانوار الربانية شفاء
الهداية لماوى مسائل الفقه الحنفية المستجيبات لاحتياج الرواية والمكمل لدقائق الدراية



للعلامة الخيرية مام عليا السيد جمال الكمال في احدى رتبته الشريفة شيخ الاسلام الذي هو المعروف بابن الهمام
اسكنه الله جنة الفردوس والرسالة من تصحيح الفاضل العربي العالم مولانا محمد حسن بن خير ابادي انشاء الله

في المطبع المطبوعة في دار الكتب في القاهرة
في المطبع المطبوعة في دار الكتب في القاهرة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب النكاح

قال النكاح ينقذ بالاجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي لان الصيغة وان كانت للآخبار وضعاً فقد جعلت للافتشاء شرعاً دافعاً للحاجة وينقذ بلفظين

لكتاب النكاح هو اقرب الى العبادات حتى ان الاشتغال به افضل من التخلي عنه لمحض العبادة على ما بين ان اشار الله تعالى فلذا اول العبادات والجماد وان كان عبادة الا ان النكاح سبب للمعصية ومنه زيادة فانه سبب لوجود المسلم والاسلام والجماد سبب لوجود المسلم فقط كذا قيل في الحاشية ان الجماد ايضا سبب لحدوث النكاح الموصوف من صفته الى صفته اعني من الكفر الى الاسلام يحج قولنا انه سبب لوجود المسلم والاسلام فالحج اشترطه في ذلك لكن لا يشترط في تحصيل ذلك فان ما يحصل بالنية افراد المسلمين منه اضعاف ما يحصل بالقتال الذي الغالب حصول القتل او الذمة دون اسلام اهل الدار فقدم للاكثرية في ذلك اما من اول العبادات البيوع فخط الى بساطة بالنسبة الى النكاح باعتبار تحض معنى المعاملة فيه بخلاف النكاح وليس احد يجزئ في ابداء تقديم معنى على معنى فان كل معنى له خصوصية ليست في الاذ فالقدم يعتبر بالما قد ريسكت عالما اخره والعكس يعكس ذلك لنظر وانما ابداء وجوبه لولوية تقديمه على ذلك هو التحقيق وهو يستدعي النظرين الخصوصيتين ايها يقتضي اكثر اقتضا للتقديم وقد ينضى الى تكميلها كمل واحد وخصوصية اية يستدعي تطويعا مع قوله الحمد فالاقتضار في ذلك دخل في طريق اهل العلم والتحصيل فلا بد من تحصيل زيادة البعثة فيما اشترع فيه من تقديم تحصيل امور الامر الاول منه ثم ثمة في ان يشترك بين الوطى والعقد اشتركا لفظيا وقيل حقيقة في العقد مجاز في الوطى وقيل بعبارة علي بن ابي نجران رحمه الله صرح به وصحوا بانه حقيقة في الضم ولا منافاة بين كلامهم لان الوطى من افراد الضم والموضوع للاعم حقيقة في كل من افراده كالنكاح في زيد لا يعرف الا بما يقع في ان حاشية التفصيل بين ان يراد به خصوص الشخص من اجل خصوص عوارضه المشفوعة ما ادفع المعنى للاعم بلفظ الاعم فيكون مجازا والا حقيقة وكان هذه الارادة قل ما تحضر عند الاطلاق حتى تركه لاقدمون ففصل ذلك التفصيل بل المتبادر من مراد من يقول لزيد الانسان يا من يصدق عليه اللفظ لا يلائم خطا اكثر من ذلك فيكون المشترك المعنوي حقيقة فيما ادعى ان التحقق الاستعمال في كل من هذه المعاني ففي الوطى قول صلى الله عليه وسلم كدت من نكاح لا ينكح اى من طى حلالا من وطى حرام وقوله لكل الرجل من امراته الحائض كل شئ الا النكاح وقول الشافعي ومن لم يقدح فيهما راخاها واخرى على حال وعلم تلف وقوله وسنكونه غير جمهورية وقول الاخرى التاركين على طهرنا ثم هو التاركين ليطى فجد البقرة في العقد قول الاخرى ولا تقربن جاره ان سهر عليك حرام فالحج انما بداهة في المعنى للاعم قول تعامل عذمت الى

يعين بأحدهما عن الماضي وبالأخر عن المستقبل مثل أن يقول زوجي فيقول
زوجتك لأن هذا فوكيل بالنكاح والواحد يتولى طر في النكاح على ما بينه

صدر من صدر ما كما نكت أم الغلام صبيها أي صغيتها أو قول أبي الطيب ع النكح صم خصما خفي عيلة تنسرت بن أبيك السهل الجلاء أي صغيتها فمدعى
الاشتراك اللفظي يقول تحقق الاستعمال الأصل حقيقة الثاني يقول كونه مجازا في أصرها حقيقة في الآخر حيث لم يكن في الأصل اشتراك ثم مدعى العقد عند إطلاق لفظ النكاح
دون الوطى ويحيل فهم الوطى حيث فهم على القرنية ففي الحديث الأول هي عطف السفاح بل يصح حمل النكاح فيه على العقد واستحسان الولادة بالذات بين الوطى و
في الحديث الثاني إضافة المرأة إلى ضمير الرجل فإن مرادهم هي المعقود عليها فيلزم إرادة الوطى من النكاح المستثنى والافسد المعنى فيصير عمل من المعقود عليها كل شيء
الاعتدال في الالبات إضافة إلى البقرة وفي السناد إلى الرأج أو يستفاد أن المراد من البقرة البنيات فالجواب منع تبادر العقد عند إطلاق لفظ النكاح لونه
بل ذلك في الفهم الشرعي الفقهي والاستعمال فهم الوطى فيما ذكره من القرنية وإن كانت موجودة أو وجود قرنية قويد إرادة المعنى الحقيقة مما ثبتت
مع إرادة الحقيقة فلا يلزم ذلك كون المعنى مجازيا بل المستخرج من النظر إلى القرنية أن عرف أنه لولا ما يدل للفظ على ما عينته فهو مجاز والافلا ونحن في
هذه المواد المذكورة تفهم الوطى قبل طلب القرنية والنظر في وجوب دلالتها فيكون اللفظ حقيقة وإن كان مقرونا بما إذا نظر فيه استدعى إرادة ذلك المعنى
الأي من أن ما ادعوا فيه الشهادة على أنه حقيقة في العقد مجاز في الوطى من بيت الأعمش فيه قرنية قيد العقد أيضا فإن قوله فلا تقرين جارية منى عن الزنا دليل
أن سرنا عليك حرام فيلزم أن قوله فأنكحني مراد العقد في تزوج أن كان الزنى عليك حرام أو تبادلي أو تحش أي كن كالوحن بالنبذة إلى لادميات فلا تكن
منك قديان لمن كما لا تقرين وحشي لم يمنع ذلك أن يكون اللفظ في العقد حقيقة عند فهم في هذا البيت إذ هم لا يقولون بأنه مجاز في هذا البيت واما
ادعاء كونه في الحديث للعقد فيلزم التجوز في نسبة الولادة إليه لأن العقد ما هو سبب في حقيقة بالخرم ع حقيقته وهو تزويج بلا مهر أو كونه كونه
فكيف والانسب كونه في الوطى يتحقق التقابل بينه وبين السفاح إذ يصير المعنى من طي حلال لا وطى حرام فيكون على خاص من الوطى الدليل على الخصوصية
لفظ السفاح أيضا فثبتت إلى هنا أن المراد على ثبوت محرم الاستعمال شيئا يجب عقابا به وقد علم ثبوت استعمال الضم في الضم فبا اعتباره حقيقة فيه يكون
مشتركا معنويا من أفراد الوطى العقدان اعتبر الضم من ضم الجسم إلى الجسم القول في القول الوطى فقط فيكون مجازا في العقد لأنه إذا دلل على المجاز والاشتراك
اللفظي كان المجاز أولى بالمثبت صرحا خلافا ولم تثبت نقل ذلك بل قالوا نقل المبرد عن البصريين وعلام نقل الشيخ أبو عمر الزاهد عن الكوفيين أنه الجمع
والضم ثم التبادر من لفظ الضم تعلقا بالأجسام لا الأقوال لأنها أعراض يتلاشى الأول منها قبل وجود الثاني فلا يصادف الثاني ما ينضم إليه فوجب كونه
مجازا في العقد ثم أفاد الضم بخلافه فيكون لفظ النكاح من قبيل المشكل الأمر الثاني في مفهومه اصطلاحا وهو عقد وضع لتمام المتعة بالانثى فضلا
والقيد الأخير لا يخرج شرعا الأمة للتسري والمراد وضع الشارع لا وضع التقادير له ولا وارد عليه المقصود من التسري أن لا يكون لا المتعة واعلم أن
من الشارعين من يبرح عن هذا تفسيره شرعا وسجبان يرد عن أهل الشرع وهو المعنى الاصطلاحي الذي عبرت به لأن الشارع نقله فإنه لم يثبت وإنما
تكملم الشارع على وفق اللغة ولذا حيث ورد في الكتاب والسنة مجرأ عن القرائن يحمله على الوطى كما في ولا تشكوا ما كان باؤكم حتى اشتبوا بها حرمة من نفي به
على الابن وقول قاضي خان أنه في اللغة والشرع حقيقة في الوطى مجازا في العقد وقول صاحب المحبته هو في عرف الفقهاء العقد يوافق ما بينا والمراد باللفظ
مطلقا كان كذا أو غيره مجموع إيجاب أصل التكليف مع قبول الآخر سواء كان باللفظين المشهورين من وجبت وتزوجت وغيرهما مسددا وكلام الواحد القائل
بقامها على الطرفين قول لور شكلي أنه معني محل فيغير به حال المحل في زوجت وتزوجت له على حكمه فإن المعنى الذي يغير به حال
المحل من المحل والحرمة هو حكم العقد وقد صرح بإخراج اللفظين عن سماه وهو اصطلاح آخر غير مشهور الأمر الثالث سبب شرعية تعلق البقاء المقدر في العلم

بسم الله وينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهيبة والتكليف والصدق وقول

اللازم على الوجه الكامل لا يفيك بها النوع بالوطى على غير الوجه المشرع لكنه مستلزم للتطالم والنفك الضياع الانساب بخلافه على الوجه المشرع الامر الرابع
 شرط الخامس به سماع اثنين بوصف خاص يذكرهما بالحلية فمن الشروط العامة وتختلف بحسب الاشياء والاحكام كحلية المبيع للبائع والاشياء
 للنكاح الامر الخامس شرط الذي لا يحصله الا بهيمة العقل البلوغ وينبغي ان يراد في الولي لا في الزوج والزوجة ولا في متولى العقد فان تزويج الصغرة والصغيرة
 جائز وتوكيل الصبي الذي يعقل العقد ويقصده جائز عندنا في البيع فصحت هنا اولى لانه محض سفير واما الحرية فمقتضى النفاذ بلا اذن احد الامر السادس
 ركته وهو النكاح المقيّد في التعريف الامر السابع حكمه حل استمتاع كل منهما بالآخر على الحد المأذون فيه شرعا فخرج الوطى في الدبر وحرمة المصاهرة وملك كل
 منهما على الآخر بعض الاشياء مما سيرة وفي نكاح الكتاب الامر الثامن صفة فاما في حال التوقان قال بعضهم هو واجب بالاجماع لانه يغلب على الظن او
 يخاف الوقوع في الحرام وفي النهاية ان كان له خوف وقوع الزنا بحيث لا يتمكن من التحرز الا به كان فرضا انتهى ويمكن الحمل على اختلاف المرافقة فيلزم خوف
 الواقع سببا لا فراض بكونه بحيث لا يتمكن من التحرز الا به ولم يقيده في العبارة الاولى وليس بخوف مطلقا يستلزم بلوغه الى عدم التكفل فيمكن حين ذلك
 المبلغ فرضا والا فواجب هذا ما لم يارضه خوف الجور فان عارضه كره قيل لان النكاح انما يشرع لتحصيل النفس وتحصيل الثواب بالولد الذي بعد الله
 تعالى والذي يخاف الجور ياتى ويرتكب المحرمات فتندم المصلح لرجمان هذه الفاسد وقضية الحرمة الا ان النصوص لا يفضل قتلنا بالشبهين
 انتهى ويتبع تفصيل خوف الجور كتحصيل خوف الزنا فان بلغ مبلغ ما اقترض فيه النكاح حرم والا كره كراهية تحريم والسر علم وفي البدل قيد الاقراض
 في التوقان بملك مهر والنفقة فان من ثافت نفسه بحيث لا يمكنه الصبر عنهن وهو قادر على المهر والنفقة ولم يتزوج ياتى وصرح قبل الاقراض في
 حالة التوقان واما في حالة الاعتدال فادوا ببيعة من اهل الظاهر على انه فرض عين على القادر على الوطى والافتاق تمسك بقوله تعالى فانك مطاعون
 من النساء وقوله صلى الله عليه وسلم لعكاف بن خالد لك امرأة قال لا قال تزوج فانك من اخوان ايشاطين وقوله صلى الله عليه وسلم انكوا نساء
 فاني مكاشركم الا اعم واختفى شائخنا فقبل فرض كفاية الدليل الاول والاخر وتعليق الحكم بالعام لا ينفي كونه على الكفاية لان الوجوب في الكفاية على
 الكل والمعرف لكونه يسقط بفعل البعض مغرزة بسبب شرعية فان كان بحيث يحصل بفعل البعض كان على الكفاية وقد عرفت ان المقصود من الايجاب
 تكثير المسلمين بالطريق الشرعي وعدم القطاعهم ولذا صرح بالنية حيث قال صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولو دوا ولو دافى مكاشركم الا اعم وادوا ولو دافى
 وهذا يحصل بفعل البعض ما حديث عكاف فايجاب على معين فيجوز كون سبب الوجوب تحقيق حق وقيل واجب على الكفاية لما ان الثابت
 بجرح الواحد الظن والاية لم تستق الا البيان العدد والمحل على اعرف في الاصول قيل يستحب قيل سنة مؤكدة وهو الاصح وهو محل قول من اطلق استحباب
 وكثيرا ما يتايل في اطلاق المستحب على السنة ونقل عن الشافعية انه باذنه مباح فان التجرّد للعبادة افضل منه وحقيقته افضل ينبغي كونه مباحا لا افضل
 في المباح والحق انه اقترن بنية كان ذا فضل والتجرّد عنده افضل لقوله تعالى وسيدا وحضورا ينجي عليه السلام بعد ان اتيان النساء القدرة
 عليه لان هذا معنى المحصور ورح فاذا استدلل عليه بمثل قوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان يليق امرطاهرا مطهرا فليتزوج الحراير رواه ابن ماجه وقوله
 صلى الله عليه وسلم اربع من سنن المسلمين الحياء والتطهر والسواك والنكاح رواه الترمذي وقال حديث حسن غريب ويقول صلى الله عليه وسلم اربع من اعطين
 فقد عطي خير الدنيا والاخرة قلبا شاكر لسانا ذا ذكرا وبذنا على البلاء صابرا وزوجة لا تبغى حوائى نفسها وما رواه الطبراني في الكبير والواوسط وادناه صاحب جليل
 ان يقول في الجواب الا انك الفضيلة مع حسن النية واما قول التحنن للعبادة افضل فالاولى في جواب التمسك بحمار صلى الله عليه وسلم في نفسه ورده على من اراد

لشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لان التملك ليس حقيقة

من امة التخلي للعبادة فانه صريح في عين المتنازع فيه وهو ما في الصحيحين ان نقر من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما رواه عن علي بن ابي طالب عن بعض
 لا تزويج النساء وقال بعضهم لا اكل اللحم وقال بعضهم لا انا هم على انفسهم فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فحمد الله واشنى عليه وقال يا بال قوم قالوا لا لكن اكل اللحم
 وانا هم واصوم وافطر واتزوج النساء من رغب عن سنتي فليس مني فردد الحال رد مسكرا حتى تبرأ منه وبالحكمة فلا فضيلة في الاتباع لا فيما تحيل النفس انه افضل نظر
 الى ظاهر عبادته وتوجهه ولم يكن السد عز وجل مرضى لاشرف انبياء الالباشرة الاحوال كان حاله الى الوفاة النكاح فيستحيل ان يقره على تركه لا افضل منه حياة
 ومعال يحيى بن ذكريا عليه السلام كان افضل في تلك الشريعة وقد نخت الرسل في ملتنا ولو تعارضنا قدم التمسك بحال النبي صلى الله عليه وسلم وعن ابن عباس
 تزوجوا فان خيرهن الامة اكثر نساءهن من اهل البيت عليه النكاح من تهذيب الاخلاق وتوسعة الباطن بالتحمل في معاشرته ابنا النوع وتربية الولد القيام
 بمصالح المسلم العاجز عن القيام بها والنفقة على الاقارب والمستضعفين واعفاف الحرم ونفسه دفع الفتنة عنه وعن من دفع التفتة عن من يجنبه كالتفتين
 مؤتمن سبب الخروج ثم الاشتغال بتاديب نفس تاهيله المقصود به ويكون هي سببا ايضا لتاهيل غيرنا وامرنا بالصلوة فان هذه الفرائض كثيرة فكيف يقف
 على الجرم بانه افضل من التخلي بخلاف اذا عارضه خوف الجور اذا الكلام ليس بل في عدل مع اداء الفرائض السنة وذكرنا انه لم يقرن به نية كان مباحا عنده
 لان المقصود منه اخرج مجرد قضاء الشهوة ومنه العبادة على خلافه واقول بل فيه فضل من جهة انه كان متمكنا من قضاها بالغير الطريق المشروع فالعدل اليه
 مع ما يعلمه من ان يستأثر لنفسه لا يفسد قصد ترك المعصية وعليه ثابرة عدل لعون من الله تعالى الاستحسان حاله قال صلى الله عليه وسلم ثلثة حتى على الله عنهم
 المجاهد في سبيل الله والمكاتب الذي يريد الالة او النكاح الذي يريد العفاف صححه الترمذي والحاكم اما اذا لم تزوج المرأة الا لغيرها او مالها او حسبها فهو ممنوع
 شرعا قال صلى الله عليه وسلم من تزوج امرأة لغير ما لم يزد الله الا من تزوجها لما لم يزد الله الا من تزوجها لما لم يزد الله الا من تزوجها لما لم يزد الله الا من تزوجها لما لم يزد الله الا من
 ومن تزوج امرأة لم يزد الله الا ان يفيض بصره ويحصن فرجها ويصل حمه بارك الله فيها وبارك لها فيه رواه الطبراني في الاوسط وقال صلى الله
 عليه وسلم لا تزوجوا النساء كحسن ان يزدوين ولا تزوجوهن لاماوهن فغسي اموالهن ان يطغين ولكن تزوجوهن على الدين ولا مته حراما سودا
 ذات دين افضل رواه ابن ماجه من طريق عبد الرحمن بن النعمان عن معقل بن يسار عن قال جابر بن عبد الله بن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله
 اني صبت امرأة ذات حبيب ومنصب مال لا انا الا افرقوها ففما ثم اتاه الثانية فقال له مثل ذلك ثم اتاه الثالثة فقال تزوجوا الودود والودود
 فاني مكاشركم لاهم رواه ابو داود والنسائي والحاكم صحيحه او يستحب ما يشترطه عقد النكاح في المسجد لانه عبادة وكونه في يوم الجمعة واختلافوا في كراهية الزفاف والمختار
 لا يكره اذا لم يستعمل على مفسدة دينية وفي الترمذي عن عائشة رضيها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علنوا هذا النكاح واجعلوا في المساجد واضربوا
 عليه الدفوف في النجاشة عنها قالت فقنا امرأة الى جبل من الانصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا عاتكة ما يكون معكم لو فان الانصار يجهم الله وروى الترمذي
 والنسائي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت وقال الفقهاء المراء بالدف مالا جلاجل له وانسد سمعانه وتعالى علمه
 النكاح ينعقد بالايجاب والقبول قد مر ان النكاح في عرف الفقهاء المقصود بهما بيان لان هذا العقد بايثبت انعقاده حتى يتم عقدا مستقبلا لاحكامه فلفظ النكاح
 في قولنا لا ينعقد بمعنى العقد الذي ذلك العقد الخاص ينعقد حتى يتم حقيقة في الوجود بالايجاب والقبول والانعقاد بهما ارتباطا احكاما لا بالانسان
 يسمى باعتبار عقد شرعي مستقبلا لاحكامه وذلك بوقوع الثاني جوابا عما عثرنا في بعض النكاح السابق ويسمى كل من العاقرين كلام صاحب الكلا مان
 جملة الايجاب والقبول فما قيل في تعريف الايجاب انه اصدار العيصنة الصالحة لافادة ذلك العقد مع انه صادق على القبول خلافا لبراقع من الرضا المشهور

في محلها بواسطة ملك الرقبة وهو الثابت بالنكاح والسببية

ثم قال وذكر في الاجناس لو طلق امرأه بآثام ثم قال راجعتك على كذا وكذا فرضيت المرأة بذلك بحضرة الشهود فان هذا النكاح جائز ان لم يذكر الا فليس
 بنكاح الا ان يجتمعا اذ اريد بذلك نكاحا ثابتين بهذا ان ذكر في الكتاب محمول على ما اذا ذكر المال واقران الزوج اراد به النكاح انتهى وذكر في
 فتاوى قاضي خان عن بعضهم تفصيلا بين المبانة والاجينية ففي المبانة يكون النكاحا وفي الاجينية لا وسكت عليه وهو الاجسن فان التجوز يلفظ أكثر
 في نكاح المطلقة لا يستلزم صحته في غير ما راجل وامرأة اقرب بالنكاح بحضرة الشهود فقال بجي مراتي وانما زوجها اوقالت به زوجها اوقالت بغيره
 الآخر نعم لا ينعقد النكاح بينهما لان الاقرار اظهر لما هو ثابت فهو فرع سبق الثبوت ولهذا اورد الاشارة بالان نكاحا لا يصير له كذا وكذا الوقت الاخير فانه
 اورد فينا بحضرة الشهود ولا ينعقد بخلاف جعلناه ولو قال الشهود جعلنا هذا النكاحا وقالوا نعم النكاح لا ينعقد بلفظ الجعل حتى لو قالت جعلته نفسي وجته
 لك فقبل ثم قال اعطيتك الفاعلي ان يكون في امراتي فقبلت ثم قال من نبتك فلانه مني كذا فقال اذ فعلها اذ هو به با حث شئت لا ينعقد في الغير
 لانه كالمضاف الى ما بعد الدفع ولا ينعقد المضاف لو قال زوجتكما اذ اقبل لا يصح لعدم صحة المعلق اذ في فتاوى قاضي خان قال الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل
 يكون كذا نكاحا ولم يذكر خلاف قوله ويجوز النكاح المعلق اذا كان على امر مضي لانه معلوم للحال وعليه فرع ما لو قال خطبت بنتك فلان لا ينعقد فلان
 زوجتها من فلان قبل هذا فلم يصدره الخاطب فقال ان لم يكن زوجتها من فلان قبل فقد زوجتها من ابنك قبل اب لابن بحضرة الشهود ولم يكن زوجها
 من احد من النكاح لان التعليق كان للحال تحقيقا وتجيزا واذا اضاف النكاح الى انفسها مشا في رواية والصحيح عدم الصحة كذا في فتاوى قاضي خان وذكر في الميسر
 في موضع جواز كذا لطلاق قوله لا ينعقد في حصول الفاظ المذكورة هنا رتبة اقسام قسم لا خلاف في الاعتقاد به في المذهب بل الخلاف في خارج
 المذهب وقسم فيه خلاف في المذهب والصحيح الاعتقاد وقسم فيه خلاف والصحيح عدمه وقسم لا خلاف في عدم الاعتقاد به والاوجه ان ترتب على هذا
 الترتيب ليل كل قسم ما هو اقرب اليه وبهذا فعل المصنف في لفظ الوصية القسم الاول ما سوى لفظي النكاح والتزوج من لفظ الهبة والصدقة
 والتعليك والجعل نحو جعلت بنتي لك بالف خلافا للشافعي وجازه عندنا بطريق المجاز فان المجاز كما يجري في الالفاظ اللغوية تجري في الالفاظ الشرعية
 واما الكلام في تحقيق طريقة هنا فنراه الشافعي رده بناء على انفسا ما يجوز التجوزا ما جازا فلان وجهه ان تجوز بلفظ كل منهما عن الآخر فكان يقال
 انكحك هذا الثوب مراد به ملكتك كما يقال ملكتك نفسي بنيت مراد به انكحك ليس فليس ما تفصيلا فلان التزوج هو التسلق وضعا والنكاح
 للضم والاضم ولا ازدواج بين المالك والمملوك ولذا انفسا النكاح عند ويرود ملك احد الزوجين على الآخر ولو كان لم ينافيا كدبه وان صح هذا الوجه عنه
 كان مستقرا بانه لفته على خلاف ما تقدم نقله عنه من انه العقد الا ان يعني فيما تقدم اعني لسان الشرع بناء على النقل ولنا ان التعليك اى معناه
 الحقيقي سبب الملك المتعة في محلها بواسطة كونه سبب ملك الرقبة وملك المتعة في محلها هو الثابت بالنكاح والسببية طريق المجاز واما عدم جواز استقار
 النكاح للعليك فليس لعدم المشترك بل لما فرغ منه في الاصول من انه لا يجوز استعارة اسم السبب للسبب عندنا الا اذا كان المقصود من شرعية السببية
 كالبيع للملك الرقبة وليس ملك المتعة الذي هو موجب النكاح هو المقصود من التعليك بل ملك الرقبة والواجب عن الثاني من ان لا يضم ولا ازدواج بين المالك
 والمملوك قوله لا لا يفسد النكاح بالملكان لانه لا يفسد النكاح بالملكان لانه لا يفسد النكاح بالملكان لانه لا يفسد النكاح بالملكان لانه لا يفسد النكاح بالملكان
 ذلك بجملة ملك الرقبة على ما تبين ان شاء الله تعالى في فصل المحرمات لا لعدم الزم ولا ازدواج ولا شافعي رده ايضا كما جف النكاح باشتهار الشهادة
 الحشر وخض بالنظرين النكاح والتزوج دليل ولم ير غير ما شرعا والواجب منع ما بل قد ورد بلفظ الهبة فمحقق قال صدق تعالى وادارة مؤمنة ان دبرت لله
 عطا

طريق الجمانر ونعتقد بلفظة البيع هو الصحيح لوجود طريق الجمانر

على الجمانر في قوله تعالى انا احللتنا لك ازواجك الا التي اتيت جبرهن وما ملكت بينك مما آفاه الله عليك الاصل عدم الخصوصية حتى نفهم دليلها وقوله تعالى
 طالعك لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعتقابه بالتسليم في الحج فان الزوج ليس في ترك اللفظ الى غيره خصوصاً بالنسبة الى افصح العرب بل في لزوم المال بقرينة
 وجوده في عقابيه الموقى اجوز من قصار الماصلا لاجلنا لك لا زوج الموقى مهوون والتي بهت نفسها لك فاماخذ من لفظة هذه المصلحة لك من دون المؤمنين ما في غير
 فانرضنا عليهم في ازواجهم من المهر وغيره وابدأ صدر الشريعة جواز كونه مستقلاً باحللتنا بعد في احلال زوجته له لا فائدة عدم حملن لغيره صلى الله عليه وسلم
 اليمينان الشهادة غير في النكاح والكنائية فيها لا بد من اليقظة والاطلاع للشهود قال في شرح الكنتر قلنا ليست شرط طامع ذكر المهر وذكر الخسري انها ليست بشرط طامع
 عدم اللبس لقوله لم يشأ احدكم اذا طلع لياكل من هذه النخلة ينصرف الى الجمانر من غير غفلة ولان كلامنا فيما اذا صرح جابره لم يتق احتمال النفي ويشكل بان الحكم المجاز
 يت على امرين احدهما قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي ولذا لو طلب من امرأة فقالت بهتت نفسي منك وقيل لا نعتقد الا بوجود قرينة
 قينة المجازي لذا قالوا لوليت بهتت بيتي منك لتحدك قيل لا نعتقد بان الحكم المجازي جواز التجوز فقط فالشرط الاول لارادة لا قرينة اذ ذلك ان اعتبار
 ثبوت معنى بعينه عند استعمال لفظ معين ليس لذات ذلك اللفظ لان نسبتة اليه كنسبته الى غيره فالخصص لمعنى معين دون غيره ليس الا علاقة بوضعه له
 او اراد ما بينه وبين ما وضع له معنى مشترك ثبت اعتبار نوعه عن الواضع في الاستعمال فيه والارادة لازمة في الحاملين غير ان الحكم من السامع بارادة المتكلم المعنى
 الحقيقة لا يقتضي الى نسبته فيه تقدير اذ تدل على عدم قرينة تصرف عنه وهذا ما يقال لكانام حقيقة ما لم يتم الدليل على مجاز بخلاف حكمه بارادة ما لم يوضع حيث
 لا يقتضي دليل ارادة فان لم يكن فلا بد من علم الشهود وبراهان علمهم به ولذا قال في الدراري في تصوير الانعقاد بلفظ الاجارة عند من يحيره ان يقول اجرت
 بيتي ونوى به النكاح وعلم الشهود انتمى بخلاف ما اذا قال بعتك بيتي بحجرة الشهود فان عدم القبول للحل المعنى الحقيقي بهو الحرية للبيع يوجب الحل على المجازي
 بهو القرينة فيكون بها الشهود حتى لو كان للنعقد عليها المخرج الى قرينة ريدة في البيع لوقال لرجل بهتت امتي منك فان كان الحال يدل على النكاح من
 احضار الشهود وتسمية المهر وجلا او معجلا فيصرف الى النكاح وان لم يكن الحال تدل على النكاح فان نوى صدقة الموهوب فكذلك ان لم ينو يصر الى ملكا لقرينة
 وانما هذا اذا لم يدل الحال فلا بد من اليقظة من علام الشهود كما قد مرناه لانه لا بد من فهم المراد على المختار على ما سنذكره وقد رجح شمس الزمعة الى التحقيق حيث قال
 ولان كلامنا فيما اذا صرح جابره ولم يتق احتمال لا ينبغي عدم المناسبة بين ما طلع من عدم اللبس وحكمه بهو عدم مشترك او عدم السبل لما يصلح لتعليل دعوى الوفاء
 ثم هما واما الخالف للياكل من هذه النخلة فيحكم عليه بارادة المجازي نظر الى تقدير الحقيقة وكونه متكاملاً واما المائل فريد المعنى للفظ غير مبرك كما فلا يفتى بفساده عدم الحكم
 نعم قد يقال في عقد المبيع يقين لفظ الحقيقة بناء على كون المجازي قرينة تصرف عن ارادة المعنى المجازي في غرضه ليس الا التخاصة وتلك اجزاء اللفظ فقط او مبركة حقيقة لا تخاصة هي
 معتبرة اذا تصح به الموهبة والمهر والذي في قيم مقام المعنى في قوله صلى الله عليه وسلم ثلث جبر من جبر لم يبرهن به النكاح والطلاق الرجعية بهو الحقيقة دون المجاز وادعوا وكيف
 يعتقد بالهبة ويرفع الفرقه ان نوى به الطلاق وهو سوال ساقط اما اذا نوى مشترك لا لازم اذ يلزم من مثله في التزوج فانه يقع به اذا نوى بقوله تزويجى والحل الهبة
 فيما جلاؤه الهبة للملك فيجوز بها غير ان اذا اضاف للملك التجوز عنه بالهبة اليها لنفسه ما يقوله وبهتت نفسك لك صح طلاقا وان اضاف الى الرجل صح نكاحا
 فظهر ان اختلاف الموجب في هذا اللفظ الواحد ليس بالاختلاف الاضافة بل بنفس توجيه السؤال لغير صحة استعارتها للملك لئلا يبرك للملك الرجعية اذ لم يبرك الطلاق
 الا باعتبار استعارتها للقسم الثاني ما خالف في الانعقاد به والصحيح الصحيح ونحو بعت نفسي منك بكذا ونبي واشترت بك بكذا فقالت نعم نعتقد قوله
 هو الصحيح اخر از عن قول ابى بكر الاشعث وقوله لوجود طريق المجاز لتسليم الصحيح وجهه ما قد مرناه في تفسير التملك واختلاف بالانعقاد بما قد مرنا في تفسير التملك

ولا ينقد بلفظه الاجابة في الصحيح لان ليس بسبب ملك المنعة ولا بلفظه

لان السلم في الحيوان لا يجوز قيل ينقد لانه ثبت ملك الرقبة والمنقول عن ابن حنبل انه ان سلم في الحيوان لا ينقد لوانه لا ينقد لملك فاسد لكن ليس كل ما ينقد للمنفعة الحقيقية للفظ فيفسد جوازها بل لا بد من اشتراك المنفعة فيها وفي لفظ الضرف في
شرح الكنتز في رواية في البدل قيل لا ينقد لانه وضع لاثبات ملك الدار والارض والاشجار والمعتق وعليه ما يتعين وقيل ينقد لانه ثبت ملك
العين في الجملة وظاهر هذا القول ان كان منشأ الروايتين واما القرض فقيل ينقد به لثبوت ملك العين به وقيل لا لانه في معنى الاعارة قيل الاول
قولنا والثاني قياس قول أبي يوسف بناء على ثبوت الملك في العين وعنده لا واما لفظ الصلح فذكر صاحب الاجناس انه لا ينقد به وذكر شمس الآلهة السرخسي
في كتاب الصلح انه لا ينقد بالصلح والعطية جائز القسم الثالث لا ينقد بالاجارة والاعارة في الصحيح اختار عن قول الكرخي وجهه ان ثبت
بطلان ملك منته فوجد المشترك بوجه الصحيح على ما ذكرنا والاعارة لا ينقد الامور موقته والنكاح الشرطي نفية فلا يستعار احدهما للاخر وقد يقال ان كان المتفاد
بهما العرضيان اللذان لا يجتمعان في محل واحد لكان مشترك في البيع لانه لا يجتمع النكاح مع جواز العقد به والتحقيق ان الموقته ليس جزء
مفهوم لفظ الاعارة بل شرط لاعتباره شرعا خارج عنه فهو مجرد تملك للمنافع بعوض غير انه وقع مجزأ لا يتبرع عا على مثال الصلوة هي القيام المزمع
بمساراة لا تعب ولا يقال ان الاعارة مضمومة الصلوة ولذا عدل المصنف عن التوجيه بهذا الى نفى السببية التي هي لعل فان الاعارة ليست بسبب الملك
المنتهى حتى يجوز بها عن النكاح ولذا تبطل بالاعارة وهذا اذا جعلت المرأة مستأجرة اما اذا جعلت بدل الاعارة او اسما لاسم كان يقال تساجرت وادرك
بنتي نداء واسمها اليك في كل خطبة ينبغي ان لا يختلف في جوازه فانه اضاف اليها بلفظ يملك به الرقاب قال المصنف ولا بلفظ الوصية لانها توجب الملك
مضافا الى ما بعد الموت وعن الطحاوي ينقد لانه ثبت به الرقبة في الجملة وعن الكرخي رد ان قيد الوصية بالحال بان قال وصيت لك بنتي بذه الان
ينقد لانه به صا حجاز عن التملك انتهى وينبغي ان لا يختلف في صحته قال المصنف انه اذا قيد بالحال يصح او بامد الموت بان قال وصيت لك
بنتي بعد موتي لم يكن كفا حاو لوقال وصيت لك بها ولم يزد فقيل لا يكون كفا وعن الطحاوي ينقد ثم كون الاضافة الى ما بعد الموت بيان الواقع
فيما نحن فيه والافراد الاضافة تستقل لعدم الصحة لوقال وجعلها عذم لم يصح وحاصل الوجه ان الاضافة مأخوذة من مفهوم الوصية وعدها في النكاح
قضاء والا يجوز بلفظ احد الضدين عن الآخر بخلاف البتة ليست جزء مفهوم لفظ الاضافة الى ما بعد القيد بل هي تملك العين لما لا يتم بهيتها
غير اذا كان الموهوب في الموهوب الضعف بسببها بسبب عدم العوض ولذا لو كان في يد الموهوب لثم الملك بنفس لفظ القسم الرابع لا ينقد
بلفظ الاباحة والاحلال والاعارة والرهين والتمتع لعدم تملك المنفعة في كل منهما فانتمى الجامع وهو المشار اليه قوله لما قلنا ولا ينقد بلفظ
الاقالة والخلع الاضا الفسخ عقد سابق فروع الاول كل لفظ لا ينقد به النكاح ينقد به شبهة فيسقط به الحد ويجب لها الاقل من المسمى ومن
مهر المثل ان دخل بها الثاني لو قننت المرأة زوجت نفسها بالسرية ولا تعلم معناه وقيل والشهود يعلمون ذلك ولا يعلمون صح كالطلاق قيل
لا كالبس كذا في الخلاصة ومثل ذلك في جانب الرجل اذا قننت ولا يعلم معناه وهذه في جملة مسائل الطلاق والعنق والتدبير والنكاح والخلع فالثالثة الاول
في الحكم ذكره في عنق الاصل في باب التدبير واذا عرف الجواب فيها قال قاضيان ينبغي ان يكون النكاح كذلك لان العلم بمضمون اللفظ انما يتيسر لاجل
التصديق فلا يشترط فيما يتوسى فيه الجرد والنزل بخلاف البيع ونحوه واما في الخلع اذا قننت اختلفت بنفسك بمرعى نفقة عدتي فقال له ولا تعلم معناه
اللفظ الخلع واختلفوا فيه قيل لا وهو الصحيح قال القاضي فينبغي ان يقع الطلاق لا ليقول الله لا النفقة وكذا لو قننت ان تبره وكذا المديون

والاحلال والاماعة لما قلنا ولا بلفظة الوصية لانها توجب الملك مضافا الى ابعاد الموت

اذ القرن رب الدين لفظا لا براه لا يبراه الثالث اذ اسمي المهرسم الايجاب فقل تزجك بكذا افعلت قبلت النكاح ولا قبل المهر قالوا لا يصح ولا يشك
بانه ليس من شرط صحة النكاح صحة التسمية او وجود ما لا يبراه او وجوب النكاح الا بذلك المقدر المسمى فلو صحناه اذا قبلت في النكاح دون المهر لم يضره المثل
وهو لم يضره بالنكاح به بل باسمي فيلزمه ما لم يضره بخلاف ما اذ المسمي من الاصل ان غرضه النكاح به المثل حيث سكت عن منع انه لازم فيلزمه ما التزمه
ولو قال قبلت النكاح ولم يرد على ذلك النكاح به باسمي وقد يخالفنا في المنع فيجوز تفرج على رقبته فيغير ان المولى قبلت فقال خير النكاح ولا يجوز على رقبته
يجوز النكاح ولما اقل من مهر المثل من قيمته ببيع فيه بخلاف ما في الجاسع انه تزوجت ببنات المولى على ما يدهم قبلت فقال اجزت النكاح على خمسين دينار
او رضى به الزوج لان هذه مقرونة برضى الزوج فهي طهارة باجازه والحق بالعتك من كلام المشايخ فيجب التحويل على وان خالفنا عن مجرد الرابيع فينقد النكاح
بالكتاب كما ينقد بالخطاب وصورة ان يكتب اليها بخطها فاذا بلغها الكتاب احضرت الشهود وقرابة عليهم وقالت زوجت نفسي منه ويقولون ان فلا يكتب
يخطبني فاشهدوا اني زوجت نفسي منه ما لو قلنا قلتم سوي زوجت نفسي من فلان لا ينقد لان اسماع الشفيعين شرط صحة النكاح وباسماعهم الكتاب
والتي غير عنهما قد سمعوا الشفيعين بخلاف ما اذ انتفيا ومعنى الكتاب بالخطبة ان تكتب له زوجتي نفسك فاني رغبت فيك نحوه ولو جاز الخروج بالكتاب
الى الشهود ومحمود فقال هذا الكتاب اني فلانة فاشهدوا على ذلك لم يخرج في قول السجينة حتى يعلم الشهود ما فيه وهو قول البيهقي وهو ثم رجع وجوز من غير
شرط اعلام الشهود ما فيه واصل الخلاف كتاب القاضي الى القاضي على ما سياتي ان شارحه تعالى قال في المصنف في اربعة خلاف اذا كان الكتاب بلفظ التز
اما اذا كان بلفظ الامر فقول زوجي نفسك مني لا يشترط اعلامها الشهود وبما في الكتاب لانها تتولى طرفي العقد بحكم الوكالة ونقله من الكامل قال
وفائدة الخلاف جازنا نظريه فاذا اخرج الزوج الكتاب بعد ما شهد به عليه من غير قرابة عليهم ولا اعلامهم بما فيه وقد قرأ المکتوب اليه الكتاب قبل العقد بغير تهم فشهدوا
ان هذا كتابي ولم يشهدوا بما فيه لا يقتل فيه الشهادة عنه بهاء لا يقتضي بالنكاح وعنه لا يقبل لا يقتضي بهاء الكتاب فصحح بلا اشتداد وهذا الاستداد هو
ان يتمكن المراد من اثبات الكتاب عند وجود التزويج الكتاب كذا في الميسر شيخ الاسلام والكامل اجمعا في الصلح لا يشهدوا لا يصح ما لم يعلم المكتوب في الكتاب واعلم
ان ما قلنا من نفي الخلاف في صورة الامر اشبهه له على قول المصنفين ما قلنا من جعل لفظ الامر ليجازيها ما قلنا من نفي اعتبار اعلامها ما يبر
ما في كتابه ان لم يعلم المكتوب في الكتاب يكون من صورة الخلاف على ما صدرنا المسئلة التي منعت بقا الاشارة من الخبر ان كانت له اشارة معلومة السادة فينقد
بقول الرسول عبادة المرسل في اجابته سمع الشهود وكلامهم ونفسه انما قلنا في فضل الوكالة بالنكاح السالحي لا يبطل عقد النكاح بالشرط انما قلنا في قوله
علي ان يعطى عند كتابته بالنكاح انعقد وجب المهر منها عليه لا شيء له من العبد الشا من يجوز تعليق النكاح بالخطاب لو قال اذاجانان فقد تزوجت بناتي فلانة فقبل
في رضان لا ينفك كذا التعليق الرحمة اذ كل منهما لازم والذي يجوز تعليقه بالشرط ما هو سابقا كذا الطلاق والعقاق والتم كالتنذر الا التعليق بالمشية اذ البطل
من المشية في المجلس على ما في التفسير في رضى الفتاوى الصغرى غير ما اذا قل تزوجتك ان شئت وان شارنيك فالبطل صاحب المشية مشية في المجلس بالنكاح
جاء لان المشية اذ اقبلت في المجلس صار كالحاكم في مشية كما قاله في السلم اذ البطل الجاني في المجلس ثم قال لكن ابرأت المرأة اذ اذ ابرأ الزوج فقال
ان شئت ثم قبلت المرأة من غير شرط صحيح النكاح ولا يحتاج الى ابطال المشية بعد ذلك لان القبول مشية انتهى وهذا ما نظر الى انه ما من جانب المرأة هو القبول
تقدم او تاخر وما من جانب الرجل ايجاب تقدم او تاخر وقد مناقروا بان الحق ان الاول ايجاب من اي جهة كان وانما في قبول ذلك المهر هو جاز
تعليق بالخطاب تنص في رضى في بطل كما لو قال تزوجتك على ان ابني بالخير فقبلت صح ولا خيار له بخلاف لو قال ان ضحي ابني بالخير فقبلت من خطبته

قال ولا ينعقد النكاح للمسلمين الا بحضور شاهدين حريين عاقلين بالغين مسلمين برجلين
او رجل وامرأتين عدولا او غير عدول او محذرين في القذف قال رضا اعلم ان الشهادة
بشرط في باب النكاح لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وفي حجة على مالك في اشتراط
الاصلين دون الشهادة ولا بد من اعتبار الحرية فيها لان العبد لا شهادة له لعدم الولاية ولا
من اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولاية له بدونهما ولا بد من اعتبار الاسلام في انكحة المسلمين لانه لا شهادة له
للكافر على المسلم ولا بد من كونه حرة معتقدا معتقدا معتقدا وفيه خلاف في المتأخرين ويستوفى في الشهادة انشاء
زوجتها فلم يصح قبل ان لم يكن زوجتها من فان فقد زوجها انكح فقبل بخبره والشهود ثم ظهر ان لم يكن زوجتها حيث ينعقد النكاح بينه وبين
نساء القاطنين بالوجود للرجال ومثله تحقيق كذا اجاب بعض المشايخ وسنفضل الكلام في خيار الشرط والروية والعيب في باب المهر ان شاء الله تعالى
المسألة فواصل الاجاب بتسمية المهر كان من تمام حتى لو قبل الاخر قبله لا يصح كما رآه قالت لرجل وجبت لنفسه منك كذا ومنا فقبل ان تقول ان
من قبل الزوج لا ينعقد ان اول النكاح يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يميز اوله وهنا كذلك فان مجرد زوجت ينعقد به المثل وذكر المسمى بغير ذلك
الى اثنين المذكور فاعل قبل الزوج قبله العاشر ينعقد النكاح من المازل وتزويجه واجبه لقوله صلى الله عليه وسلم ثلث مبدن جدو يتركون جدا النكاح
والطلاق والرجعة ورواه الترمذي من حديث ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه ابو داود وجعل العتق بدل الرجعة ولا ينعقد من المكره قوله
ولا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضور اثنى عشر من غير المسلمين وسيأتي ان النكحة الكفار بغير شهود صحيحة اذا كانوا يدينون بذلك وقوله بحضور الايجاب السماع
وهو قول جماعة منهم القاضي على السعدي ونقل عن جواب الامارة من السير الكبير ان يجوز ان لم يسمعوا وعلى هذا جاز به بالاصح والناهي عن اشتراط
السماع لانه المقصود من الحضور وسياتي لما رآه ما اشتراط الشهادة فلقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود وقال المعمره وهو حجة على مالك
في اشتراط الاعلان دون الاشهاد وظاهره ان حجة عليه في الامر من اشتراط الاعلان وعدم اشتراط الاشهاد لكن المقصود ان حجة في اصل المسئلة وهو
اشتراط الاشهاد وانما اراد ذكر الاعلان تيمنا بالنقل فذهب ونفى اشتراط الشهادة للتأخير قول ابن ابي ليلى وعنه النبي وابى ثور واصحاب الطواقي قول الزوج
ابن عمر بن شبرود وكذا فعل الحسن وهم يحججون لقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود ورواه الدارقطني وروى الترمذي عن ابن عباس رضي
البنينا الاتي عنك النفس بغير نية ولم يرفع عن عند الا على في التفسير ووقفه في الطلاق لكن ابن حبان روى من حديث عائشة رضي الله
صلى الله عليه وسلم قال لا نكاح الا على وشاهدي عدل وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فان تشاجر وقالوا لعلنا اولي من لا ولي له قال
ابن حبان لا يصح في ذكر الشاهدين غير هذا وشتان ما بين هذا وبين قول فخر الاسلام ان حديث الشهود مشهور بجواز تخصيص الكتاب به اعني
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية فينزع به الايراد المعروف وهو لزوم الزيادة على الكتاب او تخصيصه بحبر الواحد وجواب آخر
وهو انه خص بنية الحرات فجاء تخصيصه بحبر الواحد ثانيا ولو عدل الى ان النص واصل كالمأذون كالمأذون بان الامر المخصوص بالتحريم ونحوها واعلم
ان مثل ما رجحتم اسد لضيق الخلاف في موضعين في الشهادة على ما ذكرنا وفي الاعلان واستدلوا بالكتاب في شبهة بالمتقول من قوله صلى الله عليه وسلم
في الحديث عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم اعلموا بالنكاح ورواه الترمذي وقال حسن غريب وبالمعقول هو ان حرام هذا الفعل يكون مترافضا يكون
بهر المتفق التهمة الذي يظهر من هذا النص في غير محل النزاع يظهر ذلك من اجوبتهم عن الاستدلال غير ذلك ان كلمتهم قاطبة فيه على القول بموجب الاعلان
وادعوا العمل بها باشتراط الاشهاد اذ به حصل الاعلان وكلام المصنف طريح قال لان الشرط لما كان لاظهار بغيره فبما هو طريق الظهور شرعا وذلك لشهادته الشاهدين
فان مع شهادتهما لا يبقى سواه قول الكرخي رد النكاح السرا لم يحضره شهود فاذا حضره واقفا عين قال وترك ما كان عند امرائه وشهد الثلاثة غير الخفي صحته
ذكرنا فالتحقيق انه لا خلاف في اشتراط الاعلان وانما الخلاف بعد ذلك في ان الاعلان المشترط بل يحصل بالاشهاد حتى لا يضر بعده توصيته للشهود بالكتابة
او لا يضر به الاعلان التوضيحية بالكتابة او لا يحصل بمجرد الاشهاد حتى يضر فقلنا نعم وقالوا لا بد لعل بدون الاشهاد لا يصح تخلف شرط اخر وهو الاشهاد
وعنه من لا يصح فالحاصل ان شرط الاشهاد يحصل في صفة الشرط الاخر فكل شهادة اعلان ولا ينكح كالمأذون بخبره صبيان اذ عبيد قوله لعدم الولاية

ولا يشترط العدالة حتى يتعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الامانة ولنا انه من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة وهذا لانه لما حرم الولاية على نفسه كسلامة لا يحترم على غيره لانه من جنس ولا يملك مقلدا فيصلم مقلدا فكذا استشهدوا والمحدث في القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا وانما الفاسق شقة الاداء بالنهي لتحريمه ولا يبايعة بقواته كما في شهادة العتيان واسن العاقرين قال وان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين جاز عند ابن حنيفة وابن يوسف وقال محمد وذو فر لا يجوز

يعني القاصرة وهي ولاية على نفسه لا التامة وهي نفاذ القول على الغير لان تلك محتاج اليها الاداء ليعمل لعدم صحة شهادة السبعي العبد ومجهون في باب النكاح وان لم يكن من شرط هذه الشهادة الاداء فاذ لم يكن ولاية على نفسه والشهادة فزعموا لم تكن شهادة وقد اجازت شهادات المحدث في القذف لولاية على والده والكتاب كالتن لا يتعقد لشهادتهم ولو حضر العبد والعسي للعقد مع غيره ممن تصح شهادته ثم عتق العبد وبلغ الصبي واجتج الى الاداء بحج الزكاح فشايد دون من كان معهما من العقد بحضوره جازت شهادتهما وان لم يكن صحة العقد كانت بحضورهما هذا ومنهيبا محذر فزعموا من شهادة العبد مطلقا واستبعد لغيره لانه لا كتاب ولا سنة والاجماع في ثقبها وحكي عن انس بن مالك قال علمت اصدار شهادة العبد واسد قال يقبلها على الامم يوم القيمة فكيف لا يقبل منها وتقبل شهادته على النبي صلى الله عليه وسلم في رواية الاخبار والذي ذكر من المعنى وهو ان الشهادة من باب الولاية ولولا لايه لما منع فانه لا تلازم عقلا بين تصديق مخرجي اخباره بما شاهده بعد كونه عبدا لغيره مملوكا للمنافع ولا شرعا لم لا يجوز ان يتبلى عبدا من عبادة الله بالرق فيقبل اخباره وكيف وليس لشهادته ان يكون الشاهد بمن يقبل ادائه ولا اجازة لغيره من الزميين ولا اذا اتمها ونائية ما لم ينج فيه انه لما لم يحل له ولاية على نفسه شرعا ولم يصح له تصرف التمتع بالجمادات في حق العقود ونحوها وكان حضوره كلا حضورا وما ذكره في السيرة حيث قال ولان النكاح ليفعل في محافل الرجال العتيان والعبيد لا يدعون في محافل الرجال فكان حضورهما كلا حضورا فاصلا اشتراط الشهادة انما هو الاظهار بالخطر والخطر في احضار محرم والعبيد والعتيان كذا اهل الذمة في الحكمة المسلمين كذا النفس منفرات عن الرجال فيشمل هذا الوجه نفى شهادة الكل وعلى اعتباره اولى ان نفى شهادة السكاري حال سكرهم وعرباتهم وان كانوا بحيث يذكرونها بعد الصحو وهذا الذي ازسرت قوله ولا تشترط العدالة حتى تتعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ان الشهادة من باب الكرامة حقيقة الى الرجوع الى الوجه الاول القابل انها شرطت ايضا اظهار الخطر وهو معنى الكرامة والفاسق من اهل الامانة فذاكره ولا تقليم للعقد باحضارهما فلهذا بقوله ولنا انه اى الفاسق من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا من شرطية وضع فيها المتقدم سهل من تحميلة من اقراني كما سلك بعض الشافعين فطال اى لما كان من اهل الولاية كان من اهل الشهادة فمذهبه وحوى ملازمته شرعية وقوله وهذا لانه لم يحرم الولاية على نفسه آرخ ملازمة اخرى لبيان المصلحة الاولى خيرا للمنع كالاولى فعلها ما بقوله لانه من جنسه اى لان الغير من جنس الفاسق ويحجز قلبه وفيه تقرير اخر لبعضهم ليعيد من اللغو وما حصل هذا ان احكامهم فزاد الجنس المتحدة بحسب الاصل فكل مسلم يتعلق به خطأ لا كالحكام ما يتعلق بمثلهم فلما لم يحرم الشارع الفاسق من الولاية نفسه علم انه لم يعتبر شرعا نفسه سالبا لاهلية الولاية مطلقا فجاز شهادتها على غيره لانه كونه نفسه الا ان يتوبها على غيره لا يتحقق الا برضاه وذلك بتولييه عليه انما استند وقد استولاه ورضي فيه ثبت ذلك القدر وهو صحة سماعه عليه كما يصح منه سماعه لاحد شرطي ما يعقده من المعاملات لنفسه من غيره ومجرد السماع بهما الشرطين فيجوز شهادته فيه اى سماعه اما الاداء فموقوف على فعل غير وهو اجازة القاضي وانت اذا تاملت هذا الوجه فظهر لك انه لم يرد على اقتضا تجوز كون الفاسق شاهدا فثبتت شهادته لعدم النافي والوجه السابق من ان اشتراط الشهادة لاظهار القليم العقيد وتعليم المحل الوارد به عليه فينبغي لان محرم احضار الفاسق ليس تنكيره وانما حق ان هذا الوجه انما ينبغي ما ذكرنا من احضار الفاسق حال سكرهم على ما ذكرنا من انما اخذت بحضرة سكرهم ليعقود كلام العاقرين جاز وان كان نوابيحي بناسونه او اصحوا وفيه الذي وما به انفا ما من كافي نفسه فاستقاوله مودة وخشمة فان احضاره للشهادة لا ينافيه الوجه المذكور فالحق صحة العقد بحضرة فاسق لاني حال فسقم والله اعلم قوله ولانه صلح مقلدا بالسكر للام وجه ثان ذكره المصنف رحمه الله في صحة شهادة الفاسق في النكاح وهو انه صلح مقلدا اى ساطانا وخليفة

لان السماع في النكاح شهادة ولا شهادة لكنا قولي المسلم فكأنه المسموع كلام المسلم ولما ان الشهادتين
 شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على محل ذي خطر لا على اعتبار وجود المهر او لا سيما في نشوئها في لزوم المال
 وهذا شاهدان على اختلاف ما اذا لم يسمعا كلام الزوج لان العقد يقع بكلاميهما والشهادة شرطت على العقد

فصاح مقلد افتح الام اي قاضيا وكذا شاذ ابالو او في نسخ وبالفارسي نسخ فعلى الاول هي ملازمة واحدة حاصلا لما صلب للولاية الكبرى التي هي عم فزا
 ونفعا صلب للصغرى التي هي اقل وهي القضاء والشهادة بطريق اولي بيان الاستثنائية المقدرة المستغنى عن اظهارها بالمعقولة لما قلنا والله على وضع المقدرة
 ان ثلثا غير الاربعية السابقين ومن بعدهم باحسان كعمر بن عبد العزيز فلما اخذوا من سبق مع عدم انكار السلف ولا يتم وصحح تعبيرهم القضاء وغيرهم
 وعلى الثاني ملازمان بين صلاحية الكبرى صلاحية الشهادة وصلاحية الشهادة والاول سبب للثاني في كل منهما فاعترضنا في ذكر في ادب القاضين ان الامر
 بالعكس حيث قال الاصح ولاية القاضي حتى يمتنع في النوني شرطا للشهادة واجيب بان قوله كذا شاذ اعطف على مقلد الكيسر اللام وان تحمل مصطوف غيره
 فغير من قولك جاز زيد وكره وعطف على زيد لا بكره وسببية عن ظاهرة ولا مانع فصح وفيه نظر اذ العطف بالشارع يقتضي ترتيب كل على قبله كما في جاز زيد فمركب
 فوضع في فتاوى النسخ القاضين ان يثبت على شاقوي بسبب العقد اذ كان شهادة الفاسق المعنى ان يفعل ذلك على ما بين في كتابا لقضاران شاذ الشرع قال
 وكذا لو كان يزوج في فظلمة لما ثبتت في فظلمة في وجها منه بغير محل القضيحة بطلان النكاح الاول يجوز اذا لم يسمع القاضي الكاتب ولا المکتوب لا ولا في هذا
 حصة الوجه على السابق ولا شبهة ولا ثبت في لو كذا في النكاح ثم قال الامام طه الدين لم ير عتقا لا يجوز الرجوع الى شافعي الذي يوجب في البين المضادة او المفعول افترض في مقتضى

لان السماع في النكاح شهادة ولا شهادة للكافر على المسلم لا سماع للكافر على المسلم كونه عدل في النتيجة الى التبريد فقال فصاح كانها المسموع كلام المسلم لان مراده من النتيجة
 نفي السماع المعبر لانفي حقيقة اذ انبغى الاعتبار بصدركا وجوده كعدمه فصح تشبيه السماع بعدمه على ما هو معنى قوله فصاح كانها المسموع كلام المسلم تمام هذا الدليل بذكر
 على ان صغرى لقياس منكم في خصوص هذه المادة لان المطلوب نفي الشهادة لنفي السماع المعبر فلان الشهادة مجرد والحدود كما يشبه حكمه القدر في قد
 ان من قال السعدى والاسيحي لم يتم ونفى القدر في غيره على اشتراط السماع ولانه المقصود ما يحسنه فلا يجوز للاصين على ما هو الاصح عن اشارة الساع
 ما قد سناه في الترتيب بالكتاب من لا يدر من سماع الشهود ما في الكتاب المشتمل على الخطبة بان تقره المرأة عليهم واسماهم العبارة بخبر بان تقول ان فلانا كبت
 الى خطبتي ثم تشهد بهم انها زوجة نفسها اما لو لم تزد على الثاني الا يصح على ما قد سناه في الفروع ولقد بعد عن الفقه وعن الكمية الشرعية من رادوا انهم
 ونص في فتاوى قاضيان على ان المسموع كلامهما ثم الشرطان يسمعا كلامهما مع الفهم اما الاول فذكر في روضة العلماء انه الاصح بان اخذ جماعة العلماء افتح
 اذ لو سمع احد الشهود ثم اعيد على الآخر فسمعه حده لم يكن الثابت على كل عقد سوى شاذ واحد عن اميوسف ان انحد الجاحل حاز استحسانا والا فلا ولا بد من
 سماعا معا واما الثاني فمن محره لو تزوجها بخضره يهدين لم يفهما لم يزوج وعنه ان يكنيا ان يعبرا سماعا معا جازوا الا فلا وحكي في فتاوى قاضيا خلافا فيه وجعل
 الظاهر عدم الجواز قوله لهما ان الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك اي ملكه عليها لوروده على محل ذي خطر وهو يقع اني ليست محمولة
 محمله من ثبات دم على جرد بقصرنا على نفسه لا استيفاء حاجاته منها وانه من جبال النعم هو معنى مناسب الاشراط احضار السامعين انقلا انهما التسليم هذا
 العقد يقع في محفل من الحافل فانه لا يشترط ان يكونا على مال عليه ووثاقه ان ملك المتعة مشتركة فاما ان اشترط الشهادة لصحة العقد ليس كذلك منها انتع
 بكل الام يتخير لوروده على اعتبار وجوب المهر لهما عليه لكونا شاهدين عليه اذ لا شهادة بشرط في لزوم المال فيما عدا من تقريرنا الشرع في فسخ
 ولا على اعتبار ملكها الا زواج المشترك لانه ثبتت بتمام الملك البضغ ولا يشترط للتزوج والاوجب لا الشهادة على شرارا لانه للوطي فان ملكه من تواج ملك
 رقبته اذ اكانت الشهادة لثبوت ملكه عليها كانا شاهدين عليها وهي مية فخير لزميتين فلزمه انهما خطرنا النسبة اليها شرعا ولها لو كانا زميتين حكم
 الشرع بعهده حتى لو اسلم بقي على الصحة بخلاف اذ لم يسمعا كلام الزوج لان الشهادة اشترطت في العقد بذلك المعنى والعقد يقوم بهما ولا بد من سماعهما

ومن امر رجل بان يزوج ابنته الصغيرة فزوجها والا بنظر شيئا من رجل واحد سواهما جاز النكاح لان الاب يجعل

مباشرة للجلس فيكون الوكيل صغيرا ومعبدا فينتج للزوج شاهد او ائتمان الاب خائفا من ان المجلس مختلف فلا يمكن

ان يجعل الامباشرة على هذا اذا زوج الاب ابنته البالغة بحضور شاهد واحد ان كانت حاضرة جاز وان كانت غائبة لا يجوز

هذا وتقبل شهادتهما عليها اذا انكرت لاهلية اذا اكره عند محمد لا يقبل الا ان يقول كان معنا مسلمان وعنه لا يقبل مطلقا الا بشا تافيه المسلم ولا يشهدون لغيره ولو اسلمت ثم ديا تقبل على كل منها عند حالان سماعها كلام المسلم مقبولا ومنع الاول بكفره وعند محمد لا تقبل لعدم صحة العقد الا اذا ائتمنا مسلمان عند العقد ولو كان بالشاهد ان ابنتها قبل عليها فقط او ابنته فعلية فقط او ابنتها فلا يقبل ان على واحد منهما لو كانا اعميين او اخرسين سيعين حيث يقع العقد بهما ولا ادلهما لعدم البصر والتكلم والعدوان على التفصيل فعده لا يقبلان عليها لا عليه وعده لا يقبلان عليه لا عدهما وعده لا يقبلان مطلقا اما الاتفاق فيثبت بشهادة الاولاد والاعداء كيف كانوا اما الاخران بان زوج الاب ابنته بشهادة ابنته فافكر الزوج وادعاء الاب والنت كبرية او المرأة فشهد الا يقبل ولو كان الزوج هو المدعي والمرأة منكورة او الاب قبلت هذا قول ابى يوسف وعند محمد تقبل وان كان المدعي الاب والمرأة ايضا والاصل ان كل شيء يدعيه الاب وشهادتهما فيه باطلة وان لم يكن فيه منفعة لثبته ابو عبد الله في يوسف بثبوت منفعة لثبوت كلاهما وقال محمد كل شيء للاب فيه منفعة حمدا او ادعى فشهادة ابنته باطلة وكذا كل شيء ولبيته ما يكون خصما فيه مثل البيع وقضائه ولم يستبرئ منه فادعى يقول منفعة ولو كانت له بنت صغيرة لا يقبل اتفاقا لانها للاب قال الحاكم ابو الفضل في تفسيره يريدان الشهادة تبطل في حال ادعاه من طريق التهمة وكذا في جود ولو وقعها لغيره فمضى دعوى انتفى وفسر في المبسوط حمدا بان المراد ان عند حمده ان كان الاخر جازا هذا الا يقبل لعدم الدعوى فاما اذا كان الاخر مدعيا فمقبولة وان كان الاب منفعة فيهما كما اذا شهدوا عليه ببيع اليها دعوى مائة بلف والمشتري يدعيه وهذا ان منفعة غير مطلوبة للاب ولا تمنع من قبول شهادتهما وكذا اذا قال لبعده ان كلكن فاني فانت حر فشهد ابنه فلان ابن ابائهما كلمة جازت عند محمد كان الاب جازا او مدعيا وعند ابى يوسف لا يجوز الا ان يكون جازا ولو زوج الرجل بنه ثم شهدت اختها عليها بالرضاع هي تنكر لا يقبل الا بالشهود على فعل نفسه مطلقا لا يقبل سوا ذلك ما هو فيه خصم ولا قرض ولا اقرار بالنكاح بحضرة الشهود وكان تزوجها بغير شهود واختفوا فيه والاصح فيها ان يحيا المهر منفعة كما حاشته كذا في الدرر والدرية وقد مناهما اذا اقر به ولم يكن بينهما كفا لا ينفقه لان قال الشهود جعلتها بذلك كفا فاعطاهم ينفقه لان النكاح ينفقه بالجس ثم قال قاضي خان من ومنه ان يكون الجواب على التفصيل ان اقر بعهده فاض لم يكن بينهما عقد لا يكون كفا فان اقرت انه زوجها وهو انما امراته يكون نكاحا وتضمن اقرارهما الا انهما بخلاف اقرارها باض فانه كذب وهو كما قال ابو حنيفة او قال لامرأة ليست لي امرأة ونوى به الطلاق يقع كانه قال لا لي والى طاعتك ولو قال لم اكن تزوجها ونوى الطلاق لا يقع لانه كذب محض انتهى ينفقه اذا لم نقل الشهود جعلتها بذلك كفا والحق في التفصيل وفي لقناني ثبت اقول انما الخطبة تزوجها الاب بحضور ثم قيل لا يصح وان قبل عن التبرع انسان لانه نكاح بغير شهود لان القوم كلهم خاضعون من تكلم ومن لا لان التعارف بكذا ان يتكلم واحد ويسكت الباقيون والى جانب لا ييسر شهادته وقيل يصح وجها صحيحا عليه الفتوى لانه لا ضرورة في جعل الكل خاطبا فيجعل التكلم نقدا والباقي شهود وقوله ومن امر رجل ان يزوج ابنته الصغيرة فزوجها والاب حاضر فحضر قبل واحد جاز النكاح وكذا اذا زوج الاب ابنته البانة بحضور رابع واحد او امرأتين ووكيل المرأة يحضر رابع امرأتين جاز النكاح ثم تقبل الشهادة للزوج اذا لم تقبل ابنته ما قبل يقول هذه زوجة هذا وانما رجع بحضور الواحد لان الوكيل في النكاح صغير وهو غير قبل عبارة لم نقل فاذا كان من يعبر عنه حاضر والعرض ان العبارة منقول اليه كان مباشرة لان النكاح العبارة منقول اليه وهو في المجلس وليس له مباشرة سوى هذا بخلاف ما اذا كان غائبا لان انتقال العبارة اليه حال عدم حضوره لا يصير به مباشرة لانه ما حوز في غيبته والحضور في غيبته لا يصح

فصل في بيان المحرمات قال لا يحل للرجل ان يتزوج بامه وبجداته من قبل الرجال والنساء لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم

رجوع الحق الى الوكيل ولذا الزوج وكيل السيد العبد كمنصور مع آخر الاصل لان العبد انما ينتقل الى مفيد الولاية وهو السيد وهو نائب قلم من بذل
التوجيه ان انزاله مباشرة حضوره جبري لا يتوقف على ثبوت الحاجة الى اعتباره فانما وقع ما اورده من انه تخلف غير محتاج اليه فان الاب يصلح شاهدا فلا حاجة الى
اعتباره مباشرة الا في المسئلة الاخرى في الكتاب وهو ما اذا زوج الاب بنته البالغ بحضرة واجل لانها لا تصلح شاهدة على نفسها فانزلت مباشرة ضرورة الصحيح ولو
اذن السيد بعده او منه في التزوج فقد بحضرة واحد مع السيد قيل لا يجوز لان انتقال السيد لانها وكيلان عنه والاصح الجواز بناء على منع كونها وكيلين لان الاذن
نكح الجرحهما فنصران بعده لانهما لا بطريق النيابة وما ذكر في مسئلة وكيل السيد يظهر ان ثبوت الصحة فيما اذا زوج السيد عبده او امته بحضرة بائع شاهد محلي
لظلال مباشرة السيد ليس فكما لا يجرى في التزوج مطلقا الاصح في مسئلة وكيله وكذا خالف في صحة المهر غنا في قال قال استاذي فيسار وايتان اي في
وكيل السيد والسيد قوله واذا اجاب الزوج النكاح فاما اصله او شرطه ففي اصله لو جحد الزوج فقامت بنيتة باء على قراره قبلت ولا يكون جموده طلعا
الا ترى ان الطلاق ينقص العدد وبارتفاع اصل النكاح لا ينقص واما انكار الشرط كالنكاح الشهادة فان كانت هي المنكحة بان قالت
تزوجني بلا شهود وقال الزوج يشهدون فان النكاح صحيح وان كان هو القائل فكذلك فرق بينهما لا قراره بالحكمة على نفسه فيكون كالفرقة
من قبله فلما انصف المهر ان كان قبل الدخول والا فكله ونفقة العدة وهذا بخلاف النكاح واصله لان القاضي كذبه في زعمه فلا يثبت زعمه معتبرا
ومنا ما كذبه في زعمه كتحج ولكن يرجح قولنا المعنى هو ان الشرط يقع وقد اتفقنا على الاصل والاتفاق على الاصل اتفاق على التبع فالمنكحة لا بعد
موافقة على الاصل كالراجح عنه فيبقى زعمه معتبرا في حق نفسه ولذا فرق بينهما وكذا لو قال تزوجتها وهي مستعدة او محسنة ثم سلمت او واختمتا
عندي او ولها زوج او امته بلا اذن لان هذه الموانع كلها في محل العقد والحال في حكم الشرط بخلاف ما لو ادعى احدهما ان النكاح كان في صيغة
بمباشرة لانه منكر لاصل النكاح معني واذا كان القول للمكره منهما فلا مهر لهما عليهن لم يكن دخل بها قبل البلوغ وان دخل بها فلا اقل
من المسمى ومهر المثل للدخول في نكاح موقوف وان كان الدخول بعد البلوغ فهو رضائي بذلك النكاح وبعد البلوغ لو اجاز العقد الذي
له قبله جاز التكميل من الدخول اجازة ولو كانت هي القابلة تزوجني وانا مستعدة وما بعدنا الى آخر الصور التي ذكرناها وهو يكره في امراته
لما قلنا في الشهادة والسد سحانه اعلم شاهد شهادته تزوجها اسس والآخر اليوم فهي باطلة فان النكاح وان كان قولها من شرطه ما يفعل
وهو كحضوره فكان كالافعال في الاختلاف واختلاف الشهود في المكان والزمان في الافعال يمنع القبول ولان كلاهما بعد حضرة واحدة لم يعلم
فصل في نكاح المحرمات المحلية الشرعية من شرط النكاح وانما افردها الشرط بفصل على عدة لكثرة شعبته وانتشار مسائله وانتقار محايمة الزمة
للنكاح شرعا باسباب الاول النسب فيحرم على الانسان فروعه وهم بنات ولاده وان سفلن واصولهم وهم امهات وامهات وابائهم وابائهم وان سفلن
وفروع البويه وان ينزلن فحرم بنات الاخوة والاخوات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وان ينزلن فروع اجداده وبنات سفلن وان ينزلن فحرم البنات
وتحل بنات العمات والاعمام والخاللات والاخوات لتساوي المصاهرة فيحرم بها فروع نسائه والدخول بهن من ان ينزلن وامهات الزوجات وجداتهن بعقد صحيح وان
علون ان لم يدخل الزوجات وتحرم موطوءة باية واحدة وان علوا ولو بنات والمعقوبات لم يعلين بعقد صحيح وموطوءات بنات وابناء اولاده وان سفلن ولو بنات
والمعقوبات لم يعلين بعقد صحيح والثالث الرضا فيحرم كالنسب في سياق تفصيله في كتاب الرضا ان شئنا الله تعالى والجميع بين المحرمات والاجنبات كاللذان
مع الحرمة السابقة عليهما الخامس حق الغير كالمكوث والمعتدة والحامل بنات النسب السادس عدم الدين السماوي كالجوسية والمشركة السابعة

اذلا هو الاصل لغة اوثبتت حرمتهم بالاجماع قال ولا يثبت ما لم تلونا ولا يثبت ولد وان سفلت
 للاجماع ولا يثبت ولا يثبت اخته ولا يثبت اخيه ولا يثبت ولده ولا يثبت له ولد وان سفلت
 هذه الآية وتدخل فيها العاتق المتفرقات والجماعات المتفرقات وبنات الاخوة المتفرقين لا يجمع في اسم عامة قال
 ولا يام امرأة التي دخل يانيتها ولم يدخل لقوله تعالى وانما كنسائكم غير قيد للدخول لا يثبت امرأته التي دخل بها الثبوت قبل الدخول
 الثاني ككتاب السيدات والسيدة عجم ما قوله اذ الام هي الاصل لغة قال السيد الثاني عنده ام الكتاب يثبت كراهة القرى لان الارض حرم
 من تحتها والامر بالمعروف والنهي عن المنكر يثبت حرمة الجارات بموضوع اللفظ وحقيقة لان الام على هذا من قبل المشكل قوله اوثبتت حرمتهم بالاجماع اي ان كل
 اطلاق الام على الاصل بطريق الحقيقة حتى لا يتناول النص الجارات والتحقيق ان الام مراد بالاصل على كل حال لان استعمل في حقيقة فظاهر والا فغير
 ان يحكم بآراءه مجازا فيدخل الجارات في عموم الجارات والمعرف لا رادة ذلك في النص الاجماع على حرمتهم لم يثبت عند المتأخرين لفظ البنت على الفرع حقيقة
 اقتصر في حرمة بنات الاولاد على الاجماع وظاهر بعض الشرح بثبوته حيث قال كذا الاستدلال في البنات فان بنت البنت تسمى بنتا حقيقة باعتبار ان البنت
 الفرع فيها ولها النص حقيقة مجازا عند البعض بقوله عند البعض يرد الاستدلال في حقيقة ومجازه عند العراقيين فانهم يجوزونه اذا كان في محليين
 ما استدلوا من التفرقة بينهن وبين مجاز عند الكل من الطرق في تحريم الجارات وبنات الاولاد دلالة النص المحرم للعاتق في الحالات وبنات الاخ والاخت فحق
 لان الاشتقاق منهن اولاد الجارات ومن ذلك في الثاني لان بنات الاولاد اقرب من بنات الاخوة فحرمان الاولاد يثبت المداحة تحكم البنت فلو كان
 فنفى القاضيه لهما من الرجل الحق بالام لا يجوز للرجل ان يزوجها لانه يسبيل من ان يكذب نفسه يدعيها فيثبت نسبها منه الثاني يحرم على الرجل منته من
 الزنى بصريح النص المذكور لا تنافي لغة والخطاب بما هو بالغة العربية ما لم يثبت نقل كلفظ الصلوة ونحوه فيصير مقولا لا شرعا قوله لا يجمع الاسم
 عامة اي الجبهة التي وضع للاسم مع اعتبارها فاسم الاخ مثلا وضع للاعتبار نسبتها الى اخرى بالمجاورة في صلب رحم فلا حسن ان يقال اعتبار حملها بما جلت
 من صلبه ارحم كمالا يقتصر على النعم وبهذه الجهة تم المتفرقات وكان حقيقة في الكل بالتواطؤ ويدخل في العاتق والحالات بنات الاجداد وان علوا لهن اخوات
 اباؤا علون وبنات الجارات وان علون لهن اخوات امهات عليات وفي بنات الاخ والاخت بنات من ان سفلت قوله لا يام امرأة التي دخل يانيتها ولم يدخل
 فاذا كان نكاح البنت صحيحا ما بالافساد فلا تحرم الام الا اذا وطئ بنتها ويدخل في ام امرأته جاراتها قوله من غير قيد الدخول عليه وابن عباس وعمر بن
 بن الخطاب رضي الله عنهما والجمهور واليه رجح ابن مسعود ورضي عنه علي بن ابي طالب في تفسيره المعطوف بصفة او حال كما في الآية فان من نسكك حال من الربايب لا يوجب
 تقييد المعطوف عليه لكن يجوز ولا يمتنع ولذا خالف فيه علي بن زيد بن ثابت رضي الله عنه واما ما يركب بها علما فجعل الدخول قيدا في حرمة امهات النساء وتبسم
 بنو النضر الى ومحمد بن شعاع ووجه البناء على ان الشرط والاستثناء اذا التقب كل ما منسوقه الضرف الى الكل وبيان ان كونه في الآية ليس طائلا صفة ولا
 بل هو وصف المعطوف عليه وصف المعطوف ثم يبطل جوازه في هذا الموضع باستلزامه كون الشيء الواحد معمول عاملين في ذلك ان النساء المضاف اليه امهات
 محفوظا لاضافة والجواب من بها فلو كان الموصول هو قوله الاتي دخلتم من صفة لهما لم ذلك هذا بناء على اعتبار الصفة هنا بمعنى الشرط والبطلة في كاشف بلزوم كون
 من مستعمل في معنيين تخالفين في اطلاق واحد وهو البيان بالنسبة الى النساء المضاف اليهن امهات والابتداء بالنسبة الى الربايب لانه المناسب فيها
 قال الشيخ سعد الدين في حواشيه وايضا قال ان الابدان معنى كل صادق على جميع معاني من فخر من التاويل والتشبيه قال نعم قد يستعمل في افعال شتى
 فيقول ايصال الابدان بالنساء لهن والدات وبالربايب لهن مولودات فيصح حمل من نسكك متعلقا بالامهات والربايب جميعا حال استنما وفائدة ايصال
 الامهات بالنساء بعد انضامها اليها في زيادة قيد الدخول لكن الاتفاق على حرمة امهات النساء بدخولاتهن وغير دخولات ياتي في هذا المعنى من هذا اجل
 متعلقا بالربايب فقط انتهى ويمكن ان يحمل حال من النساء المضاف اليهن امهات ومن الربايب لان قد يستلزم حمل حال من المضاف اليه انما جوزه من جملة منسوخ
 من كون المضافا للعمل في الحال وجزء المضاف اليه زاد لبعضهم شبهة في صحة حذفه الاستغناء عنه بالمضاف اليه نحوه قوله ايهم حقيقا

سواء كانت في حجره او في حجر غيره لان ذكر المحرم يخرج من العادة لا يخرج من الشبهة
ولهذا اكتفي في موضع الاحلال بنفي الدخول قال ولا بامراته ابنيه واجدادهم لقوله تعالى ولا تنكحوا
ما كنتم اباؤكم ولا باؤكم ابناؤكم ابناؤكم الذين من اصلابكم وذكر الاصلان
لاستفاضة اعتبار النسب لا محلال حليلة الابن من الرضاغة ولا بامه من الرضاغة ولا بامه
من الرضاغة لقوله تعالى واما نكحتكم اللائحة ارضعتكم واخوانكم من الرضاغة لقوله عليه السلام
يجوز من الرضاغة ما يجوز من النسب ولا يجوز بين اختين نكاحا ولا ملك يمين وطئا لقوله تعالى
وان تتحوا بين اختين ولقوله عليه السلام من كان يوم من يالله واليوم الآخر فلا يجتمعن بقاء في رخص اختين
قوله سواء كانت في حجره او في حجر غيره هو مذموم بالمجوز بشرطه على من يرضى به من سوادهم لان قوله جمهور لان قوله يخرج من العادة والغالب في الغالب
كون البنت مع الام عند زوج الام وهو المذموم بالاجتماع لولا لاد البنت الابنة عند انتفايه بدلالة اللفظ في غير محل النطق عند من يعتبر مفهوم المخالفة
وبالرجوع الى الاصل وهو الابنة عند من لا يعتبر المفهوم لان المخرج عنه الى التحريم مفيد بقيد فاذا انتفى القيد رجع الى الاصل لا بدالة اللفظ قوله
ولما لم يرد لم يعتبر قيد في المحرمه اكتفي في موضع نفي المحرمه بنفي الدخول بقوله تعالى فان لم يكونا دخلتم بين فلا جناح عليكم في شيء
الشيء بالذكر علنا انه المتعبد في ضافة المحرمه والاقتيل فان لم يكونا دخلتم بين وليس في جواركم او قال لم تكونا دخلتم بين وليس في جواركم
جرا على العادة في ضافة نفي الحكم الى شئ تمام العلة المركبة او احد جزئها الدار والامر وان صح اضافته الى شئ جزئها الميعين لكنه خلاف المستمر من الاستعمال
بما يدخل في المحرمه نبات الرمية والرييب وان سئل لان الاسم يشمل في خلاف لاصل الابناء والاباء لانه اسم خاص لمن قد اجاز الزوج بام زوجة الابن
ومقتضاها جواز الابن الزوج بام زوجة الاب وبنتها قوله ولا بامه ابنيه واجدادهم لقوله تعالى ولا تنكحوا ما كنتم اباؤكم من النساء اعلم ان امرة الاب والاباء
تخرج من عقد عليها والآية المذكورة استدلال بها المشايخ صاحب النهاية وغيره على ثبوت حرمة المصاهرة وبما زاد بناء على ارادة الوطئ بالنكاح فان
اريد من حرمة امرة الاب والجوارب انهما من ارادة الوطئ قصر عن قاعدة تمام الحكم المطلوب حيث قال ولا بامه ابنيه ونصدق امرة الاب بعقده
والالم بهذا الحكم في ذلك محل فانما يصح على اعتبار لفظ النكاح في لفظ الاباني سني مجازي يعم العقد والوطئ ولكن لا نظر في تعيينه ويحتاج الى دليل
يوجب اعتبارا في المجازي وليس كما ان تقول تثبت حرمة الوطئ بالآية والمعقود عليها بلا وطي بالاجماع لانه اذا كان الحكم الحرمة بمجرّد العقد واللفظ الدليل صالح
كان مراد منه بلا شبهة فان الاجماع تابع للنص والقياس عن احكام يكون ولو كان عن علم ضروري يخلق لم يثبت بذلك ان ذلك الحكم من كلام الشارع اذا
اختلف قوله لقوله تعالى وحلال بناكم انما كان عبرة الجارية من حلول الفرائض اصل ان تناوله الموطوءة بكليتين او شبهة او نكاحهم الكحل على الامام الحكم الثابت كما تخرج الرئي
ومن كثر الاباء على الامام ولا يتناول المعقود عليها الابن وبنته وان سفلوا قبل الوطئ للفرض منها بمجرّد العقد تحرم على الاباء وذلك باعتبار من المحل كسائر المحل وقام الدليل
على حرمة الفرض بها لابن ابني الاب بوجوه مستدركه في موضعه فوجب عقاره في اعم من المحل والمحل ثم يرد بالابناء الزوج غير حليلة الابن اسفل على الجدة لعلها في حكم تحريم حليلة
الابن من النسب تحريم طيلة الامن الرضاغة وذكر الاصل في الآية لاستفاضة حليلة المتبني وذكر بعضه فيه خلافا لما شافعي المتقول عنهم ان ذكر الاصل لا يحل حليلة المتبني
لا احتفال حليلة الابن من الرضاغة كمنها خلاف قوله ولا بامه من الرضاغة كل اذكر انما يحرم من اول الفصل ان هنا يحرم من الرضاغة حتى لو
امرة صبي حرم عليه وبجوز العشرة الذي نزل لبها من امرة ابنيه من الرضاغة ويحرم على زوج العشرة امرة هذا الصبي لانها امرة ابنيه من الرضاغة
ومستوفى ان شاء الله تعالى في كتاب الرضاغة قوله ولا يجتمع بين اختين نكاحا على عقد ولا ملك يمين وطئا وبان تبيين لنته اضافية والاصل بين نكاح
اختين ووطئها محلوكتين ولا فرق بين كونها اختين من النسب والرضاغة حتى قلنا لو كان له زوجتان رضيحان ارضعتها احبته فدر نكاحهما وعند
الشافعي يفسد نكاح الثانية فقط واستدل بقوله تعالى وان تتجوزوا بين الاختين الا ما قد سلف بناه على ان التحريم المذكور في الآية اضافية بواسطة الوطئ
الى الجميع وهو اعم من كون عقد او وطئا وعن عثمان رضي الله عنه وان لم يزوج فالاجماع والاجماع يرفع الخلاف السابق وانما يتم اذ لم يتعد بخلافه بل الظاهر بتقدير عدمه
فالمرجح التحريم عند المصاهرة والحديث الذي ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كان يوم من يالله واليوم الآخر لم يزوج وفي الباب احاديث كثيرة

فان تزوج اخت امه له قد وطئها صح النكاح لصحة من اهلها مضاعفا الى محله واذا جاز
لا يطأ الامه وان كان لم يطأ المنكوحه لان المنكوحه موطوءة حكما ولا يطأ المنكوحه للجماع الا
اذا حرم الموطوءة على نفسه بسبب من الاسباب فحينئذ يطأ المنكوحه لعدم التحريم وطئا ويطأ المنكوحه
ان لم يكن وطئ المنكوحه لعدم الجماع وطئا اذا الموقوفه ليست موطوءة حكما فان تزوج اختين
في عقدتين ولا يدعى اولى بينهما اولى فترق بينهما لان نكاح احدهما باطل بيقين ولا وجه
الى التعيين لعدم الاولوية ولا الى التنفيذ مع التحصيل لعدم الفائدة او للضرر فتعين التفرق

منها في التعيين عن ابي حنيفة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قال منها التحلل في حديثي في داود عن الترمذي عن ابي حنيفة في ان
سمع الضحاك بن فروز يحدث عن ابي حنيفة قال قلت لابي حنيفة في سئل في نكاح ختان قال طلق ايها شئت قال الترمذي حسن غير صحيح
البيهقي ابن جابر الغطاني داود واخرهما شئت قوله فان تزوج اخت امه قد وطئها صح النكاح خلافا للبعض المالكية وجه قوله ان المنكوحه
موطوءة حكما باعتبار انكاحها بما وطئها وطئها باطلا لا كالمعلمة لعدم جواز وطئ الامه وان لم يكن وطئ المنكوحه بزوج والجماع
وطئها حكما وقام ان حكم وطئ الامه السابق قائم حتى استحبت له لو اراد بهما ان يستبرأا وما قيل حاله صدر العقد لا يكون جامعا وطئها بل بعد تمام
فان ذلك حكم فيتحققه ليس يقع فان صدره من ابله مضاعفا الى محله وان كان ليس جميعا في نفسه لكنه يستأنز حث كان لكن هو حكمه وهو لازم باطل
شرعا ولزوم الباطل باطل للعقد باطل وقوي جدي صفحت كلامهم مواضع عللو المنع فيها بمنزلة وقديح بان هذا لازم سيده ازالته فليس لازما على
وجه اللزوم خلافا لغيره بالصحة ومنع من الوطئ بعد النكاح اذ ذاك قوله ولا يطأ الامه الحاصل انه لا يطأ واحدة منهما بعد العقد حتى يحرم الامه على نفسه
بسبب كبح الكل والبعض والهبة مع التسليم والاعتاق او بالكتابة والتزوج وعن ابي يوسف رده التحلل المنكوحه بالكتابة وعنه لو ملك جهاتيه ولا تحلل
المنكوحه حتى تحيض المنكوحه تحيض بعد وطئها الاحتمال كونها حاملا منه فعلى هذا الواضحة بعد الوطئ قبل التملك حلت المنكوحه بمجرد التملك جازيا لها
ثبوت الحرمة بالكتابة وهو المقصود ومن هنا قال الشافعي وما كانت امره تحلل المنكوحه قبل تحريم المرفوعة بسبب لان حرمة وطئها قد ثبتت بمجرد العقد
فلا حاجة الى شرط التحريم بسبب اخراجهما بان حكم الوطئ المرفوعة قائم حتى لو اراد بهما استحبت له ان يراى بافها الوطئ يكون جامعا وطئها حكما واطلاق
الآية يمتنع بذلك كلامهم وهو مصحح بما وعدها انكاحا اذا كان النكاح صحيحا بخلاف الفاسد الا اذا دخل بالمنكوحه فيتحريم الموطوءة لوجود الجمع
حقيقة لانه وطئ معتبر بتبرأت الاحكام عليه قوله لان المرفوعة ليست موطوءة حكما لان ملك اليمين لم يوضع للوطئ بخلاف النكاح ولهذا لا يثبت نسب
ولذا لا ابد عوة في حق لو اشترى اختين ليس له وطئها فان وطئ احدهما او وهبها او زوجها ثم ردت المبيعة او جهر في الهبة او طلق
المنكوحه او انقضت عدتها لم يحل وطئ واحد منهما حتى يحرم الاخرى بسبب كما كان او لا قوله فان تزوج اختين في عقدتين لا يدعى اولى بينهما الا
فرق بينه وبينها بالتفريق على حرمة الجمع وقيد بعقدتين اذ لو كانا في عقدة بطلت اقيانا وبعد علم الاولى اذ لو علم صح النكاح الاول وبطل الثاني
وله وطئ الاول الا ان يطأ الثانية فحرم الاولى الى انقضائه عدة الثانية كما لو وطئ اختا مرة بشبهة حيث تحرم امرته ما لم تنقض عدة ذات الشبهة
وفي الدراية عن الكمال لوزني باجاء الاختين لا يقرى الاخرى حتى تحيض الاخرى حيفه وهذا مشكل في المسألة اعلم قوله ولا وجه للتعيين لعدم الاولوية
طوبى بالفرق بين هذا اذا اطلق احدي نسائه بعينها ونسبها حيث يور باليعين والافراق الكل اجيب ما كان هناك لانها لان نكاحها كان
ميتقن الثبوت فلان يدعى نكاح من شار بعينه من نكاحها كان متيقنا ولم يثبت بها نكاح واحدة منها بعينها فعدواح متك كما لم تحقث ثبوت
قوله لا الى التنفيذ مع التحصيل اي تنفيذ نكاحها مع جعل المحل منها لانه تنفيذ الجمع بين الاختين وتنفيذ نكاح احدهما مع تنهية بان تنفيذ
الاحد الذات فيها عدم الفائدة وهو محل الاستيعاب اذ لا يقع الا في معينة ولا حل في المعينة او للضرر عليه الزامه النفقة وسائر الواجب مع عدم
حصول المقصود وعليها البصر ورعا سلفه لاذات يعمل في حق الوطئ ولا مطلقا ولا يفسد الاولوي لو وقع تعيينه لغير ما وصي الصحيح والثانية لو وقعها

ولهما نصف المهر لانه وجب للأولى منهما والغدمت الأولوية للجهل بالاولوية فيصرف اليهما
 وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما انها اولاد اصطلاح لجمالة المستقاة ولا يجمع بين المرأة
 وعمتها او خالتها وابنة اختها او ابنة اخها او ابنت خخالها له عليه السلام لانك المرأة على عمتها ولا
 على خالتها ولا على ابنة اخها ولا على ابنة اختها وهذا مشهور بجواز الزيادة على الكتاب بمثل
 ولا يجمع بين امرأتين لو كانتا عدهما رجلا لم يجز لهم ان يتزوج بالاحرى لان الجمع بينهما يقضي الى القطيعة

في الوطى المرام وفي هذا نظر اوله في الدنيا وهو ظاهر ولا في الآخرة لعدم قصد التعالف لاقدم ولو قال للضرربا ولو كان اولي لان كلامهما
 لازم للتنفيذ مع التجنيد فمتين التفرق والظاهر انه طلاق حتى ينقض من طلاق كل منطاطقة لو تزوجا بعد ذلك فان وقع قبل الدخول طلاق تيزوج انتباه
 شاعرا لاول بعده بها فيسئل باي واحدة منها شأ حتى تنقضي عدتها وان انقضت عدة احداهما دون الاخرى فلهما ما شئتا حتى تنقضي عدتها دون الاخرى
 يصير جامعا وان بعده باحدة لهما طلاق تيزوجا في الحال دون الاخرى فان عدتها تنقض من تزوج اختها قوله ولما نصت المهر للمسي لهما بانا على ان التفرق
 قبل الدخول من تساوى مهرها جنا وقد راسوا برهنه كل على انها سابقة او او عدتها فقط اما لو قالت لا ندرى السابقة من المهر فليس شيء فلو كان التفرق بعد الدخول
 وجب لكل منهما ما كانا بلا وفي النكاح الفاسد يقتضي بهر كامل وعقر كامل من يجب حمله على ما اذا تم للمسي لهما قد راو جنسا اذا اختلف فتعذر ايجاب عقر مبيت
 احدهما دوني بحالها فوات العقر من الاخرى لانه فرع الحكم بانها المبطوة في النكاح الفاسد هذا مع ان الفاسد ليس حكم الوطى فيه فاذا سمي فيه لعقر على الاقل من
 ومهر المثل ولو اختلفا جنسا قدر يقضيه لكل بزوج مهره وان لم يكن في العقد تسمية بنجب ستة واحدة لهما يدل نصف المهر وكل هذه الاحكام المذكورة
 بين الاثنين فانه من كل من لا يجوز جمعه من المهرام والتقييد المذكور بقوله وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما اى دعواها انها الاولى او بصيغة طلق
 بان يقول نصف المهر لينا عليه لا يعدو انما تصطح على اخذه ذكره المشايخ في تزويج بقول ابى يوسف انه لا شيء لهما بالجمالة المقضي لهما فوكما لو قال لاحد
 من اثنين عذرى البف لا يقتضي شيء لجمالة المقضي له وعن محمد ان عليه مهرهما كما لا ينبغي لهما فان لان الزوج اخرجهما من نكاح احد لهما بنجب مهر كامل وجوابه انه لا يفرق
 ايجاب القضاء بما تحقق عدم لزومه فان ايجاب كما حكم الموت او الدخول قوله ولا يجمع بين امرأة وعمتها او خالتها او ابنة اختها او ابنة اختها لغير راع
 الا ان يكون المبالغة في نفسه كيجب بخلاف ما في الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم لا نكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اختها ولا على ابنة
 اختها رواه مسلم وابوداود والترمذي والنسائي وذلك لا يفرق فانه لا يمتنع من نكاح المرأة على عمتها او خالتها منع القلب بجواز تخصيص المصاهرة والجمالة
 من نكاح ابنة الخالة والاخت عليها دون او خالتها على الابنة لزيادة كرمها على الابنة قال صلى الله عليه وسلم الخالة بمنزلة الام في الصحيحين ولو لم يمتنع من نكاح
 الامه على الخالة مع جواز القلب فكان التكرار لدفع توهم ذلك بخلاف المذكور في الكتاب فانه لم يذكره الا بلفظ الجمع فلا يجرى فيه ذلك لو لم يذكره بلفظ الجمع
 في الحديث الذي ورد بلفظ الجمع لم يرد فيه على قول الجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها انتهى في الصحيح قوله وهذا مشهور راعى الحديث المذكور
 ثابت في الصحيحين سلم وابن حبان رواه ابوداود والترمذي والنسائي وبلفظه المصدر الاول بالقبول من الصحابة والتابعين رواه الجمهور في تفسيرهم لو لم يرد
 وجبار وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابوسعيد الخدرى فيجوز الزيادة به على الكتاب يعني بالزيادة هنا تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء
 ذلك لكم الا الزيادة المصطح من تنقيح المطلق مع ان عموم المذكور مقصور بالمسكرة والجوسية وبناته من ارضاعه فلو كان من اخبار الاحاد جاز تخصيص
 ايضا غير مشروفت على كونه مشهورا والظاهر انه لا بد من اوجار الشهرة لان الحديث بوقفة النسخ لا التخصيص لان قوله تعالى ولا تكونوا المشركين فانسخ لعموم قوله
 والكم اذ لو تقدم لم نسخنا لانه فيلزم حل المشركات وهو مقتضى اوجار النسخ وحاصل خلاف الاصل بيان المبالغة انه يكون لسابق حرمة المشركات
 ثم نسخها بالعام وهو احل لكم ما وراء ذلك لم يوجب تقديرنا من اخر لان الثابت الا ان الزيادة قوله لا يجمع بين امرأتين لو كانت كل واحدة منها ذكر المهرام في قوله
 لا امرأتين بعد ذكر ذلك الفرع باصل كل يترج عليه هو وغيره كمنه الجمع بين عمتين وخالتين وذلك ان تيزوج كل من عمتين ام الاخرى فلو كان لكل منها بنت
 فيكون كل من البنيتين عمة الاخرى او تيزوج كل من عمتين بنت الاخرى فلو كان لهما بنتان وكل من البنيتين خالة الاخرى فيمتنع الجمع بينهما والدليل على اعتبار

والقربة المحرمة للنكاح محرمه للقطع ولو كانت المحرمية بينهما بسبب الرضاع مخم لما روينا من
 قبل ولا بأس بان يجمع بين امرأة وبنت زوج كان لهما من قبل لانه اقربة بينهما ولا رضاع وقال في الجوز
 لان ابنة الزوج لو قد رتھا ذكر لا يجوز له التزوج بامرأة ابیه قلنا امرأة الاب لوصور هذا كاجازله التزوج

بهذه الشرط ان يصور ذلك من كل جانب من زنا بامرأة حرمت عليها بنتها وقال الشاذلي لا يجوز ^{في} حرمه الرضا لا ينفق فلا قال ^{بالخط}

الاصل المذكور ما ثبت في الحديث برواية الطبراني وهو قوله فانهم اذا نكحوا فاعلموا ذلك بقطعهم ارحاكم وروى ابو داود في مراسله عن عيسى بن طلحة قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نكح المرأة على قرابتها خافه القطيعة فاجب تعدى الحكم المذكور وهو حرمت الجمع الى كل قرابة يفرض وصلها وهي ما تضمنه
 الاصل المذكور وبه ثبتت الحجة على الرواق وشان النبي على ما نقل عنه وداود الطاهري في اباحة الجمع بين غير الاختين قد روى في خصوص اب
 والاختين حديث عن حنيفة عن عمار بن عيسى عن سمرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كره ان يجمع بين ائمة والخاله وبين ائمتين
 والخاليتين وان تكلم في حنيف فالوجه قائم بغيره وهذا موبد قوله والقربة المحرمه للقطع هي بمقتضى آية المحرمات محرمه للقطع على اسم لها على ما في الجمع
 القطع فلا يحل وفي بعض النسخ محرمه للقطع على اسم المنعول في الثاني اى انما حرمت للقطع فانه عادة يقع الشا برين الزوجين فيقتضى الى القطيعة
 فلذلك حرمت تلك القربات لمخصوص عليهن في الآية اعني حرمت عليكم امهاتكم الى اخرها على الرجل وان كان في بعضها غير ذلك ايضا كما نفاك لا تحرام الزوا
 لامهات والعات والخالات بالانتماش فيمكن ادراجها في القطيعة ولا شك ان الجمع انفسى اليه لا كثرية المضارة بين النساء وان كانت حرمة الجمع اولى من حرمة الزوا
 قوله ولو كانت المحرمية بينهما اى بين امرأتين بسبب الرضا لا يحل الجمع لما روينا من قبل وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضا ما يحرم من نسب
 ولا يجوز ان يجمع بين الاختين من الرضا وامرأة واقتران لهما من الرضا لانها اعتما وامرأة وابنته اختها من الرضا لانها خالها من الرضا قوله
 لا قرابة بينهما ولا رضاع يعني ان الموجب لا اعتبار ذلك الاصل وهو حرمة الجمع بين امرأتين لو كانت كل منهما ذكرا حرم عليه الاخرى هو قيام القرابة المفترضة وصلها
 او الرضا المفترض وصل متعلقه واخره حتى لا يجوز ان يجمع بين اختين من الرضا او بنته او خاله او بنته او اخت من الرضا وكذا اكل محرمته
 بسبب الرضا وكلاهما متصف في الابدية وزوجه الاب فكان تحريم الجمع بينهما قولاً لا بدليل فانه اعني مسكته بجمع بين الابدية وزوجه ابها عا لفق عليه الآية
 الاربعة وقد جمع عبد الله بن جعفر بين زوجه على وبنته ولم يكر عليه احد من اهل زمانه وهم الصحابة والتابعون وهو دليل ظاهر على الجواز اخرجه
 الدارقطني عن قثم بن عيسى عن ابن عباس قال تزوج عبد الله بن جعفر بنت على وامرأة على بنهم وذكره النجاشي تعليقا قال يجمع عبد الله بن جعفر بين ابنته على وامرأة قطيعة
 صحته قال ابن سيرين كره الجمع بين زوجه ثم قال لا بأس به وقد منا قريسا انه لا بأس ان تزوج الرجل امرأة وتزوج ابنتها او بنتها لانه لا مانع وقد تزوج محمد بن الحنفية
 الرجل امرأة وزوج ابنته بنتا قوله ومن زنا بامرأة حرمت عليها امها وان علت فقد خل الجارات بنا على ما قرئ من الام هي الاصل لغة وابنتها وان شملت
 وكذا تحريم المنزلي بها على اباها الزاني واجدادها وان علما وابنائها وان شغلوا هذا اذا لم يفهموا الزاني فان انصافا لا تثبت هذه المحرمات لعدم تيقن كونه في النكاح
 الا اذا حبست وعلم كونه منه وعن ابي يوسف اكره له الام والبنت وقال محمد بن التبرجس لي ولكل الفرق بينه وبين امها وقد يقال اذا كان الممنوع بشهوة
 متشبه بها الا انه محرم بحسب القول بالتحريم اذا انصافا ان لم ينزل وان انزل فعلى الخلاف الا ترى وان انتشره او زنا وانتشاره كما في غيره والجواب ان العلة
 هو الوطى السبب للولد وبثوت المحرمات بالمس ليس الا لكونه سببا لهذا الوطى ولم يتحقق في صورة الانصاف ذلك ولم يتحقق كونه في القبل لا بد من كونها
 متشابهة حالا او ماضيا وعن ابي يوسف اذا وطى صغيرة لا تشق تثبت المحرمية قياسا على الجوز المشهور ولما ان العلة وطى سبب للولد وهو متصف في الصغير
 التي لا تشق بخلاف الكبيرة بجوارحه وتوقعه لارحامهم وذكرنا عليها السلام وكذا ان يقول الامكان القملي ثابت فيها والعاوى متصف عنها وتساويا لو تقيقتا
 على خلاف العادة لا تجوز ان الثبوت العاوى ولا يخرجها عن العادة عن النقي ولا يمتنع بالوطى في الدبر حرمة خلافا لما عمن لا وزاعى واحده وجهه ان العلة
 المذكور ويقولنا قال مالك في رواية واحده خلافا للشاذلي وما لك في اخرى وقولنا قول عمرو بن مسعود وابن عباس في الاصح وعمران بن حصين

ولنا ان الوصي سبب الجزئية بواسطة الولد حتى يضاف الى كل واحد منهما كذا فيصير اصولها وفروعها كاصول وفروع وكذلك على العكس لا يستلزم بالجزء العام الا في موضع الضرورة وهي الموطوءة والوطء المحقق مرجح سبب اولاده حيث لا خلاف

وابن وعائشة وجمهور التابعين كالبصري والشعبي والنخعي والاوزاعي وطائفة من عطاء ومجاهد وعطاء وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وحماد والشوري وسحق بن راهوية وتولدت منه بنتا بان زني بكروا مسندنا حتى ولدت بنتا حرمت عليه هذه البنت لانها بنت حقيقة وان لم ترته ولم تحب لفقتها عليه لم قصر امهاتها امهات اولاد لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فان المراد الولد الذي يترتب عليه احكام الشرع الا ان حكم الحرمة عارضة فيه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والمخوف من بائة بنت حقيقة لغة ولم يثبت نقل في اسم البنت والولد شرعا والاتفاق على حرمة الابن من الرق على امه فعملنا ان حكم الحرمة ما اعتبر فيه جبرته الحقيقية ثم هو الجاري على المعمود من الامتيا ط في امر الفرج وبحرمة البنت من الزني قال مالك في المشهور واحمر خلافا للشافعي وعلى هذا الخلاف اخته من الزني وبنت اخيه او اتبته منه بان زني ابوه او اخوه او اخته او ابنة فاولادها بنتا فانما تحرم على الاخ ولهم والمال والجدية وتولد ظاهرا من الكتاب قوله ولنا ان الوطى سبب الحرمة اعلم بان الدليل يتم بان يقال هو ووطى سبب للولد فيتعلق به التحريم قياسا على الوطى الحلال بناء على الفاء وصف الكل في المناط وهو يعتبره فكذا انشاء الفراق ونحن نبين لنا شرعا بان ووطى الالة المشتركة وجارية الابن والكتابة والظاهر منها وامة المجوسية والمناض والفساد ووطى المحرم والصامم كله حرام وثبتت به الحرمة المذكورة فنعلم ان المتعبر هو الاصل هو ذات الوطى من غير نظر لكونه حلالا او حراما واداره من قوله صلى الله عليه وسلم لا يحرم الحرام غير محرر على ظاهره ارايت لو بال او صلب غمرته فاقبل مملوكا لم يكن حراما مع انه يحرم استنما له فوجب كون المراد ان الحرام لا يحرم باعتبار كونه حراما مع سقوطه بموجبه اذا لم نقل بانبات الزني حرمة المصاهرة باعتبار كونه زنا بل باعتبار كونه وطرا بهذا الوجه الحديث لكن حديث ابن عباس ان نصف النصفين بن عبد الرحمن لوقاصي على ما طعن فيه يحيى بن معين بالذبح قال البخاري والنسائي وابوداؤد وليس بشي وذكره عبد الرحمن بن ابن عمر ثم قال في اسناده اسحق بن ابي فرقة وهو متروك وحديث عائشة نصف بانه من كلام بعض قضاة العراق قاله الامام احمد وقيل من كلام ابن عباس في رواية كبار الصحابة وقد استدلل بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح ابائكم من النساء على ان المراد بالنكاح الوطى اما لانه حقيقة اللغوية او مجازية يجب حمل عليه بقرينة قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وانما الفاحشة الوطى لانفسه لعق ويكن منع هذا بل نفس لفظ الذي وصفه الشارح لاستباحت الفرج اذا ذكر لاستباحته ما حرم الله من منكرات الاباء اى المصاهرة وعلم انهم لم يسموا جعل الله فيهم قسما وقد مثلنا اعتبارا بالاية ودليلا على تحريم المصاهرة عليها للاب وقد روى اصحابنا احاديث فيها قال رجل لرسول الله اني نيت باعرة في الجاهلية افلكني ابنتها قال لا اري ذلك ولا يصح ان تنكح امراة تطلق من ابنتها على ما تطلع عليه منها وهو منقطع وفيه بوبكر بن عبد الرحمن بن ابنة حكيم ومن طريق ابن وهب عن ابى يوسف عن ابن جريح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في الذي يترجع المسرة انه فيمير لا يتردد على آبتما وهو منسل ومنقطع الا ان هذا لا يفتق عندنا اذا كانت الرجال نفقات فالحاصل ان المنقولات تحافات وقوله فتمت فلا تنكح بالخطبة منقطع فان النفقة ليست التحريم من حيث هو تحريم لانه تضييق وهذا التسع الخ لرسول الله صلى الله عليه وسلم من المصاهرة بل من حيث هو ترتيب على المصاهرة حقيقة النفقة هي المصاهرة لانها هي التي تقيس لاجبني قريبا عضدا وساعدا يترها اهلك ولا مصاهرة بالزنا فالصهر زوج البنت مثلا لا من زني بنت الانسان فانما تعنى الصهرية وفادتها ايضا اذ الانسان يفر عن الزني ببنته فلا يتعرف به بل ليأويه فانما تستغنى به فالمرجع القياس قد بينا فيه الفاء وصف زايه على كونه وطرا وظهرا حديث الجزئية واخانة الولد في كل منها كذا لا يحتاج اليه في تمام الدليل الا ان الشيخ زه ذكره ببيان حكمه العلة يعني ان الحكم في وجوب الحرمة بهذا الوطى كونه سببا للجزئية بواسطة الولد المضاف الى كل منها كذا ومجان الفصل فلما بين اختلافنا ولا يخفى ان الاحتياط

ومن مستند امر الالبشوة حرمت عليه اهلها وابنتها

الاحتجاج بتحقيقه الى الولد والام ثبتت الحرمة بوطى غير معلق او الواقع خلافه فنقضت جزوه والاستمتاع بالمهر حرام لقوله صلى الله عليه وسلم انكاح اليد باعون لان في موضع الضرورة ربي المنكوحه والا استلزم البقاء عنه تزوجا عظيما فيبقى عنه الاموال النساء اذا تضمنت جزوه صارت امهات كما صارت بناتنا كبناتنا فيجوز من عليه كما حرم امهاته وبناته حقيقة ونقول هو لا وجه ان بالانفصال لا تنقطع النسبة الجزئية وهي المداور وعند عدم العلوق خاتمة ما يلزم كون المظنة خاتمة عن الحكمه وذلك لا يمنع التعديل كالمالك لم يرد قوله ومن ستمه امرأة بشهوة اي بدون حامل وبما كل قيق ييسب حرارة البدن الى اليد وقيل المداور وجود الحمل في مس الشعر واثبات ونقل فيه خلاف المشايخ ومسه امرأة كذلك ويشترط كونها مشتهاة حالاً او ما ضيا فلو مس عجزاً بشهوة او باجماعا ثبتت الحرمة وكذا اذا كانت صغيرة تشق قال ابن الفضل ثبتت مشتهاة من غير تفصيل ثبتت خمساً وبناتها لا تفصيل ثبتت ثمان سبع اوست ان كانت علة كانت مشتهاة والا فلا كذلك في لذكر حتى لو جامع ابن اربع سنين وجداً بديه لا ثبتت حرمة المصاهرة وهذا ما وعدنا من قريب لا فرق في ثبوت الحرمة بالمس بين كون عامه او ناسياً او مكرهاً او غيباً حتى لو ايقظ زرعاً بقلبيها معها فوصلت يدها اليه منها فصح أنها بشهوة وهي ممن تشق نظير انها امهات حرمت عليه الام حرمة مودة وكما ان تصورنا من جانبها بان التظن هي كذلك فحرمت بها منه وقوله البشوة في موضع الحال فيفيد اشترط الشهوة حال المس فلو مس ثمره بشهوة ثم تشق عن ذلك المس لا تحرم طرية ما ذكر في حد الشهوة من ان الصحيح ان تشق الا لا تزور انتشاراً هو قول السرخسي ره وشيخ الاسلام وكثير من المشايخ لم يشترطوا سوى ان يميل قلبه ويشقى جامعاً وخرج عليه بالوانتشار فطلب امرته فاولج بين فخري بنتها اختار لا يحرم عليه الام بالمزواج الانتشار ثم هذا المحدث في حق الشاب بالاشيخ والعين فحدهما تحرك قلبه او زيادة تحركه ان كان متحركاً لا مجرد ميلان النفس فانه يوجد فين الاشوة له اصلاً كالشيخ الفاني والمراقبي كالبان حتى لو مس واقرانه بشهوة ثبتت الحرمة عليه وكان ابن سنان لا يفتي بالحرمه على بغيره لانه لا يعتبر التحرك الا لا ثم وجود الشهوة من احدهما كاف ولم يجدوا والمحدث لم يفرق بين الحرمة واقوله تحرك القلب على وجه يشوش الخاطر بذا وثبوت الحرمة بمسها مشروط بان يصدقها اذ يقع في الكبراية فصدقها وعلى هذا ينبغي ان يقال في مسها بالام لا تحرم على امرته ابنته الا ان يصدقها او يغلب على ظنها صدق ثم رايت عن ابي يوسف انه ذكر في الامالي ما يفيد ذلك قال مرة قبلت ابن زوجا وقالت كان عن بشوة ان كذبها الزوج لا يفرق بينهما ولو صدقها وقت الفقرة ووجب نصف المهر ان كان قبل الدخول يرجع به على الاب ان ثبت النساد ولو وطئها الابن حتى وقعت الفقرة ووجب نصف المهر لا يرجع على الابن لانه وجب الكذب الوطئ فلا يجب المهر وتقبل الشهادة على الاقران بالمس والتقبيل بشهوة ولو اقر بالتقبيل انكر الشهوة ولم يكن انتشاراً في سبوع الاصل والمنتهى يصدق رني بمجموع السوازل لا يصدق قبلها على الفم قال صاحب الخلاصة وبه كان يفتي الامام خالي وقال القاضي الامام يصدق في جميع المواضع حتى اتيته اقبتي في المرأة اذا اخذت ذكر الخلق في الخصومة فقالت كان عن غير شهوة انها تصدق انتهى ولا اشكال في هذا فان وقوعه في حالة الخصومة ظاهر في عدم الشهوة بخلافه اذا قبلها منتشرة فانه لا يصدق في دعوى عدم الشهوة والحاصل انه اذا اقر بالنظر وانكر الشهوة صدق بلا خلاف وفي المباشرة اذا قال ان الشهوة لا يصدق بلا خلاف فيما اعلم في التقبيل انكر الشهوة اختلف فيه قيل يصدق لانه لا يكون عن شهوة غالباً الا ان يظهر خلافه بالانتشار ونحوه وقيل يقبل وقيل بالتقصيا بين كونه على الرأس والجنبه والخد فيصدق او على الفم فلا ولا رجحان هذا الا ان المحدث ابي الحاقه بالفم ويحمل ما في الجامع في باب قبول ما يقام عليه البينة ان هذا المدعي تزوج امها او قبلها او لمسا بشهوة على ان قوله بشهوة قيد في المس والقيلة بنار على ارادة القبلة على الفم ونحوه وفي اللس

حتى تنقضي عدتها وقال الشافعي رحمه الله ان كانت العدة عن طلاق بائن او ثلث يجوز ان تقطع النكاح بالكلية اعلمه للقاطع ولهذا الوطير ما مع العلم بالحسرت متعيب الحدة ولنا ان نكاح الاول قائم لبناء الحكام كالنفقة والمنع والفراش والقاطع تأخر عمله ولهذا بقى القيد والحدة لا يجب على امارة كتاب الطلاق وعلى عبارة كتاب الحدة ويجب لان الملك قد زال في حق الحل فيتحقق الزنا ولم يرتفع في حق ما ذكرنا فيصير جامعا

رجوع زيد من عن هذا القول وكذا ذكره الطحاوي رحمه الله ان مروان شاور الصحابة في هذا والتقوا على التفرق بينهما وخالفهم زيد ثم رجع الى قوامه وقال صبيدة ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء كاجتماعهم على تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت والمخالفة على ما روي قبل الطهر من كل الزرع تتجاوز اصلان الطلاق الرجعي بالعدة فقياس البائن على الثاني بجامع القطع النكاح احوال القاطع وهو الطلاق البائن يدل على القاطع انه لو طيسا عالميا بالحرمة حدودنا على الاول بجامع قياس النكاح ببار على منع القاطع بالكلية وهذا لا ينعى معنى قولنا النكاح قائم حال قيام العشرة الزوجية ففصلنا عن حاله وقوع الطلاق الرجعي لقيام احكامه الا ان لفظة تزوجت وزوجت تولا تاجرا والقتامة بقيامه بعده ليس الا قيام حكمه الرجوع الى الاختصاص استثناءا وامساكا وقد بقي الامساك والفراش في حق ثبوت النسب حال قيام عدة البائن ففي النكاح من وجوه واذا كان قائما من وجه حرمت تزوج اختها او رجع سواها من وجه فحرم مطلقا لما قاله بالرجعي او بما لا يحصى من الاصول التي اجمع فيها تحريمها وباقية مع وجوب الاضياف في امر الفروج ونحو ذلك في عدة الاخت والاذن الفصل لما منع من الجمع بين الاثنين فانه على فيه بالكلية وهي هنا اظهر والزم فان مواصلة اختها في حال حبسها بلا استماع اعيط لها من مواصلة ما مع مشاركتها في المنفعة والفرع المستدل به على القطع بالكلية ممنوع فان الحدة لا يجب على امارة كتاب الطلاق حيث قال فيه معتدة عن طلاق ثلث جات بولده الاكثر من سنتين من يوم طلقها زوجه لم يكن الولد للزوج اذا انكره فقيده دليل على انه لو ادى عن نسب ثبت ويستلزم ان لو طلق في عدة الثلث ليس باستعقبا لوجوب الحدة الا لم يثبت نسبة فكان ذلك وايت في عدم الحدة وان سلم كما في عبارة كتاب الحدة وفاتية ما يفيد القطع الحان بالكلية وقد قلنا به على ما سميته وانما قلنا اثر النكاح قائم من وجوه تحريم الاخت من وجوه تحريم مطلقا وفي الحديث يجوز نكاح الاخت في عدة الاخت يودي الى جمع ما في رحم اختين يجوز العلوق بعد النكاح وثبت في المعتدة السنين وهو ممتنع بالحديث انتهى يعني قوله صلى الله عليه وسلم من كان يوم من باسده واليوم الآخر فلا يجتمع ما في رحم اختين ومثله لو علققت المعلقة قبل الطلاق ثم دخل باختها بعده يلزم ما ذكر ايضا فروع الاول اذا خبر المطلق عن المطلقة انها اخته ان عدتها انقضت فاما تحتمل المدة او لا لا يصح نكاحا اختها في الثاني لانه لا يقبل قولنا ولا قوله الا ان يفسره بما هو محتمل من استقامت طريقتي مستبين الخلق وفي الاول يصح نكاح اختها سواء سكنت المخبر عنها وصدقة او كذبته او كانت غائبة وقال في هذا كذبته لا يصح نكاح اختها لانها ابنته وقد قبل مكذوبها حتى استمرت نفقتها وثبت نسب ولدها وانتبه ومن ضرورة ثبوت النسب والنفقة القول لقيام العدة وهو يستلزم بطلان النكاح ولنا انه اخبر عن امر من بنى بينه وبين الله تعالى هو عمل فوجب قبوله في الحال وتكذيبها لا ينفع الا في حقها فقلنا به قادم النفقة بخلاف نكاح الاخت لاحق لما فيه لا يقبل فيه فلا يقبل فيه ولا يستلزم الحكم بالنفقة الحكم شرعا بقيام العدة والفراش كالاختين المملوكتين بخلاف ما اذا ولدت فان من ضرورة القضاء نسبة الحكم باستناد العلوق فيحقق بذبته ثم قال في الاصل هنا ان بات لم تره وكان الميراث للآخرى وذكر في كتاب الطلاق الميراث للاولى ودون الاخرى ولكن وضع المسئلة فيما اذا كان مرضيا طين قال اخبرني ان عدتها انقضت وكذبته وانما يتحقق اختلاف الروايات في حكم الميراث اذا كان الطلاق رجعيا فاما البائن وهو في صحة الميراث للاولى وان لم يخبر الزوج بها وفي كتاب الطلاق لما وضع المسئلة في المرض وكان قد علق حقا بما لم يقبل قوله في ابطال حقا بما في مقبلا ومنها وصفا في الصحيح ولا حان لها في ما ذكرنا قوله مقبولا في البطلان لربما يوضح ان يقبل ذلك اخبرنا الواقع صوابا فكلما باننا في صحة الميراث لما ولو باننا في مرضه كان لها الميراث وقيل هذا قول ابي حنيفة لان عندنا يجوز جعل الرجعي بائنا خلافا لما روي كان الميراث للاولى فلا ميراث

ولا يتزوج المولى أهله ولا المرأة عبدها لان النكاح ما شرع الا من غير اشهرات مشتركة بين المتناكحين
 والملوكية تنافي المالكية فيمنع وقوع التزويج على الشركة ويجوز تزويج الكتابات لقوله تعالى
 والمحصات من الذين اتوا الكتاب اي العتائق ولا فرق بين الكتابية الحرة والامة على ما نبه الله

للتأني الثاني لو اعتق ام ولد لم يحل له تزويج اختها حتى تنقضي عدها ويحل ليحسبها عنه وعن ما تحل للاخت ايضا قيسا على ما في تزويج الاثر
 ولان حقيقة الملك لما تمت فكيف بالعدة وانما هي اشره وابو حنيفة لم يفرق بضع الفرائش قبل التتق وقوته بعده الا ترى انه كان يمكن تزويجها قبله
 لاجل فطرته حتى تنقضي فطرته اختها بعد التتق كان يستلحق النسب لذي اختين فزمان واحد وهو لا يجوز هذا منقوض في الاربع سواء باثباته او بوجوبه
 فزنى النفس الثالث لزويج الميراث اذا حقت بدار الحرب تزويج اختها قبل انقضائها كما اذا ماتت لانه لا عدة عليها من لمسلم لتباين فان عادت مسلمة فما بعد
 تزويج الاخت وقبله في الاول لا يفسد نكاح الاخت لعدم عده والعدة وعنه ابى يوسف لقوله والعدة وفي ابطال نكاح ختها بعد روايتنا في الثاني لذلك عند ابى حنيفة
 لان العدة بعد سقوطها لا تعود بلا سبب جديد وعنه ابى اليس لم تزوج الاخت وعدها مسلمة يصير شرعا في تمامها كالغيبه الا يرى انه ليعاد اليها ما لها منقوض معتدة قوله
 ولا تزوج المولى امته ولو نكح بعضهما ولا المرأة عبدا وان لم يملك سوى سهم واحد منه وقد حكى في شرح الكنز الاجماع على بطلانه وحكى غيره فيه خلاف الظاهر
 قوله لان النكاح ما شرع الا من اشهرات مشتركة بين المتناكحين اي في الملك عنها ما يخص هي يملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع من المنزل الاباؤن ومنها
 ما يخص هو يملكه كوجوب التكين في القرائن المنزل والتحصن عن غيره ومنها ما يكون الملك في كل منها مشتركا كالاستمتاع بحجامة وسبابة واسأل الحق
 الاضافه والملوكية تنافي المالكية فقد نافذت لازم عقد النكاح ومناف الا لازم مناف للملزم ولا وجودا فانما بعد هذا التقرير للسؤال القائل
 يجوز كونها مملوكة من وجه الرق مائة من جهة النكاح لان الفرض ان لازم النكاح ملك كل واحد لما ذكرنا من ملك الامور على المانوس الرق بمنع
 من غير النفقة فنافاه ولو اشترت زوجها او شيارته فسد النكاح وليسقط المهر كما لو دائن عبدا ثم اشتراه سقط الدين لانه لا يثبت للمولى على عبده دين
 ويجوز تزويج الكتابات والاولى ان لا يفعل الا بالكل ويحتمل الاضرورة وذكره الكتابية الحرة اجماعا لا تفصح باب النفقة من المكان التعلق المستعجل
 لتمام مهناني دار الحرب وتعرض الولد على التحاق باخلاق اهل الكفر وعلى الرق بان لسي وهي جلي فيولد رقيقا وان كان مسلما والكتابي من التبريد
 ويوسن بكتاب والسامة من اليهود وامان من زبور داود وحف ابراهيم وسيت نعم اهل كتاب تحمل نكاحهم عندنا نعم قال في المستصفى قالوا هذا يعني اهل اذالم
 يتقده المسيح اما اذا اعتقده فلا في مسوط شيخ الاسلام ويحب ان لا ياكلوا في اهل الكتاب واعتقده وان المسيح انه وان غير اكله ولا يزوجوا نسائهم
 وقل عليه الفتوى ولكن بالنظر الى الدلائل يبنى ان يجوز الاكل والتزويج انتهى وهو موافق لما في رضاء مسبوط شمس الائمة في ذبيحة النصراني حلال مطلقا
 سواء قال بثلاث ثمانية او لا وهو موافق لاطلاق ما في الكتاب هنا والدليل وهو قوله تعالى والمحصات من الذين اتوا الكتاب من قبلهم فانه بالانفاضة
 عن تفسير ابن عمر بالمسلمات ولذلك نسخ ابن عمر من تزويج الكتابية مطلقا لانه راجع الى اشركة قال تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى
 المسيح ابن الله الى ان قال سبحانه وتعالى على اشركون قلنا وقد قيل ان القائل بذلك طائفتان من اليهود والنصارى انفسوا الاكلهم وهو وديارنا
 يضرون بالتزويج عن ذلك والتوحيد واما النصارى فلم يراهم يصحح بالانبة فجمعهم اليه لكن هذا يجب نصرة المذهب المفصل في اهل الكتاب فاما من اطلق حكمهم
 فيقول مطلق لفظ المشرك اذا ذكر في لسان الشارع لا ينصرف الى اهل الكتاب وان صح لغة في طائفة بل طوائف واطلق لفظ المشرك اعني يشركون
 على فعلهم كما ان من راي ليله من المسلمين فلم يعمل الا لاجل زيد يصح في حقه انه مشرك لغة ولا يتبادر عند اطلاق الشارع لفظ المشرك ارادته لما عهد من
 ارادته بمن عبده من الايدى اتباع بني وكتاب ولذلك عطفهم عليه في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين فكيف ينص
 على فعلهم بقوله تعالى والمحصات من الذين اتوا الكتاب من قبلهم اي العتائق من تفسير المحصات بالمسلمات يقتضي المعنى اهل كالم المسلمات

من الذين

ولا يجوز ترجيح الجوسيات لقوله عليه السلام سبواهم سنة اهل الكتاب غيرنا كحسبنا
ولا اكل ذبا ثم قال ولا الوثنيات لقوله تعالى ولا تشككوا في نعم الله حتى تؤمن

من الذين ادعوا الكتاب من قبلهم فان كن قد افترض ظلاله اذ لا تصور الخطاب بكل الاموات المتطابقين الاحياء وان كن احيا ودخلن في دين
سيدنا وبنينا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالجرح معلوم من حكم المسلمين بالضرورة من الدين بل ويدخل في المحضات المتطويف عليه
قوله والمحضات من المومنات ثم لم يصر المعنى فيه والمسلمات من المومنات وهو بعيد في عرف ستم الله تعالى في تفسيره بالعقائف ثم المراد من ذكره بعث الانسا
على التخييل لظنهم الا يرى ان الدعوى ليست شرطا في المومنات اتفاقا وان لم يدخل فهو عين الدليل حيث ارجح الكتابيات الباقيات على ملتهن لو سلمن في سنة
اعني ولا تنكحوا المشركات نسخت في حق اهل الكتاب المشركين وغيرهم بآية المائدة وبقي من سواهم تحت المنع ذكره جماعة من اهل التفسير لان سورة المائدة
كلها لم ينسخ منها شيء قط على ان تفسير المحضات بالمسلمات ليس من اللغة بل هو تفسير ارادة لافعية ويدل على التحايز بخرج بعض الصحابة منهم وخطبة بعضهم
فمن المتزوجين حذيفة وطلحة وكعب بن مالك وخطب عمر رضي الله عنه فاعادوا لطلحة يا امير المؤمنين وانما كان غصبه خطاة الكافرة وخوف الغلبة على الولد لان في
صفحة الزم لانه وسئل قول مالك ثم يصير لشرب الخمر وهو يقبل ويضاجع الاعداء محل لا تشرى الى قوله انطلق يا امير المؤمنين لم ينكر عليهم ذلك وهو ولا
ولو لم يصح لم يتصور طلاق حقيقة ولا وقف الى زوجه وخطبة الميرة بمنزلة النعم بن المندرك كانت تنصرت ودير باق الى اليوم نظام الكوفة
وكانت قد عمت فابت وقالت اى رغبة تشيخ اخور في عجز عيسا ولكن اردت ان تفتخر بكما هي تقول تزوجت بنت النعم بن المندرك قال صدقت ونشأ
يعقول س ادركت ما شئت ففشي خاليا به فذكر يابنة النعمان به ففقد ردود على الميرة فبينه ان المملوك وكية الاذنان في ابائت وكانت بعد ذلك تذل
عليه فيكرها ويسا لها من حالها ففعلت س فبيننا نسوس الناس الا امرنا باننا نحن فيهم سوتة متخلف في فاف لذيلا لا يدوم لغيرها بقلب رات بنا وتصرف قولها
تخلف اى تسقم والمخلف النادم فاذا كان الامر على ما قررناه فلا حرج ان ذهب عامة الخصم الى التفسير المحضات بالعقائف ثم ليست العقبة
بشرط بل هو العادة اولها ان لا يتزوجوا غير من كانا اشبه اليه انما والائمة الاربعة على حل الكتابية المحررة واما الائمة الكتابية فلكل عندنا وسياتي بها
فيها قول ولا يجوز ترجيح الجوسيات عليه الاربعة ونقل الجواز عن داود وابي ثور وبقية سح في تفسيره عن علي رضي الله عنه على انهم من اهل الكتاب فواجب حكمهم
ولم ينكر عليه فاسمى بكتبهم ففسوه وليس هذا الكلام شئ لا نافعني بالجوس عبدة الاثبات كما انهم كان لهم كتاب ولا لا اتركه فان الحاصل انهم الان اخذوا التفسير
وبهذا يتفق عن منع كونهم من اهل الكتاب بانهم خالف قوله تعالى انما انزل الكتاب على ما اتفق من قبلنا من غير تعقيب كما وعدهم الجوس بغير تعقيب انهم لم يلقوا
وتقدير التسليم في الرق والنسيان انهم جواسع كونهم من اهل كتاب يدل على اخر اجهم الحديث المذكور وهو ما اخرجه عبد الرزاق وابن ابى شيبة عن قيس بن مسلم
عن الحسن بن محمد بن علي بن ابى النضر صلى الله عليه وسلم كتب الى جوس بهجر يرض عليهم الاسلام فمن اسلم قبل منه ومن لم يسلم ضربت عليه الجزية غيرنا كحسبنا ثم ولا
اكنى وبايعهم قال ابن القطان هو مرسل مع ارساله في قيس بن مسلم وهو ابن الربيع وقد اختلف فيه وهو من حفظه بالقضاء ورواه ابن سعد في الطبقات
من طريق ليس فيها عن عبد الله بن عمر بن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى جوس بهجر الى ان قال بان تلك النساء هم لا يكرن بايعهم ومنه سنة
وروى مالك في موطاه عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عمر بن الخطاب ذكر الجوس فقال ما ادرى ما صنع في امرهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول سواهم سنة اهل الكتاب انتهى وسياتي باي يافيه من الكلام في باب الجزية ان شاء الله تعالى قوله ولا الوثنيات وهي بالاجماع والنس
وتدخل في الاوثان عبدة الشمس والنجوم والصور التي استعملوها والمعلقة والراذلة والباطنية والاباحية وفي شرح الوخير وكل نذهب كغيره معتقده لان اسم
المشركين بنا ولم يجبا وقال الرستقني لا يجوز المناكحة بين اهل السنة والاعتزال والفضلي والاسن قال انا موسي ان شاء الله لانه كافر بتقضاءه منع مناة

ويجوز تزويج الصبايات ان كانوا يؤمنون بدينهم ويقررون بكتابهم اهل الكتاب وان كانوا يعبدون الكواكب كما كان

الشافعية واختلف فيها بهذا قيل يجوز وقيل يتزوج ولا يزوجهم منه ولا ينجي ان من قال انما سوان ثمانية ثمانين في ايمانها بدينها الموافقة
 يصرحون بدينهم الذي يقبض عليه العبد لانه اخبار عن نفسه ليفعل في المستقبل او استحبابه اليه فيعلق به قوله تعالى ولا تقولن منشي اني فاعل ذلك هذا
 الا ان يشاء الله وعلى هذا فيكون ان شاء الله ويندشه لا الا يقال انه لم يجر والتبرك وكيف كان لا يقتضي ذلك كفره غير انه عندنا خلافه لا في الاول لان
 تقوية النفس بالجزم في مشقة التصبر على خير من او قال رادة الترد في انه هل يكون مؤثرا عند الموافقة او لا واما المستند في تحققة
 الوجه حل مناهجهم لان الحق عدم تكفير اهل القبلة وان وقع الزام في المباحث بخلاف من خالف القواطع المعلومة بالضرورة من الدين مثل العالم في عدم
 العلم ونفي العلم بالجزئيات على ما صرح به المحققون وقول وكذا القول بالايجاب الذات ونفي الاختيار فخرج تجاوز المناجحة بين اليهود والنصارى والحن
 بمعنى تزويج اليهود نصرانية او مجوسية والمجوسى يهودية او نصرانية لانهم اهل ملته واحدة من حيث الكفر وان اختلفت بجرائم فخرجت من كفة بعضهم بعضا كاهل
 المذاهب من المسلمين اجاز سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس وعمران وديار وطى المشرك والمجوسية بمالك آيين لوردوا الاطلاق في سبائا العرب
 كما وطاس في غير ما هو من شركات والمذهب وعندنا وعند اهل العلم منع ذلك لقوله تعالى ولا تملكون المشركا فانما ان يرد الرطى او كبر منه من
 بنا على انه مشرك في سبائا النفي او خاص في النعم وهو طاس في الاميرين ويمكن كون سبائا او طاس مسلمين قوله ويجوز تزويج الصبايات ان كانوا يؤمنون
 بدينهم ويقررون بكتابهم وان عضو الكواكب كتنظيم المسلم الكعبة بهذا فسرهم ابو حنيفة فينبى عليه اكل فسر له بعدة الكواكب فثبتا عليهم سحرته وقيل فيهم طائفتان
 وقيل فيهم غير ذلك فلو اتفق على تفسيرهم اتفق على الحكم فيهم قوله ولا يزوجهم والمجوسية ان تزوجا حاله الحرام وفيه خلاف الثلاثة وتزوج الولي الحرام مولا تولى في الحكم
 تسكو لقوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح رواده الجماعة الا البخاري عن ابن ابي بن عثمان بن عفان قال سمعت ابي عثمان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا ينكح المحرم ولا ينكح زاده وسلم ابودود ولا ينكح زاده بن جابر في صحيحه ولا ينكح عليه في سوطا مالك عن اود بن حصين ان ابا عطفان المزني ان ابا ذر
 تزوج امرأة وهو محرم فزاد البخاري وبني بها وهو حلال وماتت بسرف ولما اضاغنه ولم يصل منه به قال تزوج ابني صلى الله عليه وسلم يمينه رضيت في عمرة
 القضا واما عن يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال لم يعوقه هذا فانه ما اتفق عليه السنة وحديث يزيد لم يخبر به البخاري ولا الشافعية وايضا
 لا يقام ببن عباس فحفظوا اتفاقا ولذا قال عمرو بن دينار الزهري ويا ديري ابن الاصم اعزاني كذا وكذا الشئ قاله اجملة مثل بن عباس ثم وماروى
 عن ابى رافع عنه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وبني وهو حلال وكنت انا الرسول فيها لم يخرجني في واحد من الصحيحين ان روى في صحيح ابن جابر
 فلم يبلغ درجة الصحة ولذا لم يقل الترمذي فيه سوى حديث حسن قال ولا تعلم احدا اسنده غير حماد عن مطر وماروى عن ابن عباس ثم انه صلى الله عليه وسلم
 تزوج يمينه وهو حلال فذكر عنه لا يجد في النظر اليه بعد ما اشتبه بعدان كما وان يبلغ اليقين عنه في خلافه وكذا بعدان اخرج الطبراني ذلك عارضه
 بان اخرجه عن ابن عباس ثم خمسة عشر طريقا انه تزوجها وهو محرم وفي لفظ وها محرم وقال هذا هو الصحيح وما اول به حديث ابن عباس ثم بان
 المنع وهو في الحرم فانه يقال انجد او دخل ارض نجد وارض الحرم اذا دخل ارض الحرم بعيد وما بعده حديث البخاري تزوجها وهو محرم وبني بها وهو حلال
 والاصل ان قام ركن المعارضة بين حديث ابن عباس في حديث يزيد بن الاصم واما بن عثمان في حديث ابن عباس في حديثه فان حجتنا باصتباره كان
 البر حجة مني وليضد ما قال الطحاوي وروى ابو عوانة عن غير بن النخعي عن سروق عن عياشة ثم قالت تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه

لم يتجزأ الختم ولا فهو مشركون والخلاف المنقول فيه محمول على اشتباه مذهبهم فكل آحاد
على ما وقع عنده وعلى هذا حال ذبيحتهم قال ويجوز للحم والحسنة ان يتزوجا في حالة الاحرام وقال الشافعي مراه

وهو محرم قال في نقله هذا الحديث كلهم تمت بهجته روايتهم انتهى وهذا الحديث بخبره ايضا الزبير قال السبيل انما روت كل ميمونة ولكننا لم نسمها وبقوة ضبط
الرواية ونقسم فان الرواية عن عثمان وخيرة وليسا ممن روى عن ابن عباس في ذلك فقبحا وضبطا كسيد بن جبير وطاوس وعطاء بن مباد ومكرمة وجابر
بن زيد وان تركنا فاقطع للتعارض ضربا الى القياس فهو مضمي لانه عقد كسائر العقود التي يتلفظ بها من شرائا لامة للتمسك وغيره والتمسك
من العقود بسبب الاحرام ولو حرم لكان غائبة ان نزل منزله بنفس الوطى واشترط في افساد الحج لان في بطلان العقد نفسه ايضا لو لم يصح كبطل عقد المكاتبة
سابقا لطرق الاحرام لان المنافي للعقد يستوى في الابتداء والبقاء كالطاري على العقد وان تجانس حيث المتن كان معنى لان رواية ابن عباس في ثمانية
ورواية يزيد مثبتة لما عرف ان المثبت هو الذي ثبت امر عارضا على الحالة الاصلية والحل الطاري على الاحرام والنافي هو البقعي لانه يتبعى طرق طاري
ولا تنك ان الاحرام اصل النسبة الى الحل الطاري عليه ثم ككيفية خاضعة من التجرد ودرج الصوت بالتبعية فكان نقياسا من جنس ما يعرف بدليله فيك
الاثبات ويرجع بخارج وهو زيادة قوة السند وفقه الراوي على ما تقدم هذا بالنسبة الى الحل لا للاحق وانما على ارادة الحل السابق على الاحرام كافي
بعض الروايات انه صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولا له ورجلا من الانصار فوجه ميمونة بنبت الحارث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغنى فان ابن عباس مشبه بيزيد بن ابي رافع في حديث ابن عباس من انهما من الترح المثلث على النافي ولو عارضه كان
ينبغي ان يعرف بدليله لان حاله الحل يعرف ايضا بالدليل وهي هيئة الحلال فالترجيح بما قلنا من قوة السند وفقه الراوي انما انما انما وقفنا
لرفع التعارض فعملنا التزويج في حديث ابن الاصم على البناء بها مجازا وبالعلاقة السميعة العادة وتعمل قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكوا المحرم ما على
نهي التحريم والتكليف الوطى والمردا بكل الشاينة التمكن من الوطى والتكليف باعتبار الشخص اي التمكن من الحرمة من الوطى ولو جازا والتجب من اضعاف
الوجوب ان التمكن من الوطى لا يسمى نجاسة ان اللازم الانكاح لا الانكاح والا استبعادا به باختلال عريته فليس بواقع لان غاية ما فيه دخول
الناحية على المسند الغائب وهو جازع عند التحقيق وان كان جرحه اكثر على النفي فيه التذكير وفيه كل تساؤل او على نهى الكراهية معا بين الرجل
وفذلك لان الحرم في شغل عن مباشرة عقد الانكاح لان ذلك يوجب شغل قلبه عن الاحسان في العبادة لما فيه من خطية ومردات دعوة واجبا
وتخص منية النفس لطلب الجماع وهذا محتمل قوله ولا يخطب الا ليزم كوز صلى الله عليه وسلم باشر المكره لان المعنى المنوط به الكراهية وهو عاينه الصلوة
والسلام منزوعة ولا بعد في اختلاف حكم في حتمنا وجهه لاختلاف المناط فيها وفيه كالمواصل نهنا عنه وفعله فرج ويجوز ترجيح المزلة الامة مسلمة
كانت وكاتبته الخ قيد الحر غير مفيد لان الشافعي لا يجيز للعيد المسلم الامة الكتابية وكان اصوابا باله عن مالك احمد كقولنا كقولنا قوله
تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات الاية استيف منها عدة احكام عدم جواز نكاح الامة مطلقا عند طول الحرمة بمفهوم الشرع وعلم
جواز نكاح الامة مطلقا حين الضرورة من خشية العنت لقوله تعالى ذلك لمن خشى العنت منكم فاستبدطنا من قصر الحل على الضرورة معنى شابها
ما في نكاح الامة من تعرض الولد على الرق الذي هو موت حكما وعدم جواز الامة الكتابية مطلقا بمفهوم الصفة في من فتياكم المومنات
وايضا اذا لم تجز الامة الا للضرورة فالضرورة تندفع بالمسلمة وعننا الجواز مطلق في حال الضرورة وعدمها في المسلمة والكتابية عند طول الحرمة وعدمه
لاطلاق المقصود من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء واصل لكم ما وادركم فلا يخرج منه شي الا بما يوجب التخصيص لم ينتهض ما ذكرناه من خارج ما اولا
فالمفهوم ان معنى مفهوم الشرط والصفة ليسا بحجة عندنا وموضع الاصول وانما نينا بفتية الحجة مقتضى المفهومين عدم الاباحة الشاينة عند

لا يجوز تزويج الولي المصمم وليته على هذا الخلاف له قوله عليه السلام لا ينكح المصمم ولا ينكح ولنا ما روينا عن علي بن السلام

تزوج بميمونة وهو محصن ومما رواه شمس على الوطى ويجوز تنويح الامة مسلمة كانت او كتابية

وجود القيد المبيح وعدم الابانة الثابتة اعسم من ثبوت الحرمة او الكراهية ولا دلالة للاعسم على اخص بخصوصه فيجوز ثبوت الكراهية
عند عدم الضرورة وعند وجود طول الحرة كما يجوز ثبوت الحرمة على السواء والكراهية قل فقيمت فقلنا بما بالكراهية صرح في البدل والمعليل عدم
الحل عند عدم الضرورة بتعريض الولد على الرق ثبتت الحرمة بالقياس على اصول شتى ولتعيين احد فردى الاعم الذي هو عدم الابانة وهو التحريم
مراو بالاعم فان عتوان فيه تعريض موصوف بالحرية على الرق سلمنا استلزامه للحرمة ولكن وجود الوصف ممنوع اذ ليس من متصف بحرمة عرض الرق
بل الوصفان من الحرية والرق يقارنان وجود الولد باعتبار امة ان كانت حرة فحرة وبقية فرقيق وان اراد به تعريض الولد الذي سيوجد ان يقارن
الرق في الوجود والارفاق سلمنا وجوده وضعنا ما يشهد في الحرمة بل في الكراهية وبهذا انه كان لا يحصل الولد لصلابة النكاح الامة ونحوها فان يكون
لان يحصل رقبة بعد كونه مسلما اولى المقصود بالذات من التنازل انما هو تكثير المقرين سدقالي بالوحدة والالوية وما يجب ان يعرف له به
وبهذا ثبت بالولد المسلم الحرية مع ذلك كما سرج الكثرة الى مدينوى وقد جاز للبعدان تيزويج اثنين بالاتفاق مع ان في تعريض الولد على الرق في موضع
الاستغناء عن ذلك عدم الضرورة وكون العبد بالاثرة في ثبوت رقب الولد فانه لو تزوج حرة كان كذا المانع انما يعمل كونه ذات الرق لانه هو الموجب
للفقش الذي جعلوه محرم بالبيع قيد حرية الاب يوجب استواء العبد والحر في هذا الحكم لوصح ذلك لتبليغ اعني تبليغ الحرمة بالتعريض لرق ثم بعد وجود شرط تنويح
الامة عند الشافعي من عدم وجود طول الحرة شرط الان تكون جارية ابنه اى ملك لابن قال في خلاصتهم لو انه استولى باقبل النكاح صارت ام له
فان ملك له فزنت ملكه وعين الملك للاب من جوا صلا والاحرمته على الابن قوله لا يترجى امة على حرة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرمة
اخرج الدارقطني عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق العبد ثنتان الحديث الى ان قال وتزوج الحرة على الامة ولا تترجى الامة على الحرة
وفيه ظاهرين من مسلم ضعيف واخرج الطبري في تفسيره في سورة النساء بسند الى الحسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع ان شتخ الامة على الحرة قال تنكح
الحرة على الامة قال وهذا من الحسن ورواه عبد الرزاق عن الحسن ايضا مسلما وكذا رواه ابن ابى شبيبته واخرج عبد الرزاق انا ابن جبرئيل اخبرني ابو الزبير
ان سمع جابر بن عبد الله يقول لا تنكح الامة على حرة وتنكح الحرة على الامة واخرج الحسن ابن المسيب نحوه واخرج ابن ابى شبيبته عن علي بن ابي طالب الامة على الحرة
واخرج عن ابن مسعود نحوه واخرج ابن ابى شبيبته ثنا عبدة عن يحيى بن سعيد عن سيد بن المسيب تزوج الحرة على الامة ولا تترجى الامة على الحرة
وعن كحول نحوه فانه انما ثابتة عن الصحابة والتابعين تقوى الحديث المرسل لو لم يقل بحجة فوجب قبوله ثم اعتضد باتفاق العلماء على الحكم المذكور وان
اختلف طرق اضافتم فان ثلثا اضافة الى مفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا لاية وذلك ان تزوج الامة على الحرة تكون عند وجود طول
الحرة فلا يجوز اتفاقا وقوله وهو حجة على الشافعي في جازة ذلك للعبد يعني جبرئيل الا انما الدليل على جواز بل جوب الاحتياج بالمرسل بعد ثقة رجاله
ولانه يرى جمية اذا اقترن باقوال الصحابة وبهذا كذلك فانه قد ثبت ذلك عن علي وجابر على الاطلاق كما بينا وكذا يرى جمية اذا اقترن به جماعة من اهل العلم
وبهذا كذلك وهذا كله من شافعي في الرسالة فانه قال وان لم يوجد ذلك يعني ثبوت الخرج نظر الى بعض ما روى عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم قولان وجد ما يوافق ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت هذه دلالة على ان يرسل الاعن اصل يصح ان شاء الله وكذا ان وجد عوام
من اهل العلم يفتون بمثل معنى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وبه يخص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلك اذ قد اخرج منه ما قد مائة فيه
نظر فان اخرج المشتريات الجوسيات بطريق الترخ على ما قالوا والجوسيات مشتريات والناسخ لا يصير العام به نظينا فلا يخفى بعده بخبر واحد وقياس

[illegible]

والحجة عليه ما تلونا اذ الامة المنكوحة ينتظمها اسم النساء كما في الظاهر ولا يجوز للعبد ان يتزوج اكثر من اثنين وقال ما لك يجوز لانه في حق النكاح بمنزلة احس عند حق فملكه بفراذن المولى ولنا ان الرق منصف فيتزوج العبد اثنتين واحس اسرعا اظهرا لشرف الحرية فان طلق الواحد من الاسر بطلاقا بائنا لم يجز له ان يتزوج رابعة حتى تنقضي عدتها وفيه خلاف الشافعي وهو نظير نكاح الاخوت في عدة الاخوت

وقد علم ان تزوج كذا لا يدخل النكاح على زوجة التي كانت عند و باجورا واجازا الرق منصف لتساوي الحر في النكاح وان لم يكن له احوال في النكاح فله ان يتزوج من فضل الناس باجماعه عند شاذ لا حصره الاول انه بين العبد والمملوك ثلثي وثلاث ورباع بحرف الجمع والاصل من كل تسعة وجه الثاني في ذلك ان اثنتي عشرة ورباع معدول عن عدد مكر على ما عرف في العيرة فيصير الحاصل ثمانية عشر وكان وجه الثالث العتومات من نحو فالحكم اما طاب لكم من النساء فلفظ ثلثي الى تعدد لا قيد كما يقال خذ من البحر ما شئت قمره وقبرهين وثلاثا فليس الاولين تزوج صلى الله عليه وسلم تسعا والاصل عدم الخصوصية الا بدليل الجحيم عليه السلام منها وهو قوله تعالى فالحكم اما طاب لكم من النساء لم تسق الابليان العبد والمملوك لا بدليل النفس الحسنة لانه عرف من غير ما قبل نزولها كتابا وسته وكان ذكرها هنا مستقبا بالعبد وليس الابليان قصر كل عليه وهي لبيان الحبل المتعبد بالعبد ولا يطلق كيف وهو حال طاب فيكون تقيدا في العمل وهو الاحلال فيهم من فالحكم ان ثلثي معدول عن عدد مكر ولا يقف عند حد هو اثنان اثنان كذا الى الا لا يقف وكذا الثلث في ثلثة ثلثة ومثله رباع في اربعة لمودى التركيب على هذا طاب لكم ثنتين ثنتين جمعا في العقد وعلى التفرق وثلاثا ثلثا جمعا وتفرقا واربعاً رباعاً كذلك ثم هو قيد في العمل على ما ذكرنا وادنى كل للرباع فخير من بين الجمع والتفرق واصل الواحدة فقد كان ثابا قبل هذه الاية بحل النكاح لان اقل ما يتصور بالواحدة فاصل الحلال ان حل الواحد كان معلوما وهذه الاية لبيان حل الزايد عليها الى حد معين مع بيان التخيير بين الجمع والتفرق في ذلك وبه تم جواب الفقيهين او نقول عرف حل الواحدة بقوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة وكان العدد على الوجه الذي ذكرنا معلوما عند عدم خوف الجور ثم افاد ان عند خوفه يقصر العمل على واحدة وانما لم يلفظ بالواحدة او ثلث او رباع لانه لو ذكر بالواحدة لكان الاحلال مقتصر على واحدة الاحداد وليس ما قبل المراد ان احسن ان حصلوا هذه الاحداد ان شماروا بطريق اثنينية و ان شماروا بطريق الثلثية ان شماروا بطريق الرباعية فاتفق بذلك حتى لا يمتنع التسع والثمان عشرة ويدل على الخصوصية ما روى الترمذي عن عبد الله بن عمر عن ابن مسعود النخعي اسلم وله عشرة نسوة في الجاهلية فاسلمن منه فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان تخيرهن اربعا والمراد من قوله تخصيص على العدد يمنع الزيادة العدد المذكور في التخصيص على هذا العدد كان الامام لم يذكر في الضروري وانما كان هذا التقيد يمنع الزيادة وان كان من حيث هو وعد ولا يتبعها كما في قوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جدهن من جد النكاح والطلاق والرجعة حيث اتحن اليهن والنزير بوقوعه قيد في الاحلال على ما قرنا به في الاثر بانه من حيث هو ولا يمنع كما ذكرنا والحاصل انه قد يتبع بعد الزيادة والنقص كعدد ركعات الصلوة وقد لا ولا نحو سبعين مرة في قوله تعالى اتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب وقدر منع الزيادة كما ذكرنا والنقص فقط كقل الخيف شئ من ذلك ليس لذات العدد بل الخواص تمنع الزيادة منها التقيد والاصل في كل موضع ليطالب بسبب قوله والحجة عليه ما تلونا وهو عموم طاب لكم من النساء مقتصر على العدد المذكور وقوله اذ الامة والمنكوحة يريد بالمنكوحة الحرة والا فان المنكوحة لثاني الامة مع ان المراد منها بالامة ليس الامة المنكوحة وفي كثير من النسخ المنكوحة على الصفة ما عترض بان المراد الاستدلال بجواز تزوج الاما اكثر من واحدة لتساوي اسم النساء ذلك وعلى ما قال من وجه التناول يلزم كمال المنكوحة والمنكوحة لا تسلم وكان ينبغي ان لا يذكر المنكوحة الصلابة والعناية به ان يراى بالمنكوحة بالقوة اي التي يريد ان يحكمها فيظهرها الخ قوله لانه في حق النكاح بمنزلة الحر عند لان البسب الا يوقع الفرقة بين البسب وزوجته فعلم انه لا عليك الا من حيث هو مال و بدليل انه عليك الاصل النكاح بالاذن ولو كان مملوكا في حقه لم يملكه لكم ملك المال فلما ملكه ساوى الحر فيه وجواب الاول ان البسب احد اسباب ملك الرقبة فحق المال لا النكاح فلا لم يقع الفرقة وجواب الثاني ان ملك اصل الشئ لا يمنع التصفيف اذا تحقق ما يوجب كالاته تملك طاب اصل الوطى من زوجها ويقصف قسما قوله ولنا ان الرق منصف توضيح مرادة ان العمل الثابت بالنكاح مشتكره بين الزوجين حتى ان المرأة المطالبة باستماع وقد نصف الرق

قال وان تزوج رجل من بنات جاز النكاح ولا يطأها حتى تضع حملها وهذا عندنا يحنفت ومحمد وقال ابو
النكاح فاسد وان كان الحمل ثابت بالنسب فالنكاح باطل بالاجماع لا يبيح يوسف ان الاختناع في الاصل
محرمة الحمل وهذا الحمل محترمة ولا يجوز اجتناب منه ولهذا المخرج اسقاطه ولها انهما من المحرمات
بالنص ومحرمه الوطى كبدل يسهل ما ذكره زرعة وغيره والاختناع في ثابت بالنسب محقق صاحب للماء ولا
للزاني فان تزوج حامل من السبب فالنكاح فاسد لانه ثابت بالنسب وان زوج ايم ولده وهي حامل منه فالنكاح باطل

المرأة ما لم يمسس ذلك اصل حتى اذا كانت تحت الرجل حرة وانه يكون للحره ليلتان وللائمة ليلته فلما انصف رقبها مالها وجب ان يخفف رقبها والحره تزوج
ابويها وللعبد بنتان يعني ان يسهل له بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء من قبل وثابت ورباع نظر الى عموم المخاطبين في الاحرار والمعتق كمال استدلال
به المصنف على الشافعي في اطلاق الزنا على الائمة نظر الى عموم في الحرير والامارة لكن قد يقال ان المخاطبين هم الاحرار بدليل آخر الآية وهو قوله تعالى
فان خشيتم الائمة لو افواحدة او ما ملكت ايمانكم فان المخاطب بهذا هم المخاطبون الاولون ولا ملك للعبد فلو لم يكون المراد الاحرار قوله فان تزوجت
من زني من غيره وجاز النكاح خلافا لابي يوسف قول الشافعي انه كقولنا وقول الآخرين وزفر كقول ابي يوسف مالوكا بالرجل من زني منه جاز النكاح
بالاتفاق كما في الفتاوى الظهيرية لا الى الزنا في رجل تزوج حاملا من في منه فالنكاح صحيح عن الكل وسئل وطيبا عند النكاح في الاجازة في الحائض عند جاز
ولا يطأها بل يستحق النفقة ذكر القمحا في النفقة لا ما قيل لها النفقة والاول اوجه لان النفقة وان وجبت من العقد الصحيح عندنا لكن اذا لم يكن بان من
الدخول من مجتمعا بخلاف الحائض فان قدر باسماوي وهذا ايضا في ما قبلها الزني وعن محمد كقول ابي يوسف وكما لا يسلب وطيبا لا يسلب وداعية قيل
لاباس لو طأها ونقل عن الشافعي كانه يفتيه على التي زنت حيث جاز تزوجها وحل وطأها في الحال مع جهال العلوق فقام ان العلوق من الزني لا ينعى كونه
والائمه من تجبيرة في مقام الاحتياط وليس بشي لان الفرق بين المحقق والمؤيد في اشتغال الحرام ثابت شرعا لورود عموم النبي في المحقق وهو ما رو
روفيق بن ثابت الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر ان يسقي ماؤه زرع غيره يعني اتيان الجبال
رواه البرد او دود والترذي وقال درر شمس قوله ان الامتناع في الاصل يعني ثابت بالنسب حاصلا قياسا لخال من الزني على الحال ثبات بالنسب في حكمه
صحة العقد عليها فنعين هذا الاصل كون حملها محترمة فيشع وروى الملك على محله وبذلك دليل انه لا يجوز اسقاطه وانه لا جناية منه فيمنع الملك واستدلال المصنف
بعموم واصل الحكم ما رواه وكلمه حين علم انه يروى من قبل ابي يوسف ان هذا مخصوص على ما قيل فيجوز تخصيصه بالقياس احتاج الى منع علته فقال لا يلزم
عالية المنع في الاصل احترام الحمل با احترام صاحب الماد وهي تشبه في الفرع اذ لا حرمة للزاني ومنهم من يريد في تعيين العلة فيقول الامتناع في الاصل
لحرمة الحمل فيصان عن سقيه با احترامه ويراد ايضا فيقال فيصان عن سقيه ولما لم يجز الوطى بحرمة السقي لم يمنع العقد لان كل عقد لا يترب
عليه حكمه لا يصح وهي زيادة توجب التقصير في احتياج اليها لو قلنا بصحة العقد وحل الوطى ولم نقل به فيقال ان قلت لا يترب مطلقا منعاه او في الحال فقط
منعنا اقتضاه البطالة والالم يصح نكاح الحائض والنفساء الا ان ابا يوسف يرفع التعليل بحرمة صاحب الماد بانه لو كان الحق لجاز بامرة فالاولى
تعليل المنع في الاصل بلزوم الجمع بين الفرقتين وهو السبب في امتناع العقد على المحضات من المومنات وهو منسحق في الجمل من الزنا وقد يقال
ان هذا دفع منالطة خيل ان حرمة واحدة وهو معنى الحق وليس كذلك فان معنى حرمة ان الشارح أثبت له من الحرمة منع العقد على محصل
ماية ما دام قابلا وسرته لا تسقط باذنه في العقد الا ان هذا يقتضي صحة العقد على المسببية لخال والمهاجرة وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة روح
واما على ظاهر المذهب فلا نظر وما ذكرنا وعلى ما هو رواية الحسن بالنسب بالتعليل بحرمة صاحب الماد علم ان في سنن ابي داود وعن رجل من الانصار
يقال ان حفرة بن النخعي من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تزوجت امرأة على انها بكر في شربة ماء فقلت عليها فاذا هي جلي فقال لي رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما بعد اني تاهمت من فرجها والولد عبد لك وفرق بنتا وقال اذا وضعت فخذوها وهي طاهرة في عدم صحة نكاح الحامل من زني لقوله
وخرجت بنتا لان الحمل على تمره لا ابدان فقلت بان منه من الخلق بها الى ان تلد من ان فيه من المنسوقات جمل الولد عبد الا ان يحل على اراوة انه

لا ينافر اش لو لاها حتى تثبت نسب ولد لها منه من غير دعوة فلو صح النكاح لحصل الجمع
بين الفرائشين الا انه غير متأكد حتى يثبت الولد بالنسب من غير لسان فلا يعتبر ما لم يتصل به الحمل قال ومن
وطى جارية ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسب من غير دعوة
الا عليه ان يستبرأها صيانة للمائة واذا جاز النكاح فلزوجه ان يطأها قبل الاستبراء عند الحنفية وابيوسف
وقال محمدا لا يجب ان يطأها قبل ان يستبرأها لان احتمال الشغل بماء المولى فوجب التنزه كما في الشراء

يصير بخبرك وهو يوافق على التفرق على المنع من مجرد الخاطيء وهو اولى بالاستبراء وادوة جعل الولد عبدًا يبيعه الزوج بالنسبة الى مقابلة لقطعة من نظيره
في الشرع فيجعل بذاته تراداة التفرق عن الخاطيء لاني العقد وبذلك الان الظاهر انه انما يكون بحيث يحزمه من غير ملك فيه واما ان مع انه
وبذلك اذا ثبت الحديث بقوله فالنكاح باطل وذكر الفاسد في تقدم ولا فرق بينهما في النكاح بخلاف البيع قوله لانها فراش لمولاها بالثبوت بذاته
وهو كون المرأة متعينة للثبوت نسب ولد لها من الرجل اذا انت به فلو حصل الجمع بين الفرائشين وهو سبيل الحرمة في المحصنات من النساء قوله
الا انه غير متأكد الخ جواب عما قد يقال لو كانت فراش لم تتزوج بها وهي حائل كما لا يجوز وهي حائل ناجاب بان فرائشها غير متأكد وتناك بالفراش
بها منه فان الحمل بالغ في الجملة وكذا الفراش يقع التناك باجماعهما فيقتض سببا للمنع للجمع بخلاف حاله عدمه واستدل على عدم تناكده باستبراء نسب
ولد لها بالبيع من غير لسان فظهر ان المانع ليس مطلقا بل المتأكد منه اما بنفسه وهو فراش المتكوة او بالجل قالوا الفراش ثلثة قوى وهي المتكوة
فلا يتقن ولد لها باللعان ومتوسط وهو فراش ام الولد فيثبت نسب ولد لها من غير دعوة ويتقن بمجرد النفى وضعف لا يثبت نسب الولد منه
الا بدعوة وهو فراش الام التي لم يثبت لها امومية الولد والذي يقتضيه كلام صاحب المداية لفرجه ان الام لا ليست بفراش اصلا على ما ذكره
في المسئلة التي سبقت به وذلك لعدم صدق حد الفراش عليها بقوله فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسب من غير دعوة فيلزم اما انحصار و في الفراش القوي
والضعف واما اعتبار الفراش الثلثة في ام الولد والمتكوة فام الولد الحامل في فرائش ضعيف فيجوز تزويجها والحامل متوسط النوع من التناك
فيتمتع وحكمه انتفاء الولد بمجرد النفى والمتكوة هي الفرائش القوي وهو الاوجه وادور اذا كان ولد لها يتقن بمجرد النفى فيبني ان لا يجوز النكاح
ويكون نفيا ولا لانه فان السبب كما يتقن بالصح يتقن بالذلة بدليل مسئلة الامهات باولا وثلاثة فادعى المولى اكبرهم حيث ثبت نسب ويتقن
نسب غيره بدلالة اقتضاره في الدعوة على بعضهم اجيب بان النفى دلالة انما يعمل اذا لم يكن صريح بخلافه وهذا كذلك اذ صورة المسئلة ان الحمل منه
حيث قال رجل زوج ام ولده وهي حامل منه لاني الظهيرة وعلى هذا الزوج ام ولده وهي حامل قبل ان يعترف بالحمل بعد العلم به يتقن ان لا يجوز النكاح
ويكون نفيا قوله ومن وطى جارية ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها لا بهذا القليل للجواز في جنس طئة المنع من الزوج فضلا عن
نفيا بعينها فلا يثبت ان وجود الفراش مطلقا يمنع والامنع في ام الولد الحامل لان طئة المنع فراش مخصوص وهو القوي بنفسه او بالتاكيد
لا مطلق الفراش ثم بين نفى الفراش نفى حده بقوله لانها جاءت بولد لا يثبت نسب من غير دعوة قوله الا ان عليه ان يستبرأها اي بطريق الاستحباب
لا التحتم وليس استبرأ المولى مذكور في الخاص الصغير بل في كلام المص وصرح الولي بالحي بالاستحباب قوله واذا جاز ليعني جاز النكاح بدون استبراء من
المولى فان خلاف محمده في استبراء الزوج انما هو فيه ولذا قال الفقيه ابو الليث رة في قول محمد لا احب لاي للزوج ان يطأها حتى يستبرأها لانه احتمال
الشغل بالمولى هذا الخلاف فيما اذا زوجها المولى فل ان يستبرأها فلو استبرأها قبل ان يزوجه جاز وطى الزوج بلا استبراء اتفاقا وقد روي ووفق
بعض المشايخ بان محمدا نفى الاستحباب واما اثبات جواز النكاح بدونه فلا معارضة فيجوز اتفاهم على الاستحباب ولا نزاع فان نفيا في الجواز
محمد بن يعقوب عن ابني حنيفة في رجل وطى جارية ثم زوجها فان للزوج ان يطأها قبل ان يستبرأها وقال محمد بن حنيفة ان لا يطأها حتى يستبرأها
استى وليس فيه استبرأ المولى اصلا وفيه تصريح محمد بالاستحباب للزوج قبل قوله تفسير لقول ابني حنيفة وقيل بل هو قوله خامته وهو ظاهر السوق وصرح قول
المص الا يوم بالاستبرأ لا استحبابا ولا وجوبا بخلافه ثم القياس المذكور لمحمد انما تقتضاه وجوب الاستبراء فان اصل تباينه لغيره وانما يتعدى بالقياس حكم الاصل وحكم

ولهما ان الحكم بجواز النكاح اماراة الفراغ فلا يؤمر بالاستبراء ولا استحبابا ولا وجوبا بخلاف الشراء لا
يجوز مع الشغل وكذا اذا راى امرأة تزنى فترى وجهها حل له ان يطأها قبل ان يستبرأ عنها وقال
محمد لا حب له ان يطأها ما لم يستبرأ عنها والمعنى ما ذكرنا ونكاح المتعبر باطل وهو ان يقول لامرأة افتنع بك كذا ما تفعلك المال

الاستبراء ان كان المصرا من كلام محمد في بعض تصانيفه فهو يفيد الوجوب للاستبراء غاية الامر ان قوله حب ظاهر في الاستبراء دليله بوجوب ان مراد
الوجوب فاعتباره اولى ان الاستدلال بما لا يطابق الدعوى بعد من اطلاق حب ان يفعل كذا في واجب كثيرا ما يطلق المتقدمون كره كذا في التحريم وكرهية
التحريم واجب متعابلة فجاز ان يطلق في متعابلة وهو الوجوب ثم لو ارد على محمده ان التوهم لا يصلح علة للوجوب بل للنسب كما في غسل اليدين عقيب النوم
التوهم النجاسة كان له ان يثبت بان ذلك في غير الفروج اما فيما فالعمود شرعا جعله متعلقا بالوجوب منه نفسا اصل هذا القياس فان علة وجوب الاستبراء
في التحقيق على المشتري ليس التوهم الشغل لما للحلال اعتبار استحبات المكاب علة انما هو لضبطه للحكمة التي هي العلة في الحقيقة على ما عرف وان كان
الاستدلال من عند المصنف هو المأخذ لعدم المطابقة قوله ولما ان الحكم بجواز النكاح اماراة الفراغ اورد عليه انه ممنوع فان الحكم بجواز النكاح ثابت في الحاصل
من الزنى ومجموع ما ذكره في ثلثة اجوبة جواب صاحب النهاية بانه لا ينقص فان جواز النكاح ثابت في الصورتين بالمقتضى فهو قوله تعالى واصل لكم
ما ورد ذكره الا ان الوطى هناك حرام الوجود الشغل حقيقة كذا لا يبقى ما رزق غير فلم يدل جواز النكاح هناك على حل الوطى للحمل اما هنا لا حمل حقيقة
فألو كان الحكم حكما وشرا فكان جواز النكاح شرعا اماراة الفراغ دليل فراغ الرحم حكما وجواب شارح الكنز وغيره تخفيض الدعوى فان مرادنا انه
امارة الفراغ عن حمل ثابت بالنسب او نقول هو دليل الفراغ في الحمل الا فيما تحقق وجوده واليه يرجع جواب صاحب النهاية اذا ماتت وهو الاول
اعنى كونه دليل الفراغ في الحمل ومحل النزاع محتمل ومع الحكم بالفراغ لا يثبت توهم الشغل شرعا فلا موجب للاستبراء الاستبراء لكن صحته موقوفة على دليل
اعتباره اماراة الفراغ عنه لان حاصله ادماء وضع شرعي والاجماع الماعرف على مجرد الصحة اما على اعتبار ما دليل الفراغ في الحمل دون التحقق فلا اشكال
الفقهاء ابو الليث قول محمده لانه لا يحوط به او عند زفره لا يجوز للرمل ان يترجها حتى تخفى ثلث حيض بنار على اصله وبوجوب العدة للتزوج بعدم
وطى ولو نأقوله وكذا اذا راى امرأة تزنى فترى وجهها حل له يطأها قبل ان يستبرأ عنها وقال محمده لا حب له ان يطأها ما لم يستبرأ عنها وعنده زفره لا يصلح
العقد عليها ما لم تحض حيض لما قلنا عنه وقيل يكفي حيضة قوله والمعنى اى في حل وطى الزانية اذا تزوجت عقيب العلم بانها عند جاز الاستبراء عند
محمده بعده ما ذكرنا لكان ان الصحة اماراة الفراغ في الحمل فلا موجب للاستبراء والحكم لا يثبت بلا سبب وعنده محمد الوطى يوجب توهم الشغل فتستبرأ
كما لم يشترط قوله ونكاح المتعبر باطل ويدان بقول لامرأة خاليت من الموانع المتع بكذا كذا عشرة ايام مثلا او نقول اياما او متعنى نفسك اياما وعشرة
ايام او لم يذكر اياها بل كذا من المال قال شيخ الاسلام في الفرق بينه وبين النكاح الموقت ان يذكر الموقت بلفظ النكاح والتزوج وفي المتعة تمتع واستمتع
انتفى يعني بالاشتمال على مادة متعة والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعة وتعين المدة وفي الموقت الشهود وتعيينها ولا شك انه لا دليل
له ولا على تعيين كون نكاح المتعة الذي اباحه صلى الله عليه وسلم ثم حرمه هو اجتماع فيه مادة تمتع للقطع من الآثار بان المتحقق ليس الا انه ان لم
في المتعة وليس معنى هذا ان من باشر بها المأذون في تعيين عليه ان يحاط بها بلفظ تمتع ونحوه لما عرف من ان اللفظ انما يطلق ويراد منه فاذا
قال يتقوا من هذه النسوة فليس مفهومه قولوا تمتع بك بل اوجدها معنى هذا اللفظ ومعناه المنشور ان يوجد عقد على امرأة لا يراد به مقاصد عقد
النكاح من القرار للولد وترتيبه بل الى مدة معينة منتهى العقد بانها اياها او غير معينة بمعنى يقام العقد ما دمت معك الى ان انفرد عنك فلا عقد
والحاصل ان معنى المتعة عقد موقت ينتهى بانتها الموقت فيدخل فيه ما بادة المتعة والنكاح الموقت ايضا فيكون النكاح الموقت من ايراد المتعة
وان عقد بلفظ التزوج واحضر الشهود وما يفيد ذلك من اللفظ التي تشيد التواضع مع المرأة على هذا المعنى ولم يعرف في شيء من الآثار لفظ واحد

وقال مالك هو جاز لا نكاح مباحا فيبقى الى ان ينظرنا من جهة قلنا ثبت النكاح باجماع الصحابة راضوا وب
عباس راضع رجوعه الى قولهم فقرا باجماع والنكاح الموقت باطل مثل ان يتزوج امرأته بشهادة شاهدين عنهما

يا شريفا من الصحابة بلغنا تمتعت بك ونحوه وانه علم قوله وقال مالك وهو جاز لا نكاح مباحا فيبقى الى ان ينظرنا من جهة قلنا ثبت النكاح باجماع
متك من يقول بها كان عباس راضع قلنا قد ثبت النكاح باجماع الصحابة راضوا وبعباس راضع رجوعه الى قولهم فقرا باجماع والنكاح الموقت باطل مثل ان يتزوج امرأته بشهادة شاهدين عنهما
لا يكون ناسخا للآدم الا ان يقدر محذوف اى بسبب العلم باجماعهم اى لما عرف اجماعهم على المنع علم انه نسخ بدليل النسخ اى بسبب الصحابة اى لما ثبت
اجماعهم على المنع علم انه نسخ واما دليل النسخ بعينه فانه في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم حرما يوم الفتح وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم حرما
يوم خيبر التوفيق انما مرتين قيل ثلاثة اشياء نسخت مرتين المنة والحكم الالهية والتوجه الى بيت المقدس في الصلاة وقيل لا يحتاج الى النسخ
لانه صلى الله عليه وسلم انما كان اباحا ثلاثا ايام فبانقضائها انتفى الاباحة وذلك لما قال محمد بن الحسن في الاصل بلغنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
احل المنة ثمانية ايام من الدهر فسقط غزاة غزاة اشتد على الناس فيها الفرية ثم نهي عنها وهذا لا يفيدان الاباحة حين صدرت كانت مقيدة بثلاثة ايام
ولذا قال ثم نهي عنها وهو يشبه ما خرجه مسلم عن شبرته بن معبد الجهمي قال اذن لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمنة فانطلقنا واورجل الى المرأة
من بني عكر كما كانت بكرة عطا فوضنا انفسنا عليها فقالت ما تعطيني فقلت رد اى قال صاحبى وادى كان واصاحى ابو دى وادى كنت شافا وانظرت
الى رادى صاحبى اعجبها واذا انظرت الى اعجبها ثم قالت انت رادى كلفني فكثرت سمنا ثانيا ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان عنده شئ من هذه النساء
فليحل مسيلها فذا مثل من حيث انه انما يدل على ان الاباحة اقامت ثلثا الا انها انما قلقت مقيدة بالثلث فلا بد من النسخ ونفى صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم
كنت اذنت لكم في الاستمتاع بالنساء وقد حرم الله ذلك الى يوم القيمة والاحاديث في ذلك كثيرة شبيهة واما ما ظهر الالفاظ التي تطلق الاجماع فانها خرجت خارجا
بسنده الى جابر بن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى غزوة تبوك حتى اذا كنا عند العقبة حاملي الشام جارية نسوة فذكرنا بتمتعنا وهو يطلع في
رجالنا فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فظفر اليهن وقال من هؤلاء النسوة فقلنا اي رسول الله نسوة تمتعنا بهن قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه وتقر وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله واشنى عليه ثم نهي عن المنة فوادى عن يومئذ الرجال والنساء ولم يعد ولا يغزو
اليها ابدا وابن عباس راضع رجوعه بعد ما اشتهرت عنه من اباحتها ما ذكر من رجوعه ان عليا راضع قال لانك رجس ان النبي صلى الله عليه وسلم عليه
وسلم نهي عن متعة النساء وفي صحيح مسلم ان عليا راضع سبيع ابن عباس يلى في متعة النساء فقال من لا يابن عباس فاني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهي عنها يوم خيبر وعن الحكم الالهية وهذا ليس صحيحا في رجوعه بل في قول له ذلك ويدل على انه لم يرجع حين
قال له على ذلك ماني صحيح مسلم عن عروة بن الزبير ان عبد الله بن الزبير فرما بكه فقال ان ناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى البصائر فهم يفتنون بالمنة
ليرضى برجل فناداه فقال انك يحلف فاعلمى لقد كانت المنة تفعل في عهد امام المؤمنين يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له ابن الزبير
فخرب نفسك وانه ان فعلتها لارجحك باجماع الحديث ورواه النساى ايضا ولا ترد في ابن عباس هو الرجل المعرض وكان رضى الله عنه
قد كف بصرة فلذا قال ابن الزبير روى كما اعمى البصائر وهذا النكاح في حال خلافه عبد الله بن الزبير وذلك بعد وفاة علي راضع ثبت انه سئل العقول
على جواز ما لم يرجع الى قول علي راضع الاول ان يحكم بانه يرجع بعد ذلك بناء على رواه الترمذي عنه وقد ظهر ان لا يمتنع له به وكان لا بد ان يحجب المعبر
وحاصل بجمته من ارفقه محذورة وهي لا تفر من الموت المطلوب قيل الترجيح وقالوا العصبية لانها عصبية في ولد الزنا وولد المملوكة غلبت لانها الا ان قارب
الاب وقد يكون صحيحا واذا اردنا الاول اى كل من العصبية الى ان قال انما كانت المنة في اهل الاسلام كان الرجل يقدم البلية ليس بها متعة فيكون

وقال زفر بن وهب هو صحيح كزفر بن النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة قولنا انه اني بمعنى المتعة والعبرة
في المتعة للمعاني ولا خفيق بين ما اذا طال مدة التناقيت او قصرت ^{ان} التناقيت فهو المعين ^{للمعنى} للمتعة وقد وجد

المرأة يمد ما يرى انه يقيم فخطاه متاعه وتعلق الرثاياه حتى اذا انزلت الآية الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم قال ابن عباس نكح فزوج سواهما فهو
حرام انتهار فذا يحل على ان لا يطلع على الامر انما كان على هذا الوجه فرج اليه وحكاة وقد حكى عنه انه ابا حنيفة لا لا ينظر او العت في الاسفار
واسند الحازمي من طريق الخطابي الى المنال عن سيبين بن جبير قال قلت لابن عباس سارت بفتياك الركبان وقال فيها الشتر قال ما قالوا قلت قالوا
قد قلت للشيخ لما طال حبسه يا صاح هل لك في فتوى ابن عباس هل لك في رخصة الاطراف بالنسبة تكون مثواك حتى يصدر الناس فقال سبحان الله
ما بهذا افتيت وما هي الا كالميتة والدم ولم يخبر ولا تحل الا للفظ انتهي ولما قال الحازمي انه صلى الله عليه وسلم لم يكن ابا حنيفة وهم في بيوتهم
واوطانهم واباح لهم في اوقات بحسب الضرورة حتى حرما عليهم في اخرين في حجة الوداع وكان تحريم تبايد الاطراف فيه بين الامم وعلما الامصار
الاطراف من الشيعة قوله فقال زفر بن وهب يعني النكاح الموقت هو ان يتزوج امرأة يشهدا وشاهدين عشرة ايام لان النكاح لا يبطل بالشروط
الفاسدة بل يبطل به ويصح النكاح فصار كما اذا تزوجا على ان يطلعا بعد شهر صح وبطل الشرط ما لو تزوج وفي بيته ان يطلقها بعد مدة نواها فلا بأس
بتزوج الزنايات وهو تزوجها على ان يكون عندنا نارا دون الليل قوله ولنا انه اني بمعنى المتعة والعبارة في العقود للمعاني ولذا قال جلستك كيدا
بعد في العقد وصية او جلستك وصيا في حياتي النكاح وكاله ولو اعطى المال مضاربة وشرط الزرع للمضارب كان قرضا ولو لم يال كان بضاعة
ولا ينبغي ان على ما حققناه يكون الموقت من نفس النكاح المتعة فلا يحتاج الى عين ابراء الناسخ في دفع قول زفر بن وهب مقتضى النظر ان يترج قوله لان
غاية الامر ان يكون الموقت متعة وهو منسوخ لكن يقول المنسوخ معنى المتعة على الوجه الذي كانت الشرعية عليه وهو ما ينبغي العقد فيه بانتها المدة وبطلان
وانا لا اقول بذلك كما انما اقول في عقد موبدا او يلزمه شرط التوقيت هو ان الشئ واقرب لتغير الى هذا النكاح الشار وهو ان يتزوج الرجلان كل مولاه الآخر
على ان يكون يضع كل مولاه مهر موليها في المولية الآخر صحت النكاح عنه وقلنا اذا عقد كذلك صح موبدا لمثل لكل منهما ولم يلزمنا النكاح لاننا لم نقل
كذلك موبدا للبغيتين مهران بل على التاب بشرط المذكور فلم يلزمنا النكاح فقول زفر بن وهب هذا سواء وانما يقاسه على ما لو تزوجا على ان يطلقها بعد شهر
فيمكنه تركه ان صح عنه الى اصول شتى مما اشترط فيه من النكاح شرط مخالف لمقتضى العقد اذا كان غير صحيح من حيث انه انما عقد موبدا ولذا
اذا انقضت المدة لا ينبغي النكاح بل هو مستمر الى ان يطلقها فان قلت فلو عقد بلفظ المتعة واراد النكاح الصحيح الموبد بل ينقصد او لا واذا لم ينقصد
بل يكون من افراد المتعة فالجواب لا ينقصد به النكاح لان قصد به النكاح وحضرة الشهود وليس من نكاح المتعة لانه لم يذكر فيه توقيت بل التابيد وانما
كان كذلك لانه لا يصح مجازا عن معنى النكاح لما في البسوط من انه لا يفيد ملك المتعة كالا حلال قال فان من اجل تغيره طعنا ما اذا كان لا يتبعه لا يملكه
وانما يتلفه على ملك المبيع فكذلك اذا استعمل هذا اللفظ في موضع النكاح لا يثبت به الملك انتهي يعني انتفى طريق المجاز الذي بنياء في اول كتاب النكاح
واسد سبحانه اعلم قوله ولا فرق بين ما اذا طال المدة او قصرت ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة ر. انه اذا سميت مدة لا يعيشان اليها صح لتابيد معنى
قلنا ليس هذا تابيد معنى بل توقيت بمدة طويلة والمبطل هو التوقيت وقوله لانه المعبر بجملة المتعة يؤيد ما قلناه هذا واذا اناسق الكلام الى ان الشرط
الفاسد وهو اشترط ليس مقتضى العقد لا يبطل النكاح بل يبطل هو ناسب ان يقرن به الكلام في اشراط الخيارات في النكاح فاذا تزوج على ان يباخيها
او يبيع النكاح وبطل الخيار عندنا بناء على ان شرط الخيار كانه لا يزل لان انما نزل قاصدا للسبب غير راض بكماله او لاشراط الخيار غير راض بكماله في وقت
مخصوص فاذا لم يمنع النكاح ثبوت حكم الحديث ثلث بد من جد وبن لمن جد النكاح والطلاق والرجعة وقد سألنا عن شرط الخيار اولى ان لا

ومن تزوج امرأتين في عقد واحد ولم يحد لها حمل لم ينكحها صحيح نكاح التي حل نكاحها وبطل نكاح
الآخرى لأن البطل في أحدهما بخلاف إذا جمعهما بيعة وعقد في البيع لا يبيط إلى الشرط الفاسد وقبول العقد في المحر
شرط فيه تشريع المسمى للتي حل نكاحها عند أبي حنيفة سواء وعندهما يقسم على مثلها أو على مثلها أصل

وإذا لم ينسج ثبوت حكمه وهو الملك من حين صدور العقد كان اشتراط المني شرطاً فاسداً فيبطل وما خياراً روية فحقيقة لا يتوقف على اشتراط
في موضع يثبت كالبيع بل إذا اشترى المهر ويثبت له الخيار بلا اشتراط والنكاح ينعقد بلا روية أجماعاً فلا يثبت روية نيب ولو فرض أن
خيار الفسخ إذا راها كان شرطاً فاسداً فيبطل وما خيار العيب فلا يثبت لأحدهما في الآخر إذا وجده معيباً برأى وترق أو قرن أو عقل أو
أو مرض فالج أو غيره أيا كان عند أبي حنيفة وأبي يوسف سوى عيب الحب والعنت فيه على ما يأتي في باب خلافاً للشايع في العيوب الخمسة القرن
وارترق والجنون والجذام والبرص والحرق في الثلاثة الأخيرة إذا كانت بحيث لا تطبق المأثم معه حيث يثبت لها خيار الفسخ كما عرفت من أصل
وسلم أنه للتي تزوجها فوجدتها بكشها بياضاً احتق بالهلك وهذا من كليات الطلاق بل لا بعد مدة من صراحتها في عرف العرب بالاستقرار فيصرف عنه الفسخ
عن عيب وجعنا أيضاً قول ابن مسعود روى لا تروا المرأة عن عيب وعن علي رضي الله عنه قال إذا وجد بامرأة شيئا من هذه العيوب فالنكاح لازم وإن
طلق وإن شاء أسك والسنة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فمن عمر أنه أثبت الخيار وحمله على خيار الطلاق بعد فإن ذلك ثابت لا يحتاج
إلى نقل اثبات عمر إياه وقول محمد أخرج فينا يظهر أن ما ذكرنا من طريق التخصيص بالطلاق وما أفادته هذه الدلائل إنما هو في تحلل الرجل فاما المرأة
فلا تقدر عليه وهي محتاجة إلى التحلل وما مودة بالفرار قال صلى الله عليه وسلم فمن المجرم فرار من الأسد والكلام في المسئلة طویل لأنه
في المبسوط وغيره يحتل الطلاق لا السنا بصدره وأوليت من سائل الكتاب بل المقصود يتم الفائدة بالفروع المناسبة وكذا الوشرط أحد الزوجين على
الاخير الساندة من تلك العيوب أو من العمى والشلل والزمانة أو شرط صفة الجمال فوجدت خلاف ذلك لا خيار في الفسخ ومن هذا وكثير ما يقع لتزويجها
بشرط أنها لا تكره إذا هي ثيب لا خيار له بل إن شأنا طلق ويثبت أحكام الطلاق قبل الدخول أو بعده قوله ومن تزوج امرأتين في عقد واحد
واحد لهما التحلل له لرضاع أو قرابة محرمة صحيح كحل المملكة وبطل نكاح المحرمة بخلاف ما إذا جمعت بين حرة وعبد في البيع حيث لا يصح في العبدان
قبول العقد في المحرمة فاسد في بيع العبد فيبطله وبها يبطل نكاح المحرمة ونكاح لا يبطل بالشرط الفاسد قوله ثم جميع المسمى التي تحل نكاحها
عند أبي حنيفة روى وعندهما يقسم على مهر شيئا كان يكون المسمى لقاً ومهر مثل المحرمة الغان والمملكة ألف فيلزم ثلثمائة وثلاثة وثلاثون وثلاث درهم للتي
صح نكاحها وليقط الباقي ولو كان دخل بالتي لا تحل فالمرء كورني الأصل أن لها مهر مثلها بالغاً بالغ والألف كلها للمملكة قال في المبسوط وبطل النكاح
على قول أبي حنيفة روى وما ذكر في الزيادات فهو قولهما أن لها مهر مثلها ولا يسجد رخصتها من الألف ولو كان صحيح نكاحها انقضت الألف على مهر
مثلها اتفاقاً قوله وهي مسئلة الأصل مثل هذا اللفظ يقصد به الأجل على ذلك الكتاب يقيم متعلقات المسئلة منه وحاصل المذكور لما فيه من المسمى
قبول بالبعين ولم يسلموا كلها قبل البتة لم يسلموا فالأمر حصه السلم بيان تقررا الكبرى شرعاً ما لو اشترى عبيدين بألف فاذا أحدهما مبرأ
خاطب امرأتين بالنكاح بألف فاجابت أحدهما ودون الأخرى بل ما نحن فيه أو في فإن المحرمة دخلت في العقد عنده ولذا لا يجوز لها أن تعلم بالحرمة عنده
ومن ضرورية دخولها في القسم البدل ولم يمنع كناية الكبرى بل المضموم إلى المملكة ما محل أو لافني الأول يقيم وفي الثاني لا كما لو ضم جداراً أو حماراً
فإن البطل فيه للحمل والضم لغو وضم المحرمة كذلك فإن حكم النكاح المحل والمحرمة ليست محله فلم تدخل والمدبر مال فهو محل ولذا لو قضى القاضي بحراز
بيعه فقد قيد على العقد ثم يتحقق نفسه بجن الحرمة وسقوط الحد عنده في وطئ المحرمة المعقود عليها من حكم صورة العقد وسنين وجهه أن شاء الله
في كتاب الحدود والنكاح حكم النكاح والافتقار من حكم الافتقار والافتقار من حكم الافتقار في المني طبعين لا شتر في الإيجاب للمملكة فانها لو اجابتها صحيح نكاحها

باب في الاولياء والاعلاء

ينفذ نكاح المرأة العاقلة البالغة برضاهما وان لا ينفق عليها والى بكر كانت او ثيبا عند ابينها وابيوسف
في ظاهر الرواية وعن ابينوسف انه لا ينفق الاب والى وعندنا ينفق موقوف او قال لك الشافعي لا ينفق النكاح بعبادة النساء
اصل

ان بعض من حضره من المارة بمنع المصير قال يمكن قطع المارة بان يطأها قال فاجبة ما تريد بالطلاق الطلاق المشرع او غيره لا يعتبر بغيره
والمشرع يستلزم المطلوب اذ لا يتحقق الا في نكاح صحيح قال شيخنا سراج الدين ليس بجواب صحيح اذ لا ان يريد بالطلاق غير المشرع وكونه لا ينفق به في كونه
طائفا بغيره لا ينفق اذ ثبت بذلك ان قطع المارة الواجب لا يتوقف على تنقيته بل بانها يجب التنفيذ باطنا بل تحقق طريق آخر لقطع المارة وهو ان
يتألف بلفظ الطلاق فلم يجب التنفيذ بالطلاق لان لم يكن له موجب سوى اخصار طريق قطع المارة فيه فظهر انه لم يخصر وان كان قطع المارة ينفق سببا
لتنفيذ باطنا فيما اذا كان هو المدعي لاننا لا نقدر على التخلص بلفظ الطلاق الا فيما اذا كانت هي المدعية لما ذكره في قصور عن صور المدعي وهو النكاح
باطنا في العتق والفسخ والذي هو عن محمد بن علي بن وهان رجلا اقام بنية على امرأة انها زوجة بين يدي على رضى فقضى على ذلك فقالت المرأة ان لم يكن
الى من يدعي امر المؤمنين فترضى اياه فقال شاذك زوجا كالحبس اذا انحصر قطع المارة في التنفيذ باطنا فان لم ينفق باطنا الا في المارة بالطلاق لا في غيرها
والا وجه ان يرد بالمارة في قولها قطع المارة للحاج المودى الى الضرر اعم من كونه عند القاضي ولا نقول ما اذا كان الاول في طلبها باطنا بل في
لقد جاعلها كراويا بسترها وذلك على حقيقة الحال الى الباطل وفي هذا كونه منشأ مفيدة التعلق في السك كونه عرضت له بالطلاق الزوجه فيجب عليه
فج اجماع زوجين على امرأة احدتها سر او اخرجه او كل من لا امرين يزوجون قواعد الشريعة فلا يقطع المارة على الزوج الذي ذكرناه من الاعية الا بالطلاق
باطنا بوث المارة في نفس الامر فسخ القاضي نعم الصور ثم على المبتدئ بالمدعى الباطلة وانما بطريق الباطل ثم ياليس يتم غير ان الوطى بعد ذلك فحل
وقول ابينوسف اوجه وقد استدلل على اصل المسئلة بالاجماع على ان من اشترى جارية ثم ادعى فسخ بها كذا أبو برن فقضى به جمل البايع وطهرا واستحدا
مع علمه كذب ودعى المشتري مع انه يمكنه التخلص بالعتق وان كان فيه خلاف ماله فانه ابقى بالمرن ضليلا ان يتخار له ونها ذلك باليسلم فيه فدية قوله
بخلاف الاطلاق المرسل الى المطلقة عن تعيين سبب الملك بان ادعى الملك في هذا الشيء ولم يعين سببا فان القضاء به قضاء باليد ليس غير
التراحم الاسباب امي قدروا فلا يمكن القاضي تعيين بعضها وول بعض اذ لم يتم حجة بخصوصه بخلاف ما عيل بسبب فيه فدية الشهادة على تقيده اشد
سما

باب الاولياء والاكفاء والى الشرط المتفق عليها الشرط المختلف فيه وهو عقد الولي والولى العاقل البالغ والارث فخرج العصى المعتوه والبلوغ الكافر
على المسئلة الولائية في النكاح نوحان لاية نذب واستجاب هو الولائية على الباطلة لا كانت او ثيبا وولاية اجبار وهو الولائية على الصغيرة بكر كانت او ثيبا
وكذا الكبيرة المعتوهة والمرتوقة وثبتت الولائية باسباب اربعة بالقربة والملك والاولاد والامانة وفتح الباب بالولاية العاقلة المندوبة لقيام وجوبها
لانه مهم لاشتهار الوجوب في بعض الديار وكثرة الروايات عن الاصحاب فيه واختلافها وحاصل ما عن علماءنا رحمهم الله في ذلك سبع روايات روايتان عن
ابينوسف تجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد نكاح غير مطلقا الا انه خلاف المستحب وهو ظاهر المذهب ورواية الحسن انه عقد صحيح كفو جاز ومن غير
الاصح واخبرت الفتوى لما ذكر من ان لم يكن واقع لا يحسن المراجعة ولو كانت وكل قاض بعدل لو حسن الولي وحل القاضي فقتلته لانه قد وعى ان
الحكام واستشقا لتعيين المصوبات فيقتصر الضرر فكان منه وفعاك ويبنى تقيده عدم الصحة الفتى به با اذا كان لها اولياء احبها لان عدم الصحة
ان كان على ما وجه به هذه الرواية دفعا لضررهم فانه قد تقرر لما ذكرنا ان ما يرجع الى حقها فقتلته بغيرها لا يغير الكفو على ما ساقى ان شاء الله تعالى في فصل الكفاية
وعن ابينوسف ثلاث روايات لا تجوز مطلقا اذا كان لها ولي ثم يرجع الى الجواز من الكفو لا من غيره ثم يرجع الى الجواز مطلقا من الكفو وغيره ورويت
عن محمد بن القاد وهو موقوف على اجارة الولي ان اجارته فقتل البطل الا اذا كان كفو او متنع الولي بغيره والقاضي القصد ولا يفتى فيه ورواية رجوعه الى ظاهر

لان النكاح يراد لمقاصده والتفويض اليهن محل بها آية ان محمداً يقول يرتقم الحلال بلحانة الولي ووجه
الجهان انما تصرف في خالص حقها وهي من اهلها لكونها حاقلة فبينة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها الاختيار

لرواية فتوصل ان ان ثابت لان موافق الشائنة على الجواز مطلقاً من الكفو وغيره على الوجه الذي ذكرناه عن يوسف من ترتيب الروايات عندهم
ما ذكره السرخسي رده واما على ما ذكر الطحاوي رده من ان قوله المرجوع اليه عدم الجواز الا بالولي كذا الكرخي في مختصره حيث قال قال يوسف في الجواز بالولي
وهو قوله الاخير فلا يرجع بعضهم قول الشيخين لانما اقدم واعرف بمذهب اصحابنا لكن ظاهر المندانية اعتباراً بقوله السرخسي رده والتعويل عليه حيث قال
عنه ايضاً في قوله بالي يوسف في ظاهر الرواية وعن ابني يوسف الى اخره وعلى المختار للفتوى لو زوجت المطلقة ثلثاً بنفسها بغير كفو ودخل بها التحلل الاول
قالوا ينبغي ان تحفظ هذه المسئلة فان المحلل في الثالوث يكون غير كفو واما بالشرع في عقد المحلل فانها محلل الاول اذا جاز من غير الكفو على ظاهر المذهب
فلذلك ان يفرق بينهما على ما ذكر في فصل الكفائة انما لا ينفك عن اعتبار النكاح اصلاً اذ كانت او كلياته قوله
ان النكاح مشروع في الاستدلال لقول الشافعي ما كسح وهو ان النكاح لا يراد له ان يبل لمقاصد من السكن والاستقرار لتحصيل النسل وترتيبه ولا يتحقق
ذلك مع كل زوج والتفويض اليهن محل بهذه المقاصد لان من سريعات الاعتراضات للاختيار فيختار من لا يصلح خصوصاً عند غلبة الشهوة وهو
غالب حاله فصارت الاثارة تظن في تصور الراي لما غلب على طبعه مما ذكرنا فاستلزم به التفسير كونه ثبوت الولاية في النكاح الاثارة كما تشكك انه فاص عن
عموم الدعوى فانما لو عقدت باذن الولي لسا في رجل معين كقول مجي لا يصلح عندهم والوجه المذكور لا يشمله ونحن نمنع عليه الاثارة ونهيها عن المباشرة
كذلك انما تنسب الى الوقاية بل التمسك بالاعراض على سنيين والمفسدة المذكورة ليست لازمة لمباشرة ولا غلبة ولا ايناها الحكم بالاثارة او ليست مرفوعة وانما
ولا غالباً كما هو شأن المظنة ومجرد الوقوع احياناً لا يلزم المظنة فاذا اوجد فللولي رفعه وكون ولي يمتنع عن ذلك قليل بالنسبة الى من يقوم
في دفع العار المستمر عن نفسه فوق المفسدة قليل وتقرير ما بعد وقوعها قليل في قليل فانسقت المظنة وتبقى انها تصرف في خالص حقها وهي
من اهلها لكونها عاقلة لانه ولهذا كان لها اختيار الازواج فلا تزوج ممن لا ترضاها ثم استقر ان يورده عليه منع ان خالص حقها والام يطالب الولي بقا حاب انما
يطالب بغيره كذا تنسب الى الوقاية وبما عظم التمسك بغير مفيد الا الوساوي وهو متصف فان لادته اخرى سمعية هي المعول عليها وهي قوله تعالى فلا تتصلون ان تكون
ازواجهن نبي الا ولياً عن منعهن من نكاح من تخبره وانما يتحقق المنع من في يده المنع وهو النكاح وما في السفن عن عائشة رضي الله عنها قال صلى الله عليه وسلم
ايها امرأة لو كنت نفسي بغير اذن وليها فكا حيا بطل فكا حيا بطل فكا حيا بطل حسن الترمذي وقوله صلى الله عليه وسلم النكاح الا بالولي رواه ابن داود
والترمذي وابن ماجه واحاديث اخرى في ذلك والجواب ما لا آية فيها ما الحقيقة النسي عن منعه عن مباشرة النكاح هذا هو حقيقة لا تمتنع من ان
يكن اذا اريد بالنكاح العقد بعد تسليم كون الخطاب للاولياء والا فقد قيل للازواج فان الخطاب معهم في اول الآية واذا اطلعت النساء قبل
توصلوا من اي التمسك من جبا جبا بعد التقصير العدة ان تيزوجن ويوافقها قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره ولانه حقيقة اسناد الفعل الى الشاغل
واما الحديث المذكور فابينه من الاحاديث فنارضة بقوله صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها رواه مسلم والبوداود والترمذي
والنسائي وما لك في الموطا والايمن من الازواج لها بكرة كانت وثبات في كتاب الاشال ابني عبيد في اشال اكنتم بن طيفي كل ذات زوج بطل سقيم
يضرب ليجول الزمن بانه والنشد قول الاول افانم اولي ما لك فتبني ولا تجزعي كل النساء تيمم وجه الاستدلال انه انقبت لكل منها و من
الولي تخاف في ضمن قوله احق ومعلوم انه ليس للولي سوى مباشرة العقد اذ نصبت وقد جعلها احق منه به وبعد هذا ان يجري بين نواحي
وماروا حكم المناهضة والشرع او طريقة الجمع في الاول تخرج هذا بقية العبد ومردم الاختلاف في صحة بخلاف الحديثين فانما اما ضعيفان

الاحكام واج واما يطالب الولي بالتزويج كمالا ينسب الى الوفاحة ثم في ظاهر الرواية كانه قد بين الكفو وغير الكفو
لكد الولي الاعتراض وغير الكفو وعن البيهقي وابي يوسف انه لا يجوز في غير الكفو كونه كفو واقعة لا يرفع ويروي جميع صحيح الحديث

فحديث النكاح الا بولي مضطرب في اساده في وصله وانقطاعه وارسال قال الترمذي بهذا حديث فيه اختلاف فسمى جماعة منهم اسرائيل وشريك
رواه عن ابي اسحق عن ابي بردة عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه اسباط بن محمد وروى ابن خنيس عن ابي اسحق عن
ابن ابرهة عن ابي بكر ورواه ابو جبير النخعي عن ابي اسحق عن ابي بردة ولم يذكر فيه عن ابي اسحق فقد اضطرب في وصله وانقطاعه وقد روي
شعبة وسفيان الثوري عن ابي اسحق عن ابي اسحق عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا اضطراب في ارساله ان ابا بردة لم يره صلى الله
وسلم وشعبة وسفيان اضطربا من كل من تقدم قال واسنده بعض اصحاب سفيان من شعبة ولا يصح ثم اسند الى شعبة قال سمعت سفيان الثوري يسأل
ابا اسحق سمعت ابا بردة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكح الا بولي قال نعم ولا تخفى ان هذا الكلام الزامى اما على اراستنا فلا يصح
الارسال وحديث عائشة رضي عن ابن جريح عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة وقد ذكره الزهري قال الطحاوي وذكر ابن جريح
عنه ابن شهاب فلم يعرف حديثنا بذلك ابن جريح عن ابي اسحق عن ابي اسحق عن ابي اسحق عن ابي اسحق عن ابي اسحق عن ابي اسحق
والرفع مقدمان على الوقف والارسال عند التعارض على الاصح وان كان شعبة ومفضل احفظ من غيرهما لكن حكاية شعبة تفيد انها سمعاه من ابي اسحق في مجلس
واحد ظاهر وغيرهما سمعوه منه في مجالس في الثاني ان الثقة قد شئى الحديث ولا يرد قاضي صحة بعد عدالته من روى عنه وثقة ولذلك نظائر
اشهر ما روى ان ربيعة ذكر سبيل بن ابي صالح حديثا فأكبره فقال له ربيعة انت حديثي بر عن ابيك فخان سبيل يقول بعد ذلك حديثي ربيعة
عني اللهم الان يقال هذا في عدم التكذيب اما اذا كذب بان يقول ما رويته ذلك فقصوا في الاصول على ربه وفي حكاية ابن جريح اياها في ذلك
في رواية ابن عمدي في الكمال اياها في ترجمة سليمان بن موسى حيث قال قال ابن جريح فليفت الزهري فسالته عن هذا الحديث فلم يره فقلت له
ان سليمان بن موسى حديثنا عنك قال فاشئني على سليمان بن جريح او قال اشئني ان يكون وسم على انشئني هذا اللفظ في عرف المتكلمين من اهل العلم
يفيد معنى نفسه بل يفظ النفي واما ما ضعفه بر من ان عائشة رضي الله عنها رويته علمت بخلافه على باقي الموطأ عن عبد الرحمن بن القاسم
عن ابيه عن عائشة انها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن بن المنذر بن الزبير وعبد الرحمن بن ثابت بالشام فلما قدم عبد الرحمن قال ومثلي فقبالت عليه فنيانا
فكلمت عائشة المنذر بن الزبير فقال ان ذلك بيد عبد الرحمن وقال عبد الرحمن ما كنت لارد امر اقصيته فاستقرت حفصة عند المنذر ولم يكن
ذلك خلافا قاول على معنى انها اذنت في التزويج ومهدت اسبابه فلما بقي الا انعقد اشارت الى من لي امرنا عند غيبة ابنها ان يعقد
يدل على ذلك ما روى عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال كانت عائشة رضي الله عنها تخطب اليه المرأة من ابها فتشده فاذا بقيت عقد النكاح
قالت لبعض ابهار زوج فان المرأة اتى عقد النكاح وفي لفظ فان النساء ليكن اسنده البيهقي عنه وعلى كلا التقديرين فالقدرة للصحيح وهو
نارواه مسلم وابوداود والترمذي والنسائي وما لك في الموطأ وهو اسند للنسابة وعلى الثاني وهو افعال طريقة الجمع فبان يحل عموم على
الخصوص وذلك شائع وهذا يخص حديث ابي موسى بعد جواز كون النفي للكمال والسنة وهو محل قولنا فان النساء لا يكرهن في رويته
البيهقي بان يراد بالولي من يتوقف على اذنه اى النكاح الابن له ولاية لينسب نكاح الكافر المسلمة او المعتوبة والامه والعبد ايضا لان النكاح في النكاح
عام غير مقيد وعلى هذا التاويل يتم العمل بالحديث الجامع لاشراط الشهادة والولي ويوما قد مناه من رواية ابن جبان في هذا الشاهد كمنع
حديث عائشة بمن نكحت غير الكفو والمرد بالباطل حقيقة على قول من لم يصح ما يشره من خير كفوا حكمه على قولنا في حديث المولى حتى يوصيه

عدم الخيرية وانما يقبض الالب بهذا اقرب بشرا صريحا ولنا انما حجة يكون للغير عليه ولا ية الاجبا
والولاية على الصغيرة لمقصود عقارها وقد كمل بالبلوغ بدليل قوجه الخطا فصارت كغيره وكما تصرف في المال

ودوم الارادتين الدما من نفسه عن الثوري وروى رسالة عن يحيى عن المهاجر عن عكرمة مرسله على كل حال يتم به المقصود والذي سقناه له وكثير
القول عن شبيب بن اسحق عن الاوزاعي عن عطاء بن جابر عن رجل يروى عنه انه سئل عن رجل يزوج ابنته وهي بكر من غير امرها فبانت النبي صلى الله عليه وسلم ففرق بينهما
عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تزوجوا ابنتكم حتى يزوجها الله او لا تزوجوا ابنتكم حتى يزوجها الله او لا تزوجوا ابنتكم حتى يزوجها الله
ابن عمر وعائشة فان كان كاهن فاما الله لو اياه من قوله صلى الله عليه وسلم النبي حتى بنفسها من نفسها البكرية امرها ابوها في نفسها باجتها انه خطب الشيب
بانها حتى غافوا وان البكرية حتى بنفسها من نفسه فاستفادوا ذلك بالمفهوم وهو ليس حجة عندنا ولو سلم فلا يعارض المفهوم الصحيح الذي ذكرناه من
ولو سلم فنفس نظم الباقي الحديث بخلاف المفهوم وهو قوله والبكرية امرها الى آخره اذ وجوب الاستيذان على ما يفيد من لفظ الجبرائيل للاجبار لا للطلب
الامر والاذن وفائدة الظاهر ليست الا لستعلم رضاها او عدمه فيعلم على وفقه هذا هو الظاهر من طلب الاستيذان فيجب البقاء معه ولا يتجسس
المفهوم ولو عارضه والى اصل من لفظ اثبات الاحقية للشيب بنفسها ما سلم ما ثبتت شك البكرية حيث اثبت انها حتى ان تتأخر وفائدة الامر انفس
على احقية كل من الشيب والبكر لفظها كما قال الشيب حتى بنفسها والبكر حتى بنفسها ايضا غير انه اذا وحيث البكر باخر اجرة في ضمن اثبات حتى الاستيذان
لها وسببه ان البكر لا تطلب الى نفسها عادة بل الى وليها بخلاف الشيب فلما كان الحال انها حتى بنفسها وخطبتها للولي صريح بايجاب استيذانها
فما لثبات عليها من وجبها قبل ان يظهر رضاها بالي طلب وليفقد هذا المعنى الرواية الاخرى الشاذة في صحيح مسلم وابي داود والترمذي والنسائي والبيهقي
في الموطا الايم حتى بنفسها من وليها والبكر تستاذن في نفسها واذنهما معا والايح من لا يزوج لها بكرا كانت او شيبا على ما ذكرناه فربما فانهما محكية
في اثبات الاحقية للبكر حتى بنفسها ما لا يستيذان وذلك لما قلنا من سبب تبهيق الروايات بخلاف ما ثبت عليه فانه اثبات المناقضة بينهما وتخصيص
المطلوب وهو الايم لا لثبات المفهوم مع ان باقي نفس رواية الشيب ظاهرة في خلاف المفهوم على ما قرأناه في صحيح الراد الذي صح عنه صلى الله عليه وسلم كما مر
فلا يجوز العدول عما ذهبا اليه في تفسير الحديث فهو صواب وهو جمع ظاهر لطريق الحمل والتخصيص ولا يذنبه فائدة لغوية ولا اصالية وفي متن النسائي
عن عائشة رضي الله عنها وولدت عليها فقالت ان ابني زوجتي ابن اخيه ليرفع خيسته واما كما رتبته قالت اجلس حتى ياتي رسول الله صلى الله عليه وسلم
فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجرت فاسئل الى ايها نجل الامر اليها فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان ابني واما روت ان اعلم النساء ان ليس
الى الامام من الامر شي وهذا ايضا يجوز ان ليس المباشرة حقا ثابتا بل الاستحباب فيه دليل من جهة تفسيره صلى الله عليه وسلم قوله وانما ذلك ايضا هو حديث
جبريل ما قبل هو مرسل بن ابى بريدة قال مرسل جبريل وبعد التيسر فليس يصحح فان سئل النسائي شازيا بن ايوب عن علي بن عراب عن الحسن بن الحسن بن عبد الله
بن بريدة ورواه ابن ماجه ثنا ابن السري ثنا كيع عن الحسن بن الحسن بن بريدة عن ابيته قال جات فتاة وحمل على ان ذلك لعدم الكفاة خاف ان
تت ان الغريب عليه تبرون في الكفاة النسب الزوج كان ابن عمها واما الدلالة فلاذنية ان تصرف في اقل شي قال البكر البالغة الا بالزنا وكل المال
ودون النفس فكيف يملك ان يخرجها فليس من هو البعض الخلق النصارى كرهنا معلوم ان باب جميع ما رواه ابو حنيفة من ذلك وفيها ما يوجب اعنة قواعد الشريعة واما
الاقتضاء فليس ماني السنة من الصحاح واللسان المعصية باستيذان البكر ومنع التفسير عليها بلا او هناك في حديث ابى هريرة رضي الله عنه لا تلخ البكر حتى تستاذن الله
وسياق ما يعقل لفائدة الاصل على وفقه لا تتحالة ان يكون النكاح من الشيب انما هو النكاح فلو كان الاجبار ثانيا لزم ذلك ونحوي الاجبار لا يستيذان
عن انما قد قبل لزم الا حاله في الاقسام المنطوق فانما قد قدم انه نوع من طهر لم يور الا لانه ان ايجاب استيذانها صريح في نفى اجبارها والولاية

قال وان فعل هذا غير الولي يعني استنار غير الولي او ولي غيره اولى منه لم يكن رضا صحيحا فكيف
لان هذا السكوت قلنا لا لثبات اليمين فلو وقع ولو وقع فهو محتمل
والاكتفاء بمثله للحاجة والحاجة في حق خيرا لا ولياء بخلاف ما اذا كان المستنار رسول الله
لا فانه قائم مقامه وقبيل في الاهمية كالتسمية الزوج على وجه تقم به المصلحة لظهور غيبته فيه من غيبته عنه

وعقب شق الزن او حلفه في حق الاسكان او طلاقا او عقيب قول موافق بعض ما او وضع مال زالا او بطلان جارية و زوجه ما غير اليمين بذلك قد منوا
وكذا الشفع وزوجه ما في النسب شره من بعض ما او اذا يقول غير فست في هذا المتاع بعد ما من ما او اذا اراد ان يملك ما من له في تصرفه او انما فلم يدين
قولي سكوت بكتيل ما قبل النكاح والبعث اعني اذ زوجه ما قبلها فست قولي قبض المالك يدخل فيه الموصوب والمصدق به اذ انقبض امر من المالك
فست كان قبضا معتبرا ثبت به الملك وكذا المبيع ولو في بيع فاسد اذ قبضه المشتري بمراسي من المالك فست صح فيسقط حق حبس لباي اياه الى
استيفاء الثمن فليس له ان يسير و بل يطالب بالثمن في كتاب الاكراه لا يكون اذ ما يجيء في الفاسد واذا اشترى قن يمين اذ اشترى العبد شيئا محضرة
سيدة فست كان اذ ناقض الخواص لكن نفس ما وقت الرذيلة فيه لا يجوز بل بابعده والصبي اذ اشترى او بامر بمراسي من وليه فست كالسيدة وزوجه المشتري اى
المشتري عبدا اذا كان له الخيا بمراسي العبد ببيع ويشترى فست سقط خياره لان الاذن فرغ نفاذ البيع ومولى الا يبرأ العبد الذي اسره اذ ائتمنه
على دار الحرب فوق في سهم مسلم كان مولاه احق به بالقيمة فلو باعه من آخر ومولاه يراه فست بطل حقه وليس ان ياخذ و ابو الوليد اذا سكت
لم يفتحي مضت ايام التهمة على اختلاف في مقدار رضاه هو الا سبع او مدة الفاس لزمنه فلا يفتني بعد والسكوت عقيب شق رجل زوجه حتى سال فيه لا يضمن
الشاقي ما سال عقيب بجهاد على ان لا يكون فلانا و فلان ساكن فيمنعت فان قال عقيب اخرج فاني لم يفتني عقيب قول بوضع اى رجل اضع غيره على ان
ينظر بيع تخليه ثم قال بدالي جعله بيئا نافذ المبيع من الاخر فست كان نافذا عقيب رجل وضع متاعا محضرة وهو منظر اليه يكون قبول اللود لدية فيلزم حقه فطمانا
قبضه بتركه والشفيع اذ ائتمنه ببيع يالش في فست كان تسليما و زوجه ما في الجمول النسب اذ بيع فست فواقره بالزق فلا يقبل دعواه الحرية الا ببينة
زاد الطحاوي رح في اعتبار سكوته رضاه و قيل له قمح سيدك فقام واذا يقول رجل لغيره ببيع متاع فست ثم باعه بعد يكون سكوته قبول اللو كالة لا يفتني
وليس من فروع هذه ما في الجواص لو استام منبت عمه لنفسه هي بكرة بالغة فست فزوجه ما من نفسه جاز لانه صار وليا بسكوته ما اذا اراد ملكه
منقول لا وعقار ابيع فست حتى قبضه المشتري وتصرف فيه زمانا سقط دعواه اياه ذكره في ثنية الفتا وغيره بخلاف ما لو كان سكوته عند محرم البيع
فانه لا يكون رضا واعتبر ابا جان للاحق له فيه عندنا خلافا لابن ابي ليلى والتي زوجه ما سكتة للود لدية والا تفتني بغير عدم الحضر و هذه المشورة لا محصور
قوله وان فعل هذا اي الاستيدان غير ولي بان كان الاب كافرا او عبدا او مكاتبا او ولي غيره اولى منه كالان مع الاب لم يكن سكوتهما ولا فست
بل لظهوره و هذا يشعل رسول الولي فاخرجه اخر ابقوله بخلاف ما اذا كان لهتا حر رسول لولى لانه قائم مقامه سكوتهما عند استيدانه رضاه عن الكرخي
رح كيفي سكوتهما وان كان المستنار جنبيا لان استناره من غير الولي قلنا السكوت فيه له ظاهر اخر وهو قوله الا لثبات الى كلامه نصا فحقه على السوء فلم يقع
على الرضا الا ما جاز في تنفع باختياره مع الاولاد لانهم هم المزوجون غالبا وكان اعتباره في محل الحاجة بخلاف غيرهم اذ لا يعتبر المحتمل في غير محل في جاز
وانا كان حاجته لانها لا تملك فلو لم يكتف بالمحتمل تملك مصالحها وهذا يقتضي انه مع الاولاد ايضا ومحتمل على السوء وينا فيه قوله لان جنسية الرضا فيه غائبة
فكان الاولاد لاقتصار على قوله فلم يقع دلالة على الرضا وقول المص ولو وقع كان محتملا ظاهر العبارة ولو وقع دلالة كان محتملا ان اراد احتمالا لا ساءا لم يصح
جعله دلالة وان اراد وجوبه كان الرضا منطوقا فلو دلالة فيكون كافيا مطلقا لا يقتيد بحال كون المستنار وليا فان قيل يشكل على هذا الحكم المذكور طلاق
قوله على العبد لدية وسلم اذ انما ان سكتة ونحوه من غير تقييد يكون المستنار وليا قاطعا يقتيد بالعرف والعادة وهي ان المستنار للبكر ليس الاولاد
بل لا يفتني اياها غيره قوله ولا يعتبر في الاختيار اى يعتبر في كون السكوت رضائي الاختيار بتسمية الزوج على وجه يقع به العشرة لها ابا باسمه

ولا تشترط لتسمية المهر هو الصحيح لان النكاح صحيح بدونه ولو زوجها فبطلها
 الخبر فسكتت فهو على ما ذكرنا من وجه الدلالة في السكوت لا يختلف
 ثم الجذر ان كان فضولي لا يشترط فيه العدد والعدالة عند الجحيفة لا خلاف لها ولو كان سوكا لا يشترط لهما

كازواج من فلان او فلان او في ضمن العام لكل عام نحو من جيرانى او بنى عمى هم محصورون معزوفون لهما لان عند ذلك لا يحضر كون سكوتها
 معاقبة بخلاف من بنى تيم او من رجل لانه عدم التسمية ليضعف الظن ولو زوجها بجهرتها فسكتت اختلف فيه والاصح الصحة وينبى تقييده بما اذا كان
 الزوج حاضر او عرفت قبل ذلك ولو زوجها بجهرتها بغيره كفوفسكتت لم يكن رضائي قول محمد بن سلمة وهو قول ابى يوسف ومحمد بن قيس قال الفقيه ابو الليث
 وهو يوافق قولهما في الصغيره قوله ولا يشترط تسمية المهر اى في كون السكوت رضا وقيل يشترط لاختلفا في الرغبة باختلاف الصداق فانه وكثرة والصحيح
 الاول لان النكاح صحته بدونه صحيح في شرح الوافى ان المزوج ان كان الاب والجد لا يشترط والا يشترط لان الاب لو نزل عن مهر المثل لا يكون للمصلحة
 تزويج عليه فان سمي المهر قبل من مهر المثل لا يكون سكوتها رضا انتهى والادوية الاطلاق وما ذكر من التفصيل ليس بشئ لان ذلك في تزويجه الصغيرة كما هو الجواب
 في الكبيرة التي وجبت مشاورته لهما والاب في ذلك كالاجنبي لا يصدر عن شئ من امرها الا برضاها غير ان رضاها ثابت بالسكوت عند عدم ما يصفى فلو كان
 رضا ومقتضى التطهر لا يصح بالتسمية المهر لاجازة كونها لا ترضى الاب بالزائد على مهر المثل بكنية خاصة فالم تعلم ثبوتها لا ترضاه صحة العقد بالتسمية هو فيها
 اذ ارضيت بالتفويض وقنعت بمهر المثل بدلالة زائدة على السكوت وكون الظاهر من الاب ان لا يترك الاماير يوجب عليه لا يقتضى رضاها بتركه
 لذلك المصلحة فقد لا تخار ذلك والكلام في البكر الكبيرة والمسئلة المسددة فيه من قول ابى حنيفة انما هو في الصغيرة اما الكبيرة فتفاد تزويج الاب
 موقوف على رضاها كالكامل غير ان سكوتها جعل بدلالة شرعا فاذا عارضه ترك التسمية او التسمية الناقصة صار محتملا على السواء لكونه للرضا ونحو في الرد
 مع عدمه فلا ثبت الرضا به وفي غيره ليس الاحتمال متساويا بل الرجح غلبة الرضا مما اكتفى الاب بالمنظون على ما ذكرناه آنفا وقد يقال سكوتها اذا لم
 يلزم لها الولي مهرهم عليها بانه يعتبر رضا وينفذ العقد عليها بقوليه ورضاها بمهر المثل وبكل مهر لكن يدفع بان عليها بان سكوتها مع عدم التسمية كالمهر
 محل النزاع فلا يلزم عليها وفي الجنب في باب ما يكون رضا واجازة اذ ذكر الزوج ولم يذكر المهر فسكتت ان يهبها يعني فوضها فينفذ النكاح فان زوجها بمهر
 مسير لا ينفذ لاداءه بها فقام العقد بالزوج والمرأة عالمة به واذا سمي مهرها فقام به ايضا انتهى وهو فرع اشتراط التسمية في السكوت كون رضاها بغيره كونه في السكوت
 مقيد ابا اذا علمت بالتفويض تفريعا على القول لاخر قوله ولو زوجها فبطلها الخبر فهو على ما ذكرنا من انها ان سكنت او ضحكت بواحدة من هاتين صورت
 فوضها والا فلا وقال ابن مقاتل لا يكون السكوت بغير العقد رضا لان كونه قبله رضا على خلاف القياس بالنص في المذهب فالباطل في الاجازة لا يكون الا بالزوج
 في معنى المنصوص فان السكوت عند الاستمالة ليس ملزما بعده اذ بلغها الخبر ملزم فلا يثبت بغيره والسكوت وعن ابى يوسف السكوت بعد العقد
 رد ذكره في البدائع قال وهو قول حمزة والاصح الاول لان وجه كون السكوت رضا لا يختلف قبل العقد بعده فلما كان اذا قبله لدلالة على الرضا وجب
 ان يكون اجازة بعده لدلالة عليه ولا اثر للفرق بكونه ملزما وصدره على ان الحق انه ملزم في كل منها غير انه في تقدم العقد يثبت به اللزوم في الحال
 وقبله يتوقف على الزوج من الاستاذن فان قيل يوجب قول ابن مقاتل ورواية ابى يوسف بالنص هو رواية الائمة الستة عن ابى هريرة عن صلى الله عليه
 وسلم قال لا نكح الا تم حتى تستامر لا نكح اليك حتى تستاذن قالوا يا رسول الله وكيف اذننا قال ان سكنت فذا صريح في منع النكاح قبل الاستيذان فالجواب ان
 الاتفاق على انما لو صحت بارضا بعد العقد لفظا جاز النكاح مع اذ مشاؤل ظاهر النهى فعلم ان الاتفاق على ان المراد بالنعى ان المنع عن تنفيذ العقد عليها
 وارباه قبل اذنها وانما الخلاف في ان الاجازة بعد العقد بماذا يكون فقلنا دل النص على كونها بما كان الاذن به قبله ولا يعارضه النهى المذكور بعد الاتفاق
 على ان المراد ما ذكرنا وعلى هذا فرغوا من الاستاذن في غير معين فردت ثم زوجها منه فسكتت جاز على الاصح بخلاف ما لو بلغها فردت ثم قالت رضيت

ولم يظنوا ان النيب خالف من رضاها بالقول لقوله عليه السلام النيب تشاور ولا النطق لا يبعد عينا منها
 وقال جيباء بالممارسة فانه من النطق فحقها واذا ازلت بكارتها بوشية او حيضته او حصة او لغير ذلك
 بل حقيقة لان مصيبيها اول مصيب لها ومنه لما كورة والبكرة ولا فاشيخ لعدم الممارسة ولو زالت بكارتها بوشية او حصة
 عند ابن حنيفة ساء وقال ابو يوسف وحسن والشافعي ساء لا يكتفى بسكوتهما فان ثبت حقيقة لان مصيبيها
 عائد اليها ومنه المثوبة والثابة والتتويب ولا يحنف ساء ان الناس عرفوها بغير افعيبيها بالنطق فمتنم عنه
 فكيف بسكوتهما كذا لا ينقطع عليها مصابيحها بخلاف ما اذا وطيت بشبهة او كحل فاسد لان الشرع
 اظهم الا حيث علق به احكاما اما الزنا فقد نكح اليتيم حتى لو اشترى حالها لا يكتفى بسكوتهما

حيث لا يجوز ان العقد ينزل بالرضا بعد ذلك بقدر مشيخ ولذا استحسن التجديد عند الزفاف فيما اذا تزوج قبل الاستيذان اذ غالب حاله من اخطار
 التفرقة عند فحاشة السماع بالاولى عدم الصحة لان ذلك الرد الصريح لا ينزل عن تضعيف كون ذلك السكوت ولان الرضا ولو كانت قد نكحت قلت لا يريد
 ولم ترد على هذا لا يجوز النكاح للاخبار بانها على قناعتها فروع ولو زوجها وليان مستويان كل من واحد فكنت فمن مجردة بطلانها اذ جازتها مستأ
 وهو القياس لان سكوتها رضا وطاهر الجواب بنمايتون فان حتى يحجزها بها بالقول او بالفعل ونقد في البدائع عن محمد بن فقيح روايتان ولو زوجها
 عن رجل فبطلت فروت ثم قالت في مجلس آخر بيا قال لها ان اتوا ما يخطبونك لا رضيت بان تفعل فزوجها من الاول لان في نفسها الا باجازه مستقبل
 تقدير كلامه اذ عرفت عن فلان فان اتوا آخرى يخطبونك فلا يصرف رضاها لان الى ما بعد الاول بل ان كان طلق امرته ثم قال لرجل اني كرهت فلاته فطلعتها فزوجني
 بامرأة رضانا فزوجها المطلقة لا يصح وكذا اذا باع عجزا ثم وكل بشرع بعد فاشترى له الاول يصح ولو زوجها فبطلت فقال لا يريد النكاح فهو رد على الاصح وقوله اخرى
 احب الى قبل العقد رد ولو اذن لانه محتمل فلا يجوز قبل النكاح بالشك ولا يبطل بعده بالشك كذا في الواقعات وقوله اذ انك اذن وقوله انك اذن وقوله انك اذن
 باذن لانه يترتب قولها او يقارب بالقارسية توبد اني ولو استاذنها فقالت لا يكون اذنا لانه قد نكح للتعريض لعدم المصلحة فيه وحقيقة توبد اني انت بالصحة
 اذ رواه بالاحسن علم وهذا اختيار الفقيه ابو الليث بخلاف قولها ذلك اليك فاذن لانه انما يذكر للتوكيل ولا يخفى ان مسأله غير واجب شك ولا يخفى ضعف
 قوله لا يبطل بعده بالشك لان ذلك انما يتم بعد الصحة وهو بعد الاذن قوله وله نظائر كخبر الكوكيل بالغزل والمادون بالبحر والموالي بخبره لكونه يسه
 واعتاد اختيار اللقار والشفيع يبيع ما يشفع فيه ويفسخ الشركة والمضاربة وجوب الاحكام على المسلم الذي لم يهاجر في دار الحرب ان كان الخبيث
 رسولا لا يشترط اتفاقا ولو فاستأ او عجزا لانه قائم مقام المرسل فاخبره كاخبره وان فضولي فعلى الخلاف عنده يشترط في لزوم الحكم العدد وحده
 الواحد فلو اخبر غير المرسل بحكم شرعي لا يثبت في حقه الا باثنين او عدالة الواحد قوله واذا استاذن النيب اى الكبيبة اما الصغيرة فلا استيذان في حقها
 اصلا كالبيكر الصغيرة فلا بد من رضاها بالقول صلى الله عليه وسلم النيب تشاور ولا تكون المشاورة الا بالقول لا بالطلب الراى ثم هي مفصلة
 فيقتضى وجوده من الجانبين وفي كل من الحكم والدليل فظننا الدليل فلم يدم دلالته على لزوم القول سلمنا ان المشاورة طلب الزاى لكن لا نسلم انه يشترط
 في افادة الزاى فعل اللسان بل قد ينافى لغيره لزوم القول في حق الطالب ضروري لا مفهوم للتمسك فكون المشاورة تشترط جوابا باللفظ ممنوع استدلال
 بقوله صلى الله عليه وسلم في حديثه في بئر برة رضي السابق لانك الائم حتى تستامر الامر بالقول لا بغيره ومنه ما في السنن من حديث ابن عباس البكر تستامر في نفسها
 واذنها صامتا وارجب بان خرج عن حقيقة بنمايتون قوله واذنها صامتا ولم يوجد مثلها في النيب فوجب حقيقة واخرج من هذا قوله في حديث آخر والنيب يوجب عنها
 سائما لكن يشك كل عليه ان الحكم في المذهب خلافه وهو النظر الثاني ان ما يكرهتم ورضيت وبارك الله فينا واحسن وبالله التوفيق وبالله التوفيق وبالله التوفيق
 فيقول التفتيش الضحك سرورا استهزأ وخلافه في سوي ان سكوت البكر رضى بخلاف النيب لا بد في حقها من دلالة زائدة على مجرد السكوت والحق ان
 الكل من قبيل القول لا التمكن فثبت بدلالة نص الزام القول لانه فوق القول قوله واذا ازلت بكارتها بالاولى او حيضته او حصة او جراحة او
 تقيس وهي ان القير عانس اى نصفها لم تنفرد او خرق استبراء او عور او خلع فليس تزوج كالابكار اتفاقا وكذا اذا خرقها الزوج بحجب او عور او خلعها
 قبل الدخول ولو بعد الخلو وبه مما يخالف حكم الخلو والدخول وكذا اذا مات بعد الخلو قبل الدخول لانها في هذه الصور كلها بغير حقيقة لانها لم
 يصيبها غيب ولذا الواضحة لا يكره في طلاق بطلت هذه ومنع بالجارية تباع عاها انها بغير حث تزاد وجدت زائلة البكارة بوشية او حصة او خلعها كانت بكرا لم تر

واذا قال الزوج بلغني النكاح فسلت وقال مرددت فالتقول قولها وقال زفره القول قوله لان السكوت اصل الرد
 عارض فصاح كالمث وطله الحمار اذا ادعى الرد بعد مضي المدة ونحن نقول انه يدعي لزوم العقد ونصلك
 البصم والمساواة فيه فكانت منكراً فيك البودع اذا ادعى مردد البودع بخلاف مسألة
 الحمار لان الزوم قد ظهر بمضي المسافة وان اقام الزوج البينة على سكوته أثبت لنكاح لانه فور دعواه
 بالحجة وان لم تكن له بينة فالإيمان عليه عند الخيفة رده وهي مسألة الاستحلاف في اشتباه السنة وسيأتيك والدخول

والجواب ان البكر يقال على من لم يصيبها معصيب ومنه البكرية لاول الثمار والبكرية لاول الثمار وعلى العذرار وهو اخض ادهى من لم يصيبها معصيب من
 افرادة قاتمة العذر وهو متواطى وحمل على من الغزو في البيع النسي على اشيا حتمه فترد لغوات الغدرة وهي تلك المجلدة وعلى الاعم الاوسع في النكاح المعنى على
 التوسعة وشدة التثبت حتى لازم من المنازل والمكره وبصينة الامر بخلاف البيع على انه قد قيل اذا اعترف المشتري بان زوالها بوثبة لا ترد لان العادة لردة
 الغارة في اشتراط البكارة في البيع فتيقيد بها وايضا لو ادعى الابكار في فلان دخلت هذه وايضا الاستحمار قائم وانما علة قصوته فيثبت الحكم في مواضع
 وجودها بالنص وفيه نظارة الاستحمار حكمه ليس عليها لاني لا الحكم عليها لعدم النص بها ولا الوض استحمار من زالت بكارتها في سنة من العذرار لا تزوج كالبكر
 وهذا لان الحكمة وان كانت هي المقصودة من شرح الحكم لاني لا بها اذا كان فيها مراتب متفاوتة واذا خالف في تحققها في بعض الحال لا يلائم الا بظاهر ضابط لكل
 مرتبة وهو المسمى بالنظرة فيثبت الحكم عند ثبوتها من غير التفات الى الكلمة وحدها وصدمت ولو اعترض جارية البكر لانه هو المنضبط اتحادا حاصل اذ يستلزم قيام
 البكارة في ثبوت الحكم وان زالت بزني مشهور او بوطي بشبهة او نكاح فاسد زوجت كالنثبات اتفاقا وان زالت بزني غير مشهور فهو محل الخلاف فعندها والشائفة
 تزوج كالنثيب وعندها كالبكر وجه قولها انها ثبتت حقيقة فان مصيبتها عامرة اليها ومنه الثبوت جزار علمه يود اليه والمشاغبة الموضع الذي يرجع اليه حتى
 تدخل في الوصية للنثبات من نبات فلان ولما عرفت بكره فمتنع عن النطق مخافة ان يعلم زنا ما حياء من ظهوره وذلك شديد من حيائها بكره من الطهار
 الرغبة فيثبت الجواز بل لا بد من سكوت البكر وبذا يفيد لو كان الحياء مطلقا هو العلة لكنه جاز البكر الصادر عن كرم الطبيعة فلا يلحق به المتنازع فيه ويريد رفع
 جواب ما اورد من قوله صلى الله عليه وسلم لا نكح الايم حتى تستامر والنثيب يعرب عنها لسانها من ان عام خص منه النثيب المجنونة والامة فتخص بالذكر ما من حمل
 الشارع الحياء عليه وهو موجود في المزيه ونفس المحبت صرح بعده في مسألة ثبوت الولاية على النثيب الصغيرة بان الايم من لا زوج لها وان كانت بكر البكر
 قول حمزة لو ادعى الابي بنى فلان لا تدخل الابكار وصح دخولهن كقول الكرخي لذلك والاولى ان الفرض ان الزني غير مشهور ففي الزنا النطق اشتاؤه
 فيعارض دليل الزامها النطق دليل النكح من ابتداء الفاشية في هذه الصورة والمنع يقدم عند التعارض فيعمل دليل نطق النثيب فيما وراة و ايضا
 الظاهر من اراد شاع من بكر المعصية سكوتها رضي البكر ظاهرا كما هو في امثاله لاني نفس الامر ولذا لم يوجب على الولي استكشاف حالها عن استيذانها اس
 بكر لان ليكتفى بسكوتها ما لاي كتمني بالبراءة على الاصل الذي لم يظهر خلافه والكلام هنا في ثبوت بزني لم يظهر فيجب كونها بكر اشترطا ولذا قلنا لو ظهر لا يكفي
 سكوتها قوله اذا قال الزوج بلغني النكاح فسلت وقال مردد البودع بخلاف مسألة الحمار لان الزوم قد ظهر بمضي المسافة وان اقام الزوج البينة على سكوته أثبت لنكاح لانه فور دعواه
 بالحجة وان لم تكن له بينة فالإيمان عليه عند الخيفة رده وهي مسألة الاستحلاف في اشتباه السنة وسيأتيك والدخول
 وقال زفره لانه تسكرا لا اصل وهو عدم الكلام وتفسيره الخلاف فيس اذا قال سيد العبد ان لم تدخل لدار اليوم فانت حر فمضى اليوم وقال لصيدك ادخل
 وكذب الولي فالتقول قول المولى عنده وعنده للعبد هذه العبارة اولى من قوله في الميسوط ان الخلاف في مسألة النكاح بناء على الخلاف في مسألة البكرية
 احدها انفسه بنى الخلاف في الاخرى اولى من القلب بل الخلاف فيما ابتدأ ووجه قوله فيها المتسك بالاصل المتبادر وهو عدم الدخول وعدم الكلام قياما
 على المتفق عليه من ان المشتري بالخيار اذا ادعى بعد مدة الجار رد البيع قبل مضيتها وقال البائع بل سكت حتى انقضت فان القول للبائع اتفاقا لانه
 بالاصل والشفيع اذا قال علمت بالبيع امسن وطلبت الشفعة وقال للمشتري بل سكت القول قول المشتري اما لو قال طلبت الشفعة حين علمت بالبيع
 فالتقول له والمزني بغيره من الولي غير الاب والجدة اذا قالت بعد البلوغ كنت ردوت حين بلغني الخبر بعد البلوغ او حين بلغت وكذبها الزوج فان القول
 وعندها القول لمن يشهد له الظاهر سواء كان ذلك الظاهر هو الاصل بحسب ما يتبادر او بحسب المعنى ولا يخفى تخرج هذا الاعتبار اذا كان كذلك فعند

في المقلد يومه

ويجوز نكاح الصغير ونصغيرة اذ ازوجها الولي بل اكانت لصغيرة او تيبا والولي هو العصبية ومالك سراه يجازي الفنا في غير ذلك
والشافعي رده في غير ذلك والجدة وفي الثيب الصغيرة ايضا حجة قول مالك ان الولاية على الكفو باعتماد الحاجة ولا
لا فدام الشهوة الا ان ولاية الاب تثبت نصا بخلاف القياس والجدة ليس في منها فلا يلحق به قلنا لا بل هو
موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح ولا يتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق للكفو في كل زمان فالتثبت في
في حالة الصغر احرار الكفو وجده قول الشافعي سراه ان النظر لا يثبت بالتفويض الى غير ذلك والجدة المقصود
وبعد قوابله ولهذا لا يملك التصرف في المال مع انه اذ في رتبة فلان لا يملك التصرف في المقتضى اذ اعلم

ادعى بوجوه سكوتها ملك بعضها من غير ظاهر منه فتنكر وانما هو الاستمرار على الحالة المتيقنة من عدم ورود ملك عليها الذي هو الاصل فكانت
تسكتا اصل معنى هو انما هو فكان القول لما كان الموضع يدعى رد الولاية والموضع ينكر فان القول كدعي الرد وان كان مباحيا صورة تسكتا اصل
وهو فرع ومثله كونه ظاهر الا يكونه اختلافا مسئلة الخيال لان التثبت صحيح في الاصل وقد لازم بعض المدة ظاهر فالتسكت بعد منه تسكتا
وكذا المراجعة صغيرة تدعى زوال ملكه بعد ما فتد عليها حال صغرها يقينا والزواج منكر ومثله التفتيح ثم ان اقام الزوج البنية على سكوتها
عمل بها لانها لم تقم على النفي بل على حالة وجوده في مجلس خاص كما لا يظفر به او هو نفي بحيث لا يقبله الشا فقبل كما لو ادعت ان زوجها يعلم بجهلها بجهلها
فاقامها على عدم النكاح فقبل كذا اذا قال الشهود ان عندنا ولم نسمعها تسكلم ثبت سكوتها بذلك كذا في الجوامع وان اقاما ببنيتها اولى بالثبات الزنا
اعني الرد فانه زائد على السكوت ولو كان اقامها على انها رخصت او اجازت حين طلعت ترجعت بنية لاستوائهما في الاثبات وزيادة بنية بالاثبات الا لزوم
كذا في التشرح وعنده ان في النهاية لتسكتا وكذا هو في غير تسكتا الفقه لكن في الخلاصة لقتل عن ادب القاضي للخصاف في هذه المسئلة لو اقام الاب الزوج
البنية على الاجازة والمراة على الرقبة اولى فيحصل في هذه الصورة اختلاف في الشا ولعل وجه ان السكوت لما كان ما يتحقق الاجازة به لم يزد من الشهادة
بالاجازة كونهما باهر زائد على السكوت ما لم يصح حوا ذلك فلم يحرم باستواء البينتين في الاثبات وهذا كله اذ كان قبل الدخول فلو قالت لم اجزه بعد الدخول
لم يصدق على ذلك لان كانت مكرمة في القول لما لا يور دليل السخط ودون الرضا ولا يقبل عليها قول وليها بالرضا لانه لا يقر عليها ببنيتها الملك و
اقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح بالاتفاق لانه لا يملك الزام العقد عليها فلا يثبت اقراره في لزومه ايضا كذا في الميسوط ولو لم يكن للزوج بنية
من عصمته من غير بيان لم يزم به عند ابى حنيفة روج وعندها عليها فان كانت بقي النكاح عند ما وهي مسئلة الاختلاف في الاشياء وزيد عليها ودعي الالة
انها تسقط بسببتيه الملتصق فصار تام ولدو جمعتهما في هذين البيتين في نفي وفيه لا فرق في روج ولا في نسب في دعوى الامانة او في نفي بهما عين وجب
وسياقي في الدعوى صورا والفتوى على انها فيها وقيل يتامل قاضي في حال المدعي فان ظهر له منه التفتت قضى بقوله والاب قولها وفي النهاية منسفا
الى فتاوى الخاض ان لو ادعى رجل على آخرانه زوجة بنته الصغيرة فانكر يحلف عند ابى حنيفة وفي الكيفية لا اعتبار بالاقراءتها وشكل على قوله
لان امتناع البين عنده لا امتناع البديل لا امتناع الاقراء الا ترى ان مرارة لو اقرت لرجل بكنه فقد اقرار ما ومع هذا لا تحلف لو ادعى عليها
فاكرت فالاشبه ان يكون هذا قولها وقوله ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذ ازوجها الولي لقوله تعالى والاماي لم يحضن فانبت العدة للصغيرة
وهو فرع بقصور نكاحها شرعا فظن منع ابن شبرمة وابى بكر الاصم منه وتزوج ابى بكر عائشة رض وهي بنت ست لخص قريب من المتواتر وتزوج قدامة
بن مطعون بنت الزبير يوم ولدت مع علم الصحابة رضي الله عنهم نص في نعم الصحابة عدم الخصوصية في نكاح عائشة رض قوله والوسيلة
عصية ومالك يجازي الفنا في غير الاب والشافعي في غير الاب والجدة وفي الثيب الصغيرة فعنده لا يلحق عليها احد حتى تبلغ فتزوج باونها وقد ذكرنا
وجه قول مالك رده ان الولاية على الحررة اثابت لما جتها ولا حاجة قبل البلوغ لعدم الشهوة الا ان ولاية الاب تثبت نصا بخلاف القياس
لان اثر المحرم ترفع سلطنة الغير وهو تزويج ابى بكر عائشة رض وهي بنت ست والجدة ليس في معنى الاب ليحجب به دلاله بقصور شفقته بالنسبة اليه
ولذا يقدم وصي الاب عليه فيقتصر على مورد النص قلنا بل هو موافق للقياس لان النكاح يراو لمقاصده ولا يتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق
الكفو في كل زمان فالتثبت ولاية الاب بالنص بعد اجازة الكفو اذ اظهره الحاجة اليه اذ قد لا يكتفى بمثله اذ فاته بعد حصوله فيتعدي الى الجدة

ولنا ان القرابة داعية الى النظر كما في الابد والجود وما فيه من القصور اظهرنا في سلب ولاية الالزام بخلاف التصرف في المال لانه يتكرر فلا يمكن تدارك الخلل فلا تقيد الولاية الاملازمة ومع القصور لا تثبت ولاية الالزام وجه قوله في المسئلة الثانية ان الثبابة سبب لحدوث الراي لوجود الممارسة فادسنا الحكم عليها بتيسيرا ولكننا ما ذكرنا من تحقق الحاجة ووفور الشفقة ولا ممارسة تحدث الراي ببدون الشهوة فيدار الحكم على الصغير ثم الذي يؤيد كلامنا فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصبية بخير فضل الترتيب في لعصبية في ولاية النكاح كالترتيب في الكراهة ولا بعد المحجوب بالافضل فان وجه الابد والجد يعني الصغير والصغير فلا خيار لها بعد بلوغها لايجب اكمل الراي او الشفقة فيلزم العقد بما شرقي كما اذا بانها به برضاءها بعد البلوغ وان وجهه اعين الابد فكل واحد منهما الحجاز اذا ابلغ ان شاء اقام على النكاح والنشاء فيه وهذا عند البيهقي ومحمد قول الشافعي مع ان القولين الى غير ما نحل بهما القصور شفقة لبعقرية ودلالة الاجماع على اعتبار رافيه من القصور رسال بالولاية وهو الاجماع على عدم ولاية في المال الابدية وهو اوفى من النفس فسلبها في النفس والى ولما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تلحق اليتيم حتى تتامر واليتيم الصغيرة التي لا اب لها قوله صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم وفي الحديث ان قداسة بن نطعون تزوج بنت اخيه عثن بن نطعون من ابن عمر بن فزاد صلى الله عليه وسلم قال انها يتيمة وانما تلحق حتى تتامر وتأثير هذا الوصف ان من زوجها قاصر الشفقة حتى لم تثبت له ولاية في المال ففي النفس والى ان لا تثبت ولنا قوله تعالى فان خفتهم لا تقسطوا في اليتامى فانلحوا ما طاب لكم من النساء الالاية منع من نكاحهن عند خوف عدم العدل فيهن وهذا فرع جواز نكاحها عدم الخوف لا يقال ذلك بمفهوم الشرط لان الاصل جواز نكاح غير المحرمات مطلقا منع من هذه عند خوف عدم العدل فعند عدم ثبوت الجزاء بالاصل للمرضى فانما الى الشرط ليصح بجواز نكاحها قول عائشة انها نزلت في يتيمة يكون في حجر وليها يرغب في مالها ولا يسقط في صداقتها عنها عن نكاحهن حتى يبلغوا سن نكح في العقد وقالت في قوله تعالى في يتامى النساء الا ان لا تكون منهن كسبين لان نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها ولا يرغب في نكاحها لزمانتها ولا يزوجهما من غيرهما في الاشارة في ما باننا نزل الله تعالى هذه الآية فهذه الآية مبرزة وجوب من غيرهم او تبرؤهم من زوج صلى الله عليه وسلم ثبت عنه رحمه من عمر بن ابي سلمة وحي صغيرة وانما تزوجهما بعد وجوب الولاية تثبت بالنبوة لانه صلى الله عليه وسلم لم يزوج بها قط ولو فعل لم يزوج حلالا لكن كانا تبرؤا وجوب من غيرهم وحضوره على ما في حديث جابر بنه ساله عن تزوجه فذكر انها ثيب فقال لا يكر الى بيت رضى على عبد الرحمن بن خوف الصغير فقال منهم قال تزوجت وسالكم ساق لها والا شامني جواز ذلك شهيرة عن عمر وعلى وابن مسعود والعجى ابى هريرة والمعنى ان الحاجة الى الكفوة ثابتة لان مقاصد النكاح انما تتم معصه وانما ينظر به في وقت ودين وقت والولاية لعلة الحاجة فيجب اثباتها احراز هذه المصلحة مع ان اصل القرابة داعية الى الشفقة غير ان في هذه القرابة مقصورا اظهرناه في اثبات الخيار لها او ابلغت واذا قام دليل الجواز وجب كون المراد باليتيم في الحديث اليتيم البانته مجازا باعتبار ما كان الا ترى انه صلى الله عليه وسلم غيى المنع بالاستيثار وانما تتامر بالالفه وحديث قداسة ما وليدها خير ما صلى الله عليه وسلم فاختارت الفسخ الا ترى الى ما روى عن ابن عمر انه قال والى فقد انتزعت منى بعد ان ملكتها واما المال فانه ليعارض ذلك القدر من الشفقة كونه محبوب الطبع حبا يفضي الى التليقة عند المعارضة في قرابة العصبية بالخيارية فيه لنفسه ولغيره بالمحابة ويحصى لتعذر احضاره لتداول الايدي عليه ولحمولة اوليائه او التوى في العوض في التقاليد فلا تقيد الولاية غير الملائمة فائدة عدم اللزوم وهو التدارك فانتفت والملائمة متفقية لقصور الشفقة فتعذر اثبات الولاية وجها سدا ان القرابة مع قصور الشفقة مقتضاها ولاية غير ملزمة وقد تعذر مقتضاها في المال فانتفت فيه ولكن في النفس فثبتت فيه وهذا لما اشتهر فيه من الخيار عند البلوغ والرد وقبله من القاضي عند الاطلاع على عدم النظر من متقصد مهر او عدم كفائة وجهه قوله في الثيب الصغيرة انها للحاجة ولا حاجة بخير في الراي في امر النكاح لممارسة ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم الثيب تشاورا فانما يمنع النكاح قبل المشاورة ولا مشاوره حاته الصغير فلا نكاح حاله الصغير وهو المطلوب ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة الى احراز الكفو والولاية عليها في النكاح مع عدم الشهوة ليس التحصيله والراي حاله الصغير باعتماده حيث منع المشاورة قبل البلوغ لعدم اهلية المشاورة حتى اخر جوارها نكاحا الى البلوغ فكان اصل هذا الكلام تناقضا فان سلب الولاية بعبارة من الراي تصريح بخير الراي تأخير نكاحها لعدم اهلية المشاورة فياقتضه فلو لم كون المراد بالثيب في الحديث البالغة حيث ملق بالثبوت بالايتمية الابد بالبلوغ فاذا لم يدرش الراي قبل البلوغ والحاجة مستحقة قبله تثبت الولاية لتحقيق الحاجة الى جوارها

فيكون

وقال ابو يوسف روى في خيار طرأ اعتبار ان لا يملك المهر وان كان في نكاح فاقصده والتقصا يشترط بقصور الشفقة فيبطل الى المقاص
 عسى التدارك من غير اركاد واطلاق الجواب في عهده باليد يتناول كاه والقاضي هو الصحيح من الرواية بقصور الرأى
 في اسماها ونقصا من الشفقة والاعتقاف ويشترط فيلقتضاء بخلاف خيار الشفق لان الفسخ هنا الدفع ضرر خفي وهو ممكن التحلل
 وطه اشمل الذكر والامتنع قبل الزمان في حق كخر فيقتصر الى القضاء وخيار الشفق المدفع ضرر جلي وهو زيادة المهر
 عليه وهذا المحقق بالاعتقاف فاعتقد دفعه والدفع لا يقتصر الى القضاء فشرعها اذا بلغت الصغيرة وقد
 حللت بالنكاح فسلكت فهو ماض وان لم يفسخه بالنكاح فلا يلزم الحياض حتى تحلل فسلكت بشرط
 العلم باصل النكاح لا فيما لا يتكلم من التصرف الا فيه والولي لا يتصرف في ذلك
 فمدار الولاية الصغرة قال المصنف والذي يولد كلاً من افعالهم يعني من جوار نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجها الولي العصبه مطلقاً لا بد من كفاية
 اثباته بالتقدم قوله صلى الله عليه وسلم النكاح الى العصبات من غير فصل بين الاب والجدة وغير جاس العصبات في صورة الصغرة لا روى عن
 موقوفه مرفوعة وذكره سلطان الجوزي بلفظ الانكاح وتقدم تزويجه صلى الله عليه وسلم امامته بنت عمه خمر وهي صغيرة وقال لها الميراث اذا بلغت هذا
 والترتيب في ولاية الانكاح كالترتيب في الارث والابعد محجوب بالاقرب فتقدم عصبه النسب والابن والابن وان فصل في الاثبات في العصبية
 وبما قوله خلافاً لما يرى ان الاب مقدم على الابن وسيأتي المسئلة بل ثبت الخيار للام المعقوبة اذا افاقت وقدر زوجها الابن في الخلاصة
 ولو زوجها الابن فهو كالبطل ولي ثم الاب ثم الجد ابوه ثم الاخ الشقيق ثم الاب وذكر الكرخي ربه ان الاخ والجدة ليشتركان في الولاية عند جارية حنفية
 روى الله عنه في غير عتابة يقدم الجد كما هو الخلاف في الميراث والاصح ان الجد ولي بالتزويج اتفاقاً ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ لاب ثم ابن الشقيق
 ثم لاب ثم ابن النعم الشقيق ثم ابن النعم ثم اعمام الاب كذلك الشقيق ثم ابناؤه ثم عم الجد الشقيق ثم ابناؤه ثم عم الجد لاب ثم ابناؤه وان اسفل
 كل هو لا يثبت لهم ولاية الاجبار على البنت والذكر في حال مفرغ وحال كبرهما اذا جازاً فلام بلغ عاقلان من فروع ابوه وهو رجل جاز
 اذا كان جنونا مطبقاً ولم يقدر ابو حنفية في الجنون المطبق قدراً على ما سذكره فان افاق فلا خيار له واذا زوجه اخوه فاما في ذلك الخيار ثم
 المعق وان كان احدهم ثم نبوه وان اسفلو انهم عصبته من النسب على ترتيب عصبات النسب اذا عديم العصبات بل ثبت لذوي الارحام في
 قوله وقال ابو يوسف يعني اخراً وقوله الاول كقولنا ثم رجع الى ان لا خيار له هو قول عروة بن الزبير اعتباراً بالاب والجد وبذلك الولاية للشرع
 في غير موضع النظر واذا حكم بالنظر قام عقد الولي مقام عقد نفسه بعد البلوغ وقوله ان ابن عمه والى هدية لان تسببه الاخ ناقصة فتشعر
 بقصور الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد وقد اظهر الشرع اثر هذا نقصان حيث منع ولاتيه في المال فيجب اظهاره في النفس علم انه ناظر الى الجوار
 اثره فيجيب التدارك باثبات خيار الاوراك ولما قد مناس تزويجه صلى الله عليه وسلم بنت عمه خمر وهي صغيرة وقال لها الميراث قوله وهو الصحيح
 عن رواية خالد بن صبيح المروزي عن ابي حنيفة انه لا يثبت الخيار اذا كان المزوج القاضى لليتيم لان ولاتيه اتم سن لاية العلم لانها في النفس الممان جسيما
 وعن مروي عن ابي حنيفة انه لا خيار فيها اذا وجبت الامان شفقتها فوق شفقة الاب وجه الظاهر ظاهر من الكتاب لهما ونشر لمرتب قوله ويشترط فيه
 اي في الفسخ ويشترط القضاء في الفرقة في مواضع هذه والفرقة بعدم الكفاة ونقصان المهر وكما فسخ والفرقة بالجلب والغنة واللذان وكما طلاق
 وبما يزوج الزميمة التي اسلمت وهي طلاق خلافاً لابي يوسف وقد جمع بعض الفضلاء فرق الطلاق والفسخ وما يحتاج منها الى القضاء في قوله في خيار
 البلوغ والاعتاق + فرقة حكماً بغير طلاق فقد كفو كذا ونقصان مهر وكذا فساد به اتفاق اهلنا كاحدى الزوجين وله من الزوج كذا وكذا
 الاطلاق ثم جوب وعنه تولعان اوابي الزوج فرقة بطلاق او قضاء القاضي في الكل شرعاً غير ملك ورده وعناق او قوله باتفاق اخر ارجح الى ان من باق
 نكاحها جاز عند ابي حنيفة ومحمد فاسد عند ابي يوسف فالفرقة بمنه بطلاق عندهما وفسخ عنده وقوله على الاطلاق اخر ارجح عن قول محمد ربه فان لم يفرق
 بين الردة من الزوج في فرقة بطلاق وبين المرأة في فسخ وكل فرقة بطلاق اذا وقع عليها في العدة طلاق وقب لاني اللعان لانه ليرحب حرمة مودة
 وكل فرقة توجب حرمة مودة لا يقع الطلاق بعد ما وجه الاحتياج الى القضاء بقوله لان الفسخ مدفع ضرر خفي وظاهر العبارة شفق الضرر وخفاؤه
 ليس ثابتاً فالاولى ان يقال المدفع ضرر غير متحقق بل نظر الى سببه وهو قصور القرابة المستمرة بقصور الشفقة وقد اظهر خلافاً ما يراه اثر النظر

النسب والاب

الوصف

فقد سرت بالجمل ولم يشترط العلم بالخيار لا تحتقرغ لمعرفة أحكام الشرع والدارد امر العلم فالتعذر بالجمل
 بخلاف المعتقد لان الامتلاء تنفرد معرفتها فتعذر بالجمل بثبوت الخيار ثم خيار البكر
 يبطل بالسكوت ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يحج منه ما يعلم رضاه وكذلك الجارية
 اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبار هذه الحالة بجمال البناء الكفاية وخيار البلوغ في حق البكر لا يفتد الى آخر المجلس

من كون الزوج كفوا والمهر تاتا والخيار ثابت لهما في هذه الحالة كثيرا فقد تكرر الزوج عدم النظر في حق فسخها الا بصاف محققا حتى الى
 القضاء لا الزامه بناء على تعليق حكم الخيار بمطابقة ترك النظر لا بحقيقة ولا بيع في خلو المظنة المعلن بها عن الحكمة في بعض الصور كما في سفر الملك المرفه
 في علمه لا بد متقاربة كل يوم نصف فرسخ على المركب الهينة تنزما يجوز له القفر ولان في سببه عسقا وعلافا بين العلماء بخلاف خيار العتق فانه لا يقع
 ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها باستدانة النكاح ولهذا يختص بالانحى لا بقصر السبب وهو زيادة الملك عليها بخلاف العتق فانه لا يقع ضرر جلي
 لضرر زيادة ملكيتها ولا خلاف فيه فلم يتج الى القضاء واعترض باقي دفعها هذه الزيادة التابعة لاصل النكاح برفعه وفيه جعل التابع متبوعا وهو
 لفرض الاصول لانه عكس المعقول لا يقال الشيء اذا كان تابعا باعتبار الوجود يكون متبوعا في النفي ولا يخفى ان كل لازم فغيره مستلزم للنفي الملزوم مع ان
 وجوده لازم وجوده فاستبعاد الزيادة اصل النكاح في النفي لا يكون عكس المعقول بل دفعة لانا نقول المراد ان لا يجوز ان ينفي التابع اذا كان مستلزما
 لنفي المتبوع الثابت لتضمنه دفع الاقوى لفرض دفع الادنى والجواب انه اذا كان مقتضى الدليل وجب ويكون دفع المتبوع مقتضى الدليل فبواسطة
 اقتضاها يلزمه وبثبوتها هذا هو النص فالوجه في السؤال طلب حكمه مع انه يتضمن ضرر الزوج فلم يرجع دفع ضرر المتبوع ضرر الجوابان دفع ضرر المتبوع
 مستلزما بينهما وهو باستيفاء حق شرعه ولما ثبت لنفسه حقا عليها فدفعها اولى ولانه رضى بهذا الضرر حيث تزوجها مع العلم بثبوت خيار العتق شرعا قوله فتعذر
 ارادة المقتضى بالجمل بثبوت الخيار لما اذا كانت مشغولة بالخدمة الواجبة الشاغلة لداعن التمام بخلاف المرة لا تعذر به لانقاذ هذا المعنى في حقا قوله ثم خيار البكر
 يبطل بالسكوت كما ذكره بعد ما قدم من قوله فسكت فهو رضى لبيان ان يكون سكوتها رضاهما تقدم مواد كانت بكر فان العبارة هناك اعلم من ذلك والفرق
 بينها وبين الغلام والثيب حيث قال ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يحج منه ما يعلم انه اضا كالوطى ودفع المهر والكسوة والنفقة ويجل كون دفع المهر
 اذا لم يكن دخل بها وان كان دخل بها قبل بلوغه يعني ان يكون له مهر بعد بلوغه رضى لانه لا بد منه قام او فسخ وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ يعني لا يبطل خيارها
 بالسكوت بعد البلوغ ما لم يقل رضيت او يحج منها ما يعلم انه رضى كالتكليف من الوطى وطلب الواجب اعتبار المهر والحالة اى حاله ثبوت الاختيار بحال قبل النكاح
 حكمه لا يكون سكوتها رضاهما لزوجت شيئا بالغة لا يكون سكوتها رضاهما لثبوت الخيار وهي ثيب بالغة ولو زوجت بكر بالغة اكتفى بسكوتها فكذا اذا ثبت
 لها الخيار للعلم بالنكاح وبكر بالغة ولما كان المفهوم من قوله خيار البكر يبطل بالسكوت انما يقتضى ان خيار الثيب لا يبطل ولا يفرض فيه لما يبطل به
 خيار الثيب صرح بمفهومه ليفيد ذلك وهو قوله وكذلك الجارية الى آخره قوله وخيار البلوغ في حق البكر لا يفتد الى آخر المجلس بل يبطل بمجرد سكوتها والامر
 بالمجلس مجلس بلوغها بان حاضرت في مجلس وقد كان بلوغها النكاح او مجلس بلوغ خبر النكاح اذا كانت بكر بالغة وجعل الخصاص خيار البكر مستلزم الى آخر المجلس
 وهو قول بعض العلماء مال هو اليه وهو خلاف رواية المبسوط فان فيه ثبوت الخيار لهما في الساعة التي يكون فيها بالغة اذا كانت عاتمة بالنكاح وعلى هذا
 قالوا يعني ان تطلب مع روية الدم فان راته لئلا تطلب بلسانها فتقول فخت نخاحي وتشد اذا أصبحت وتقول رايت الدم الان وقيل لحكمه كيف يصح وهو
 كذب وانما ادرت قبل هذا فقال لا تصدق في الاسناد فجاز لهما ان تكذب كيلا يبطل حقا ثم اذا اختارت واشهدت ولم تقدم الى القاضي الشهادة والشهرين
 فهي على خيارها بخلاف العيب وما ذكر في بعض المواضع من انها لو ثبتت فادما حين حاضرت للشهود فلم تقدر عليهم وهي في مكان منقطع لرحمها ولم تعذر
 ينبغي ان يكمل على ما ذكره لم تقف بلسانها حتى قولت وما قيل لو سالت عن اسم الزوج او عن المهر وسلمت على الشهود لطلب خيارها لتقص الدليل عليه فانه لا
 كون نكاحه كماله ابتداء النكاح ولو سالت البكر عن اسم الزوج لا يفتد عليها وكذا عن المهر وان كان عدم ذكره لهما لا يبطل كون سكوتها رضى على الخطا

فلهذا اتقبل شهادته عليه ويجري بينهما التوارث ولغير العصبات من الأقارب ولاية الزوج عن
 أبي خنيفة سره عند عدم العصبات وهذا استحسان وقال محمد بن الحسن لا تنبت وهو القياس
 وهو رواية عن أبي خنيفة سره وقول أبي يوسف في ذلك مضطرب ولا شهرانه مع محمد بن الحسن ما رواه

ان يقال رواية الحديث لا يثبت حيث كان الزمان امانة اذا كان ما ذكرنا في القتال شهادة بهلال مضان ان اجيب عن هذه فالحاشية ممكنة في الاجوبة والاسلم
 جعل المذنب لولاية بعدى في النكاح لان في الولاية مطلقا لا يستدل بعدم القاصرة على عدم المتعدي فلو ريد لا كان مستمرا بسجن الذبح ولا المتعدي مطلقا او قد روي
 بان يشترط من المتعدي كولاية على زوجة الحرة في الموروثية كالمع من الخروج والتكليف وطلب الزينة مع ما ذكرناه فيصدق في كل ان عجز له ولاية على الغير لمزومة والمراود
 بالجنون المطبق وهو على ما قيل سنة وقيل اكثر السنة وقيل شهر وعنده الفتوى وفي التجنس وابو خنيفة له لا يوقت في الجنون المطبق شيئا كما هو دأبه
 في التعذيرات فيغوص الى رأي القاضي وغير المطبق يثبت له الولاية في حالة افاقة بالاجماع وقد يقال لا حاجة الى تقييده به لانه لا يزوج حال جنونه مطبقا
 او غير مطبق ويزوج حال افاقة عن جنون مطبق وغير مطبق لكن المعنى ان اذا كان مطبقا تسلب ولاية فيزوج ولا تنظر افاقة وغير المطبق الولاية
 ثابتة له فلا يزوج وتنظر افاقة كما ان لم يقتض النظر الكلف الخاطب اذا فات بائنا افاقة تزوج وان لم يكن مطبقا ولا انتظر على ما اختاره
 المتأخرون في غيبة الولي الاقرب على ما ذكره قوله ولهذا لا يثبت الدليل لاقتيل شهادته عليه لانه لا يسبيل عليه ولا يورثان لان الوارث يخلف المورث
 في ما يليه كما هو ظاهر فادع الظاهر ان الوارث ثبت له ولاية على الميت بل ولاية قاصرة تحدث شرعا بعد انقضاء ولاية اخرى ففي المتعدي ليس معنى لوراثته
 فليس فيها به الدليل وكما لا تثبت الولاية لكافر على مسلم كذا اثبت لمسلم على كافر اعني ولاية التزوج بالقرابة وولاية التصرف في المال قبل وبين ان
 يقال لان يكون المسلم سيدا له كافر او مسلطا فانما هذا صاحب لولاية وليس له الى الشافعي وما لكه قال لم ينقل الاستئثار عن اصحابنا والذي ينبغي
 ان يكون مراد ورايت في موضع معزى الى المصنف الولاية بالسبب العام يثبت للمسلم على الكافر كولاية السلطنة والشهادة ولا تثبت للكافر على المسلم
 وذكر معنى ذلك الاستئثار فاما العسقي فليس يلزم الولاية كالكفر المشهور ان عندنا لا وهو المذكور في المنظومة وعن الشافعي ما اخفاه ما المستور فله
 الولاية بلا خلاف فاما في الجوامع ان الاب اذا كان فاسقا فللقاضي ان يزوج الصغيرة من غير كفوف معروف نعم فان كان مسكلا فينفذ ويوجب ما ينقص
 من غير كفوف وساقى به قوله ولغير العصبات من الأقارب ولاية التزوج عند أبي خنيفة سره عند عدم العصبات الى النسبية والسببية والحاصل ان
 الولاية لا تثبت لعصبة التسبب على الترتيب الذي قدمناه ثم لمولى العتاقة ثم لعصبة على الترتيب لا اتفاق ثم بعد ذلك عند أبي خنيفة تثبت للام ثم للزنت اذا
 كانت مساجونة ثم ثبت لابن ثم ثبت لغيره ثبت ثم ثبت لابن ثم ثبت للزنت ثم ثبت للام ثم ثبت للزنت ثم ثبت للام ثم ثبت للزنت ثم ثبت للام ثم ثبت للزنت
 قال المصنف في التقييد مغلطاة فتاوى الشيخ محمد بن عبد الله بن عمر بن الخطاب غلبت عليه منقطعة ما ثبت صغيره فزوجها اختا والام حاضرة يجوز ان لم يكن لها عصبة ولي من الاثنت
 من الاب والنساء اللاتي من قبل الماب لمن ولاية التزوج عند عدم العصبات باجماع بين اصحابنا وهي لا تحت التيمم ونبئت اللزنت ثم ثبت للام ثم ثبت للزنت ثم ثبت للام ثم ثبت للزنت
 وذكر في غير من الموضع ان الام اولى من الاخت الشقيقة لانها اقرب انتهى قيل قد يستقيم في الاخت الا لعمري ثبت للام ونبئت اللزنت ثم ثبت للام ثم ثبت للزنت ثم ثبت للام ثم ثبت للزنت
 مختلف فيما ومثل النكاح الا لعمري منقول في المصنف عن شيخ الاسلام حواشيه ومقتضاها تقدم الاخت على الجد الفاسد ولولا الاخوات لعمت ثم الاخوان ثم الاخوان ثم الاخوان
 ثم بنات الام ثم بنات العمات والجد الفاسد اولى من الاخت عند أبي خنيفة ثم عند أبي يوسف الولاية لها كما في الميراث كما في المصنف وقياس ما صح في الجد والام
 من تقدم الجد الفاسد على الاخت ثم مولى المولات وهو الذي اسلم على يد اب الصغيرة ودواله لا يثبت فثبت له ولاية التزوج ثم السلطان ثم القاضي ثم غيره
 تزوج الصغار والصغار ثم من نصير القاضيه وان لم يشترط فلا ولاية له في ذلك وهذا استحسان وقال محمد بن الحسن لا ولاية لذوي الارحام ولا مولى الميراث ولا مولى
 وروايت الحسن عن أبي خنيفة وقول أبي يوسف مضطرب فيه والاشهر انه مع محمد بن الحسن على ما في الهداية وقال في الكافي الجمهور ان ابا يوسف مع أبي خنيفة

ما ذكر في غير من الموضع ان الام اولى من الاخت الشقيقة لانها اقرب انتهى قيل قد يستقيم في الاخت الا لعمري ثبت للام ونبئت اللزنت ثم ثبت للام ثم ثبت للزنت ثم ثبت للام ثم ثبت للزنت

ولأن الولاية امتا ثبتت صولاً للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها والى العصبات الصبابة
ولا بد حينة منه ان الولاية نظرية والنظر يتحقق بالتقويض الى من هو المختص بالقرابة الباعثة
على الشفقة ومن لا ولي لها يعني العصبية من جهة القرابة اذا نازحها مولاها الذي اعتقها جازا
لان آخر العصبات واذا عدم الاولياء فالولاية الى الامام و الحاكم لقوله عليه السلام السلطان
ولي من لا ولي له فاذا غاب الولي الاقرب غيبة منقطعة جاز لمن هو البعد منه ان يسن روح

وفي شرح الكنتز ابو يوسف مع ابى حنيفة في اكثر الروايات لما ماروينا يعني من قوله صلى الله عليه وسلم لا نكح
شيئاً فيثبت فيه من غير النكاح لغيرهم قوله ولان الولاية انما ثبتت صولاً للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها الى القرابة على تاديل الاقارب وعلى المع
المصدرى والى العصبات الصبابة عن ذلك لا الى غير من ذوى الارحام لانهم يمتثلون بقوله اخرى فلا يمتثلون العار بذلك والابى حنيفة ان الولاية نظرية
والنظر يتحقق بالتقويض لمن هو مختص بالقرابة اذا نازحها مولاها الذي اعتقها جازا
على انية انية كشفقة على ابن اخيه بل قد ترجع على الثانية ولا شك ان شفقة ذوى الارحام ليس كشفقة السلطان من ولادته فكان لا ولي منهم وما قولهم انما
ثبتت الولاية صولاً للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها فالصريح بل بوجهها بالذات تحصيل المصلحة الصغيرة بتفصيل الكفو لانها بالذات حاجتها لانها
وكل من ذوى الارحام فيه داعية تحصيل حاجتها ثبتت له الولاية بهذا الاعتبار وان ثبتت لغيره من العصبات بكل من حاجتها بالذات الى ذلك
وحاجته وسنوا ووضوحاً في مسئلة الغيبة ويدل عليه جازة ابن مسعود وتزوج امراته بها وكانت من غيره على الاصح واما اثبات جنس ولاية
النكاح الى العصبات في الحديث فانما هو حال وجودهم ولا تعرض له حال عدمهم يعني الولاية عن غيرهم ولا اثباتها ثابتاً بالمعنى وقضية ابن مسعود
والصحة لا شك انه خص منه السلطان لانه ليس من العصبات بقوله السلطان ولي من لا ولي له او بالاجماع فجاز تحصيله بعد ذلك بالمعنى وبذلك الوجه
على تقدير تسليم تعرض الحديث لغير العصبات بالنفي وجبته وقوله في قول محمد قياس وفي قول ابى حنيفة استحسان مع استدلاله بالحديث لغيره وبالمعنى
الصرف الابى حنيفة ياتى فيه بالاستحسان هو الذي يكون بالاشارة لقياس فان شرط ان لا يكون فيه نقص فيجاب بان على بايه والمراوفا ذكره محمد بن الحكم
في نفس الامر قياساً لقياسه بالاستحسان الذي قال ابو حنيفة فان محل الظن خلافه من الاستحسان فاستدل بالحديث وقد طرأ ان لا تمسك له به وكان الاول
ان يجب به المصداق حاصل بحته معارضة مجردة وهي لا تعيد ثبوت المطلوب قبل الترجيح وقالوا العصبات تتناول الام لانه عصبية في ولده الزنا ولد
الملاعة فيثبت لها الا ان اقارب الاب مقدمون قوله واذا عدم الاولياء الى كل من العصبات وذوى الارحام ومولى المولاة فالولاية الى
الى الامام والى الحكم الى القاضي بشرط ان يكتب ذلك في منشوره فلو تزوج الصغيرة مع عدم كتب ذلك في عمده ثم اذن له فيه فاجازه قيل لا يجوز وقيل يجوز على
الاصح استحساناً فصرح الاول ليس لى الصغيرة ولا يزوجها وان اوصى اليه الاب بالنكاح الا اذا كان الموصى عين رجلاً في حياته لغيره فيزوجها
الموصى به كما لو وكل في حياته بزوجها وان لم يبين انظر بلوغها فان كان كذلك ليس بلازم لان السلطان يزوجها اذا كان الموصى قهرماً فيزوج
بحكم القرابة لا الوصاية والا فالحاكم وبه قال الشافعي واحمد في روايته وفي اخرى له الترجيح لقياسه مقام الاب قلنا انما قام مقامه في المال وقال
مالك ان اوصى اليه في التزويج جاز وهو رواية هشام عن ابى حنيفة الثاني لو زوج القاضي الصغيرة التي هو وليها وهي اليتمية من ابنه لا يجوز
كما لو كمل مطلقاً او ازوج موكلة من ابنه بخلاف ما سائر الادلل لان تصرف القاضي حكم منه وحكمه لا يبدل لا يجوز بخلاف قوله الولي ذكره في التجنيس
معطاه له لبعاله غريب الرواية لا يبدل الامام الى شجاع والا لحاق بالوكيل كمنى الحكم مستغنى عن جعل فعله كمنى انتفاضه بل وكذا اذا باع مال يتيمة
من نفسه لا يجوز لكل من الوجهين والا وجب ما ذكرنا بخلاف ما لو نصب وصياً على اليتيم ثم اشترى منه جوزه لانه نائب عن الميت لا القاضي انما
اقرار الولي على الصغيرة والصغيرة بالتزويج لم يصدق عند حنيفة الابنية او يدرك الصغيرة فيصير قهرماً اذا ادعى الزوج ذلك عند القاضي وصحبه
الاب وعند ياتى في الشكاح باقراره قال في المصنف عن استاذة يعني الشيخ حميد الدين ان الخلاف في اقرار الولي في منعه جازان باقراره

وكبره والقبيلة التي طهرت ان يكون في بلد لا يصل اليه القوافل في السنة الا مرة وهو اختيار القدر وسرى وقيل في مدة السفر لا تملكها
 لا قصده وهو اختيار بعض المتأخرين وقيل اذا كان بحال ينفوت الكفو باستطاعه سائيه وهذه اقرب الى البقعة كما مر
 لا نظر في انقاء ولا ينه جنثه واذا اجتمع في الخونة ابوها وابنها فالولي في انكاحها انبها في قول ابي حنيفة
 وابو يوسف وهو قال محمد بن ابي حنيفة او فرقة من الابن وكهما ان الابن هو المقدم في العصوبة
 وهذه الولاية مبنية عليها ولا معتبر بين يادة الشفقة كما دلت على بعض العيصات والله اعلم
 فصل في الكفاة الكفاة في النكاح معتبره قال حليم السلام لا يزوج النساء الا له وليا ولا يزوج الا له كفلا ولا ينكح الا له كفلا ولا ينكح الا له كفلا
 عادة لان الشيفة تأتي بكون مستفزة للخيس فلا بد من اعتبارها لاجل ان الزوج مستفرض فلا تقبله ذناءة الفرائش
 فان زوجهما كل منهما فاضحة للسابق فان لم يعلم السابق او قعاسا بطل لعدم الاولوية بالتصحيح وتوزوجها ابوها وهي بكر بالغة بافرها وزوجت
 هي نفسها من آخرها ما قالت به الاول فالقول قولها وهو الزوج لانها اقرت بملك النكاح له على نفسها واقترابا بحجة تامة عليها وان قالت الاول
 الاول ولا يعلم من غير ما فرق بينها وبينها وكذا الزوج وجها وليان بافرها قوله ولا يراد الا في غير النكاح لانها لو خسر الاقرب بعد عقد الا بعد لا يراد عقده وان
 عادت ولاية بعد قوله والبنية المنقطعة بان يكون في موضع لا تصل اليه القوافل في السنة الا مرة وهو اختيار القدر وسرى وعن ابي يوسف
 من جابها الى جالسها وهاقرتيان احدهما بالمشرق والاخرى بالمغرب وبذا يرجع الى قول زفره وانما ضرب هذا مثلا وعنه في اخرى من بعد او
 الى الرقي وهكذا عن محمد بن روية من الكوفة الى الرقي ومن المتأخرين من قال هذا الغيبة المنقطعة ان يكون يتحول من موضع الى موضع فلا يوقف على اثره
 او يكون مفتوقا لا يعرف خبره وقيل اذا كان في موضع يقع الكرى اليه دفعة واحدة فليست بغيبة منقطعة او بدفعات فتنقطعه وقيل ادنى مدة السفر لانه
 لانها لا قصده وهو اختيار بعض المتأخرين منهم القاضي الامام ابو علي الشافعي وسعد بن معاذ وابو عصمة المرزوي وابن متي القائل الرزوي وابو علي السفي وبالله
 والصلاة الشريعة قالوا وعليه الفتوى وقال الامام السرخسي في مبسوطه والاصح انه اذا كان في موضع لو انتظر حضوره واستطاع رايه ليفوت الكفو وعن هذا
 قال قاضي خان في الجامع الصغير لو كان محتفيا في المدينة بحيث لا يوقف عليه يكون غيبة منقطعة وبها احسن لانه النظر في النهاية عليه اكثر المشايخ
 منهم الامام ابو بكر محمد بن الفضل في شرح الكفر المتأخرين وفي القدر المتأخرين من اكثر المتأخرين ولا يثبت بالبقعة قول اكثر المتأخرين قوله اذا اجتمع في المجنونة
 جنونا اصلها بان بلغت مجنونة او عارضا بان طهر المجنون بعد البلوغ ابوها او جدها مع ابوها فالولي في تزويجها انبها في قول ابي حنيفة والى ابو
 وقال محمد بن ابي حنيفة في النكاح لا يزوجها احد لان الولاية زالت عند بلوغها عاقلة فلا ترجع وليس بشئ ثم لا ترجع عند وجودها ما انجر
 بل هي ارجح الى الولاية بالمجنون اليها بالعصر لان الحاجة اليها في العصر والتحصيل الكفو وفي المجنون بذلك ودفع الشهوة والممارسة وكذا المجنون
 يجمع فيه ابوه وابنه او جده على هذا الخلاف وعن ابي يوسف رواية اخرى ايها من الاب الابن زوج جاز وهي رواية لم يعل جملها في مرتبة ولا يسجد في
 الابن قوة العصوبة في الاب زياوة الشفقة ففي كل منها جته قوله ثم تزوجها وهذه الولاية مبنية على العصوبة بالنص السابق والابن هو المقدم في العصوبة
 ثم عا لافردا لا اخذ بالعصوبة عند اجتماعه معه ثم ازوج المجنونة او المجنون الكبيرين انهما لا خيار لهما لانه لا يقدم على الاب والى ولا خيار لهما في تزويجها قال ابن
 فصل في الكفاة الكفو المقام ويقال لا كفاة بالكسر ولما كانت الكفاة شرطا للزوم على الولي اذا عقدت بنفسها حتى كان له الفسخ
 عندهما كانت فرع وجود الولي وهو يثبت الولاية فقدم بيان الاوليا من ثبت له ثم اعقبه فصل الكفاة قوله معبرة قالوا معناه معتبرة في الاول
 على الاوليا حتى ان عندهما جاز للولي الفسخ ثم استدل بقوله صلى الله عليه وآله لا يزوج النساء الا له وليا ولا يزوج الا له كفلا ولا ينكح الا له كفلا ولا ينكح الا له كفلا
 حجة ثم وجه دلالة على الدعوى على الوجه من معناه اما الاول فهو حديث ضعيف لانه في سنده بنشر بن عبيد عن الجراح بن ارطاة والحجاج بن حنيفة في مشرو
 ضعيف متروك نسبة احمد الى الوضع وسيأتي تحصيل كنه حجة بالنظر في سنده بنشر بن عبيد عن الجراح بن ارطاة والحجاج بن حنيفة في مشرو
 عن رجل عن عمر بن الخطاب قال لا منس فزوج ذوات الاحساب الامن الكفاة ومن ذلك ما رواه الحاكم وصححه من حديث علي بن ابي حمزة عن ابي حمزة عن ابي حمزة عن ابي حمزة
 ثلث لا تزوج الا الصلاة والنازلة اذا حضرت والايم اذا وجدت كفوا وقول الترمذي فيه لا ارى سنده متصلا تنف باذكاره من تصحيح الحاكم وقال في سنده
 ضعيف بن عبد الله المحقق مكان قول الحاكم سعيد بن عبد الرحمن الحنفي في نظره في ما عن عايشة بن مريم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تزويج النكاح والكلو الا كفلا روى من حديث

واذا امرت المرأة نفسها من غيرك ففولها وليا ان يغير قوا بينهما دفعا لضرر العار عن انفسهم

عائشة والنس من طرق عديدة فوجب رفعها الى الحجية بالنس لمعمول الظن لصحة المعنى وثبوته عند صلى الله عليه وسلم وفي هذا الكفاية ان غنى عما استدل به بعض
من طرق الدلالة يقال اذا كان الكفاية معتبرة في الحرب وذلك في ساعة فقي النكاح وهو المولى وذكر ما وقع في غزوة بدر انه لما برق عليه من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم
عقبه وخرج اليهم عوف ومعوذ ابنا عصفرة وعبد الله بن رواحة قالوا لهم من انتم قالوا اربط من لا نصار فقالوا ابنا قوم كرام لكننا نريد الكفانا من قريش
فقال صلى الله عليه وسلم صدقوا ثم امر حمزة وعلي وعبيدة بن الجراح فاقولوا صلى الله عليه وسلم صدقوا فلم يردوا الذي في سيرة ابن هشام عن ابي اسحق نعم
قالوا لهم الكفانا كرام لكننا نريد نبي عمناد في رواية ما لكلم من حاجته ثم نادى منا ويحكم يا محمد اخرج لنا الكفانا من قريش فقال صلى الله عليه وسلم قم يا محمد يا علي
يا اخ واثق فقطع ان عدد المدبولين للمسلمين يريد طفا نور الله وهو من كبار انسابهم فخرج اليهم عبد بن مسعود كان يشكو عندهم المد وعنده المؤمنين
ولم يزد ذلك النسب لاجل الكفاية المطلقة منها كفاية الشبهة فبين ان يخرج اليه كفاية منها لان المقصود نصر الدين ولو كان عبد الله كفاية فافيد في النسب
واما اجابهم صلى الله عليه وسلم لما علمه بانهم اشهدوا الذين خرجوا اليهم اولادهم والاطفال بان المطلوبين بجوابه ودفعوا لما قد ليطرأ على النكاح من ان يفسدوا
بقربته دون الانصار النظر الثاني لا يخفى ان ظاهر من قوله لا يزوجن الا من لا كفالة له ان الخطاب لا وليا ونسبها لهم ان يزوجوا من الا من لا كفالة له ولا لا في علي
انها اذا زوجت نفسها من غير الكفو ثبت لهم حق الفسخ فان قلت يمكن كون فاعل يزوج من المحذوف اعم من ان يزوجها اي لا يزوج من محذوف هي نفسها او اولادها
فالجواب ان حاصلها انها منيت عن تزويجها نفسها بغير الكفو فاذا باشترتها لزمها المعصية ولا يلتزم ان لا يولي فسخه الا معنى العرف وهو انها اوطعت عليه صرا
فقد وقع وهذا ليس بدلول النص لو نسبها التضمين للنسب باو خالها الضرر عليه لم يكن نسخته بدلول النص فافلتنا التضمين لان الذي على هذا التقدير يتعلق بها
وبالاولى بالنسبة اليهم انما يدل بترك النظر لها وبالنسبة اليها باو خالها الضرر على الولي وعلى كل تقدير فليس بدلول الفسخ فلا يشك على سماعه ان في قول القائل
اذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو ففعلوا في نسخته قوله صلى الله عليه وسلم لا يزوجن احد الا من لا كفالة له للليل عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في قول القائل
الا اعتبار في اشترع من غير تعرض لا امرنا على ذلك كما هو في الكتاب فان قلت كون شئ معتبرا في الشرع لا بد من كونه على وجه عامل معنى معتبرا على انه واجب
او مندوب فافلتنا نعم كونه لم يفتقد من مصلوحيته فان قلت فما هو قلنا مقتضى الاول التي ذكرناها الوجوب على وجوب النكاح الا كفالة وتعليقها باستلام المصالح بغير
الايقينية ثم لا يلتزم كونه اول كفو فطالب الاماروي الترمذي من حديث ابي هريرة رضى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خطب اليكم من تزويج نكاحه فزوجوه
الا فتعلوه لكن قلته في الارض فساد كبير ولو لان شرط المشرع اقل من ان يثبت بطلانها باشترها الكفاية للصحة ثم ذكر الوجوب يتعلق بان وليها فافلتنا انما هي على ما
ذكرناه لكن انما تحقق المعصية في حقهم اذا كانت صغيرة لانها اذا كانت كبيرة لا يفتد عليها تزويجها فافلتنا ما ركة لحقها كما اذا رضى الولي بتركه حيث
يغفد اكله مقتضى الاول التي ذكرناها مع قطع النظر عن غير ما على اعتبارها فيشكل قول بجففة ترجح ان لا بد له ان يزوج بنته الصغيرة من غير كفو فان قلت
صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت قيس هي قريش على امامته بن يزيد وليس قريشيا وزوجت ختم عبد الرحمن بن عوف من مال بني عيسى وزوج ابو حنيفة بنت اخيه من مال
وكل من لم يعلم الصحابة وبعضه وبلغه النبي صلى الله عليه وسلم فالجواب ان وقوع هذه ليس مستلزما كون ذلك النساء ارباب العلم محيط بانهم كانوا خصوصا بنت قيس كانت ثيبا كبيرة
حتى تزوجها اسامة فانما جاز لا سقاطين حق الكفاية لمن وليا من هذا في اعتبار الكفاية خلاف مالك والثوري والكرخي من مشايخنا لما روى عنه صلى الله عليه وسلم
النسب هو سيرة كسان المشط الا فضل لعربي ولا عجمي انما الفضل بالقوى قلنا ما رويناه يوجب حمل ما روده على حال الاخرة جمعا بين الاول قوله واذا زوج
المرأة نفسها من غير كفو فلا وليا وان لم يكن نوا محارم كابن العم ان يغير قوا بينهما دفعا لضرر العار عن انفسهم لم يحج من الولي دلالة الرضا بقبض المهر او النفقة

المرأة العبد

انما هو المهر

اول ما ينبغي ان احدها وان لم يقبض وكما يتبين من قوله كما لو تزوجها على الهك فظهر عدمها بخلاف ما اذا اشترط العاقد الكفاءة او اخرجه الزوج بها حيث كان له
التفريق اذا لم يشترط ولم يخبر فقد كفي الفتاوى الصغرى فيمن زوجت نفسها من لا يعلم حاله فاذا هو عبد ما دون ليس لها الصلح بل المأوليا او زوجها الا لا
يمن لا يعلم حاله ولم يخبر بجهته وقره فاذا هو عبد ما دون لاني النكاح ليس له الصلح ولو اخبر بجهته او شرطوا ذلك فظهر بخلافه كان للعاقد الصلح ولا يكون كونه
رضي لان كس في ان كس فليس له التفريق وعن شيخ الاسلام ان كس التفريق بعد الاولاد ولا يفرقه فسخ لا تنقص عدد الطلاق لا يجب عند ما يرضى من المهر ان
وقعت قبل الدخول وبعد لها المسمى وكذا بعد الخلوة الصحيحة وعليها العدة ولها نفقة العدة فانها كانت واجبة ولا تثبت هذه الفقرة الا بالانقضاء لانه بمجهته فيه
من الخصم فيثبت بدليل فلا يقطع النزاع الا بفصل القاضي والنكاح قبله صحيح متواتر ان يادوات احدها قبل القضاء هذا على ظاهر الرواية اما على الرواية
المتأخرة للفتوى لا يصح العقد اصلا اذا كانت زوجت نفسها منه قبل المهر او زوجت نفسها من غير كفوان فيجمع نفسها من ان يطاها بمختار الفقيه الى البيت
نعم قال في التبيين ان كان خلاف ظاهر الجواب لان من جهة المرأة ان تقول انما تزوجتك على رجلان يحير الولي وحسب لا يرضى فيفترق فيصير باطلا
بشبهة وضار لبعض الاولياء المستوين في درجة كضار كلهم خلافا لابي يوسف وزفر فانه حق الكل فلا يسقط الا برضا الكل كالدين المشترك قلنا بوجوب
لكل لا تجزى فيثبت لكل الا كولاية الامان فاذا ابطه احدهم لا ينعى حتى القصاص ما لم يرضى الا بعد كان للتقرب لا اعتراض لوزوجها الولي باذنها من غير كفوان
فقطها ثم زوجت نفسها ثانيا كان لذلك الولي التفريق ولا يكون لرضي الاول رضاها ثاني لان الانسان لا يعد رجوعه عن خطبه ونفيه وكذا الزوج وجها هو من غير
كفوان فطاهم فزوجت آخر غير كفوان ولو تزوجت ثانيا في العدة ففرق بينهما لزمه مهران استأنفت العدة وان كان قبل الدخول في الثاني واستاق هذه المسئلة
في باب العدة ان شاء الله تعالى قوله ولان النظام لم ينعى ان المقصود من شرعية النكاح نظام مصالح كل من الزوجين بالآخر في ذلك لانه وضع لتأسيس
التقربات الصهرية ليصير البعيد قريبا فعند او ساعد اليه بايسر ويسوء باليسوء وذلك لا يكون الا بالموافقة والتقارب والتقارب للفتوى عند
سبعدة الانساب الاقصاد بالرق والحرية ونحو ذلك ولذلك راينا الشرح فسخ عقدة النكاح اذا ورد ملك اليه لها عليه وان كان معللا ايضا بعبدة
اخرى عامة للطرفين على ما ترى فصل المحرمات فبقده مع غير المكاني قريبا البشبهة من عقد لا يترتب عليه مقاصده ولو كان اياه فسادا كان طهيرة اكره ولم يلزم
المولية اذا انفرد به الولي لظهور الاضرار بها قوله ثم الكفاءة تعتبر في النسب جميع ما ذكر في المبسوط وفتاوى المولى الطيبي ذكره في الكتاب وسيورده الا الكفاءة
في العقل ذكره المولى الطيبي ولم يذكره هنا قال بعضهم لا روايت في اعتبار العقل في الكفاءة واختاف فيه فقيس يعتبر لانه يفوت بعده مقصود النكاح فقبل
لانه مرض ولا تعتبر الكفاءة عندنا في السلامة من السبب التي يفسخ بها البيع كالجذام والجنون والبرص والخمر والافراغ عند محمد في الثلاثة الاول
امني الجنون الجذام والبرص اذ كان بحال لا يطبق المقام منه فالحق اعتبار الكفاءة في العقل على قول محمد به الا ان الذي لا التفريق والفسخ الزوجية لا يكون
وكذا في اخويه عنده فربما انتسب الى غير نسبه لامرأة فترد وجهه ثم ظهر خلاف ذلك فان لم يكن فيها به كقرشية انتسب اليها الى قرش ثم طهره فترش فلها خيار
واورضيت كان للاولياء التفريق وان كانا با به كقرشية ليست قرشية انتسب اليها الى قرش فظهر انه عربي فترش فلها خيار
عندنا ان نشأت فارتقت فالفرد وكذا انه شرط نفسها في النكاح زيادة منفعة وهو ان يكون ابنها صالحا للحداثة فاذا لم يسل كان لها الخيار لشرائه
العبد على انه كاتب فظهر خلافه ايضا الاستفراش دلل جانبها فقد رضى به ممن هو افضل منها لاسيما فلها فاذا ظهر خلافه فقد غر با وتبين عدم رضاها
بالعقد فيثبت لها الخيار ولو كان هذا الانتساب من جانبها والعزير لم يكن خيارا لانه لا يفوت عليه شيء من مقاصد النكاح بما ظهر من غورها

وهو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هو المعتد في ظاهر الرواية حتى ان ماله لا يكون له احداهما لا يكون كفوا لان المهر بدل
 البضع فلا بد من ايقاله وبالنفقة تقوم الاطوار ودوامه والرد بالزهر ما تقرر في القيل لانه لا يكون له احداهما لا يكون كفوا لان المهر بدل
 القدر على النفقة دون المهر لانه لا يكون له احداهما لا يكون كفوا لان المهر بدل القدر على النفقة دون المهر لانه لا يكون له احداهما لا يكون كفوا لان المهر بدل
 ومحمد حتى ان الفاقعة في اليسار لا يكادها القادر على المهر والنفقة لان الناس يتفاخرون بالغنى ويتعبدون بالفقر وقال ابو يوسف
 لا يعتبر لانه لا ثبات له اذ المال تجادو رايه وتعتبر في الصنائع وهذا عند ابي يوسف ومحمد وعن ابي حنيفة في ذلك واما
 وعن ابي يوسف انه لا يعتبر الا ان يفحش كالحي او الحائض في الدباغ وجه الاعتبار ان الناس يتفاخرون بشرف
 الجرب ويتعبدون بدناءه فوجه القول اخزان الحرفة ليست بلازمة ويمكن التحول عن الحنسية الى النفيسة منه
 منه ويخرج سكران لانه من احكام الاخرة فلا يتنى عليه احكام الدنيا وفي كون هذه قاعدة ممددة نظرا لم يظهر وجه الملازمة والحق انه قد روي
 والمعتبر في كل موضع مقتضى الدليل فيه من البناء على احكام الاخرة وعدمه على ان الممنوع الا على امر ديني وهو ما ذكره من ان المرأة تغير نفسها
 فوق بالغير بقية نسبة يعني تغيرها بشكها من نبات الصالحين وفي المحيط الفتوى على قول محمد وهو موافق لاختيار السرخسي الرواية المفارقة
 يقول محمد عن ابي حنيفة ولو تزوجها وهو كفو في الدنيا ثم صار داء لا يفسخ النكاح لان اعتبار الكفاة وقت النكاح قوله ومحمد في اعتبار
 الكفاة في المال هو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وتقيده بظاهر الرواية احتراز عما سذكره في الكفاة في الغنا بالنسبة الى قول ابي حنيفة
 ومحمد فان ذلك ليس هو ظاهر الرواية كما سذكره من ان المراد بالمهر ملك ما تقرر في التجهيد وان كان كفاة لا في المجهتي قلت في عرف اصل
 خوارزم كلفه موجد فلا تعتبر القدرة عليه ولم يبين المراد بملك النفقة واختلف فيه قيل المعتبر ملك نفقة شهر وقيل ستة اشهر
 وفي جاب شمس الائمة سنة وفي المجتبى الصحيح انه اذا كان قادرا على النفقة على طريق المكسب كان كفوا وسننه منقول عن ابي يوسف
 قال اذا كان قادرا على ايفاها ليعمل لها باليد ويكتسب ما ينق لها يوم ما يوم كان كفوا لها في غريب الرواية للسيد ابي شجاع جمل الاصح
 ملك نفقة شهر وفي الذخيرة ان كان تجدد نفقتها ولا يسجد نفقة نفسه فهو كفو والا لا يكون كفوا وان كانت فقيرة انتهى وفيه نظر ثم هذا اذا كانت
 تطيق النكاح فان كانت صغيرة لا تلقى فهو كفو وان لم يقدر على النفقة لانه لا نفقة لها قوله ويعد المراء قاورا بيساراية وجده وجده ولا تعتبر
 القدرة على النفقة بيسار الاب قوله فاما الكفاة في الغنا يعني بعد ملكه للمهر والنفقة قيل يعتبر مكافاة اياها في غناها قال معتبرة في قول حنيفة
 ومحمد لكن صرح السرخسي في مبسوطه وصاحب الذخيرة بان الاصح ان ذلك لا تعتبر لان كثرة المال مذمومة وفي شرح الكنترا لا يعتبر بالمساواة
 في الغنا هو الصحيح وعن ابي حنيفة ومحمد في غير رواية الاصول ان بن ملكها لا يكون كفوا لافاقعة في الغنا وليس بشي ففس على ان ماني لهادية
 غير رواية الاصول وكذا في الرواية قال وهذا القول مناهي غير رواية الاصول وفي كتاب النكاح لا تشترط القدرة الا على المهر والنفقة
 وفي بعض الشرح انه خلاف ظاهر الرواية ولذا لم يذكره في المبسوط عن الاول قال بعض المتأخرين اعتبر الكفاة في المال بعد ما صح
 عن ابي يوسف بنفيه قوله وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان اظهرهما لا تعتبر في الصنائع حتى يكون البسيطار كفوا للقطار وبور رواية
 عن محمد وعنه في اخرى الموالي بعضهم كفوا لبعض الاحكام والحجام وكذا الدباغ وهو الرواية التي ذكرها في الكتاب عن ابي يوسف واظهر
 الروايتين عن محمد فعما عن كل منهم روايتان الظاهر عن ابي حنيفة عدم الاعتبار والظاهر عن محمد كذلك الا ان يفحش وهو الرواية عن
 ابو يوسف وقد سنده عن شيبه شيبه قال فيه الاحكام او حجابا لغير اعتبارها في الصنائع لكن على الوجه الذي ذكره في شرح الطحاوي وسواء
 الصنائع المتعارفة كالكفاة لانه لا يطرأ بخلاف المتباعدة وحد الحيا طمع الدباغ والحجام والكناس قل وهو لا يعتبر كفوا لبعض ولا يكون
 سائر الحرف ولم يذكر خلافا فكان ظاهرا في ان الظاهر من قول ابي حنيفة اعتبار الكفاة تواليه ذهب بعض الشراحين قال ولذا قال الشيخ
 ابو نصر بعد ان اثبت اعتبارها وعن ابي حنيفة لا تعتبر ونحوه في النافع واما قلنا لكن على الوجه الذي ذكر في شرح الطحاوي لان حقيقة الكفاة
 في الصنائع لا يتحقق الا بكونها من صناعة واحدة وفي المحيط وغيره واهنا حساسته هي من الكل وهو الذي يخدم الظلمة يدعي شاكراة تابعا
 وان كان ذامرودة ومال قبله اختلاصه وزمان في زمن ابي حنيفة لا تعد والدناه في الحرمة منقصة فلا تعتبر وفي زمانه تعد فقيرة والحق اعتبار

فصل في الوكالة بالنكاح وعندها ويجوز لغيره ان يزوج بغيره وقال زفره لا يجوز واذا اذنت المرأة للرجل ان يزوجها من نفسه فعقد محضرة شاهدين جائز وقال زفره والشافعي لا يجوز لها ان الواحد لا يتصور ان يكون ملكا ومتملكا كما في البيع الا ان الشافعي في ذلك يقول في الولي ضرورة لانه لا يتوكله سواه ولا ضرورة في الوكيل ولنا ان الوكيل في النكاح معين وسنفيو والتابع في الحقوق دون التعيين ولا ترجع الحقوق اليه بخلاف البيع لانه مباشر حتى رجعت الحقوق اليه واذا اتولى طرفه فقوله زوجت يتضمن الشطرنج ولا يحتاج الى لقبول قال وتزوج العبد والامة بغير اذن مولاهما موقوف فان اجاز المولى جاز وان رده بطل وكذلك لو تزوج رجل امرأة بغير رضاها او بغير رضاها وهذا عند

بغير فاش في ما عدا ما قبل اولى عوض نفسها ما قصا اولى لعدم النفاذ واذا كان بحيث لو زوج استأمنه فاحش في ما لا يجوز تزويجهما كذلك اولى لعدم الجواز ولا يجزى ان النظر وعدمه في هذا العقد ليسا من جهة كثرة المال وقلة بل باعتبار امر باطن فالضرر كل الضرر بسوء العشرة واذا حال كل منهما المكروه على الآخر والنظر كل النظر في ضده في هذا العقد وامر المال سهل غير مقصود فيه بل المقصود فيه ما قلنا فاذا كان باطنا يعتبر وليه فيعلق الحكم عليه ودليل النظر قائم بهنا هو قرب القرابة الداعية الى وقوف الشفقة مع كمال الرضا والرضا بخلاف غير الاب والجد من النسب والام لقصور الشفقة في العصبات ولتقصان الراي في الام وبهذا معنى قوله والدليل عدمناه في حق غيرها فلا يصح عقدهم لذلك وعلى هذا انتهى الفرع المعروف لزواج العم الصغيرة حرة المجد من منقح المجد فبكرت واجازت لا يصح لانه لم يكن عقدا موقفا ولا محجرا فان العم ونحوه لا يصح منهم التزوج بغير الكفو ولذا لو كان الاب مسرورا بسوء الاقرباء والحيانة والنسب كان العقد باطلا على قول ابي حنيفة على ما ذكرناه هو الصحيح انا المال فهو المقصود في التصرف المالي لا امر آخر باطن ليحال النظر عليه عند ظهور التقصير في المال فاذا لا يجوز تزويجه استأمنه فاحش لانه اضاعته ما لهما لان المهر ملكهما ولا مقصود آخر باطن ليصرف النظر اليه فلا يعول عليه ويدل على ذلك تزويج النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة من علي باربعائة درهم ولا شك في انه دون مهر مثلها لانها اشرف النساء فيلزم ايمان الامر كثرته بل الا وهو اقل منه وانما مهر مثلها والاول منتف فلزم الثاني وبذا موقوف على ثبوت ان تزويج صلى الله عليه وسلم اياها كان قبل البلوغ والا لا يقع وقد يقال اذا كان المهر عنده دليل النظر وهو القرابة الخاصة اعني قرابة الاب والجد فلا يعتبر كونه مسرورا بسوء الاختيار لان المنطقة يجوز التحليل منها مع العلم بانقرار حكمها وبذلك وبالجواب ان المنطقة لا يغلب معها الحكم ان لم يزل فالتعريف بذلك ليس منطوقا بالاصل ان تخصيص الحالة والقولان من الملة بجميع قرابة الاب غير الحروف لسوء الاختيار على الاختلاف في جواز تخصيص الحالة وعدمه ومسئلة تزويج الاب بغيره غير صحيح كقولهم جازا غير قد رنا والوجه من الجانبين

فصل في الوكالة في النكاح وعندها من احكام الولي والفضولي ويقتضى الرسول تذكره بعد ان اشار الله تعالى ولمسا كانت الوكالة فو قاسم الولاية اذ يفقد تصرفه على الموكل غير انما تستفاد من المهر على نفسه كانت ثمانية للولاية الاصلية قادروا ثمانية في التعليم لباي الاول بما تم ذكر ما غير ما من الفضول لتأخره عنها لان النكاح لا يجازة انما ينسب الى الوفا المحرم فنزل عقد الفضولي كاشه ولا حيث لم يستقبت بنفسه حكمه كما هو الاصل في السبب غير ان ابتداءه بالولي ان نظره الى انه اقوى في ناسب الاختيار به وان نظر الى ان عقد الاصل للوكيل او لا بالذات كان المناسب الابتداء بسبلة الوكيل قوله ويجوز لابن الم ان يزوج بنت عمه من نفسه بغير اذنها والبالغة باذنها فيقول اشهدوا اني تزوجت بنت عمي فلانة بنت فلان بن فلان وزوجتها من نفسي وقال زفره لا يجوز واذا اذن المرء لرجل ان يزوجها من نفسه فعقد محضرة شاهدين جائز وقال زفره والشافعي لا يجوز وصورتها ان يقول اشهدوا اني فلانة بنت فلان بن فلان وكلتي ان ازوجها من نفسي وقد فعلت ذلك فلو لم ينسبها الى الجدة ولم يغيرها الشهود فقل لتفريق وسعة فيما بين امرئ في النوازل قال لا يجوز النكاح لان الغالب انما يعرف بالتسمية الا يرى انه لو قال تزوجت امرأة وكلني لا يجوز وعلى هذا الخلاف كل وكيل لمرأة تزويجها من نفسه وذكر الحنفية رجل خطب امرأة فاجابته وكرهت ان يعاودا وليا وباجلعت امرأته في تزويجها الى النكاح فبطل العقد المهر فكل الزوج تسميتها عند الشهود قال يقول اني خطبت امرأة بصدق كذا ورضيت به واجلعت امرأته الى بان تزويجها فاشهدكم اني تزوجت المرأة

فان كل عقد صدر من الفضولي وله مجيز العقد موقوفاً على الاجازة وقال الشافعي لا يصح
الفضولي كالمباذلة لان العقد وضع بحكمه والفضولي لا يقدر على اثبات الحكم فقلولنا ان لكن التصريح

امر بالمعروف والنهي عن المنكر قال شمس الامنة الخاوي الحنفية كبير في العلم وهو من يفتي به وقال في التخييس وذكر في المنقضي
ان مثل التخييس كمن يفتي ومثل هذا الخلاف فيما لو كانت ماضية متقدمة ولا يبرها الشهود من الحسن وبشر يجوز وقيل لا يجوز ما لم ترفع نقابها وبرها الشهود
والاول قيس فيما يظهر به سماح الشطرنج منها لان الشرط ليس شهادة قبرة للاداء ليشترط العلم على التحقيق بذات المرأة على ما تقدم ثم رايتم
في التخييس انه هو المختار لان الحاضر يعرف بالاشارة والاصطفاة كمن نقابها وتسميتها ونسبتها وهذا كله اذا لم يبرها الشهود اما اذا كانوا يعرفونها
وهي غائبة فذكر الزوج اسمها لا غير جاز النكاح اذ عرف الشهود انه اراد المرأة التي يعرفونها لان المقصود من التسمية التعريف قد حصل
اتفقوا بقولنا قال مالك ربه واحد وسفين الثوري وابو ثور والظاهرية وقوله من نفسه احتراز عما وكلته ان يزوجهما مطلقاً فانه لو زوجهما
من نفسه لا يجوز وكذا لو وكلت اجنبياً او وكل امرأة بان تزوجه فترجعه من نفسه لا يصح ايضا للزواج والشافعي ان الواحد لا يتصور على البناء
لما فعل ان يكون مملوكاً او متمككاً في البيع لا يجوز كونه وكيلاً من الجانبين لقضاي حكمي التملك والتملك يوافق الاثر وهو ما روي
عنه صلى الله عليه وسلم كل نكاح لم يحضره اربعة فهو سفاح خاطب وولي وشاهد عدل لان الشافعي يقول على احد الوجهين في الولى ضرورة
اذا لا يتولد خيرة فلو منع من قولي شرطه امتنع اصلاً لانه لو امر غيره بتزويجها منه كان قائماً مقامه وانتقلت عبارة اليه لتكلمه بوجهه
فلما فرق فيه في التحقيق وهذا الاستثناء جاء على اعتقاد المصنف ان الشافعي يقول في المسئلة الاولى بالجواز فقلولنا ولذا اقتصر في نقل الخلاف
فيها على خلاف زفر لكن الواقع ثبوت خلاف الشافعي فيها ايضا لانه لا يثبت ولاية ايجاب لغير الاب والجدة فلا يتصور ان يجيز تزويج ابن العم
بنت عمه من نفسه والذي يحيزه الشافعي من قولي الطرفين هو تزويج الجد بنت ابنه من ابن ابنه وليس به في هذا مملوكاً او متمككاً فلا يصح مستثنى
ولو جعل منقطعاً لم يصح تعليله بالضرورة فان معنى الكلام انه لا يصح المباشرة كما لو كانت في الولى صح ذلك ضرورة لكنه متنفذ ونا
ان الوكيل في النكاح سفير ومبصر حتى لا يستغنى عن اضافة العقد الى الموكل على ما ذكر ولا ترجع حقوق العقد اليه حتى لا يابطا بل المهر وتسلمية
الزوجة بخلاف البيع لا يصح ان يكون الواحد فيه وكيلاً من جهة البائع والمشتري فانه فيه مباشرة ترجع الحقوق اليه ويستغنى عن الاضافة
والواحد يصح ان يكون معتبرين اثنين والثمان انما هو في الحقوق لاني نفس التلفظ فالذي يرجع اليه لا امتناع فيه والذي فيه الامتناع
لا يرجع اليه ولا امتناع لكونه معتبراً بعبارة الغير يكون ذلك العقد قائم بربطه الاثنين المبرع عنهما والشاهدين على ما هو في الاثر واعلم انه يستغنى
من مسئلة الوكيل بالبيع من الجانبين الاب فانه لو باع مال ابنه من نفسه واشتراه ولو بغن يسير صح ولا يخفى ان هذا على التشبيه
والافبيع الاب ليس بطريق الوكالة بل الولاية والاصالة ثم اذا تولى طرفيه قال المصنف قوله زوجت فلانة من غنسي يتضمن الشرطين فلا يحتاج الى
القبول بعده وكذا في الصغيرين القاضي وغيره والوكيل من الجانبين يقول زوجت فلانة من فلان قال شيخ الاسلام خواجه زاد هذا اذا ذكر لفظاً
اصيل فيه اما اذا ذكر لفظاً هو نائب فيه فلا يكفي فان قال تزوجت فلانة كفى فان قال زوجتها من غنسي لا يكفي لانه نائب فيه وعبارة المداية وهي
ما ذكرناه القاصرة مخفية في هذا الاثر وصرح بنفيه في التخييس ايضا في علامته غريب الرواية والفتاوى الصغرى قال جل زوجت اخيه من ابن اخيه
فقال زوجت فلانة من فلان كفى ولا يحتاج ان يقول قبلت وكذا كل من يتولى طرفي العقد اذا اتى باحد شرطيه لا يجاب كيفه ولا يحتاج الى الشرط الآخر
اللفظ الآخر الواحد يقع دليل من الجانبين قوله فان كل عقد كالبائع والاجارة ونحوها صدر من الفضولي وله مجيز العقد موقوفاً على الاجازة فاذا اجاز

وذكر

صدر من اهله مضافا الى محله ولا ضرر في العقادة فينقد موقوفه حتى اذا ارى المصلحة فيه بنقده وقد يتبرأ من حكم العقد

من له الاجازة ثبتت حكمته الى العقد فسر الجيز في النهاية بقابل يقبل لايجاب سوار كان فضوليا او كيدا او اصيدا وقال في فصل بيع الفضول
من النهاية الاصل عندنا ان العقود تنوقف على الاجازة اذا كان لها جيز حاله العقد وان لم يكن تبطل واشهر اذا وجر نفاذ العقد على العادة لا تنوقف بيانه
الصبي اذا باع باله واشترى او تزوج او زوج امته او كاتب عبده ونحوه يتوقف على اجازة الولي في حاله الصغر فلو بلغ قبل ان يجيزه الولي
فاجاز بنفسه نفذ لانها كانت متوقفة ولا ينقد بغيره ولو طلق الصبي امرته او خلعها او اعقق عبده على مال او دونه او وهب او تصدق او زوج
عبده او باع باله سحابة فاحشته واشترى اكثر من القيمة لا يتباين فيه او غير ذلك مما لو فعله وليه لا ينفذ كانت هذه الصور باطية غير متوقفة
ولو اجاز لابنه البلوغ لعدم الجيز وقت العقد الا اذا كان لفظ الاجازة يصلح لابتداء العقد فيصح على وجه الانتشار كان يقول بعد البلوغ اوقت
ذلك الطلاق والطلاق انتهى وهذا الوجوب ان يفسر الجيز بما من يقدر على المضار العقد لا بالقابل مطلقا ولا بالولي اذ لا توقف في هذه الصورة
وان قيل فضولي آخر اذ ولي لعدم قدرته لولي على امضاءها ولو اراد منها بالجيز الخاطب مطلقا كان ينبغي ان يقول له جيز من يقدر على
النفاذ ليصح جواب المسئلة اعني قوله العقد موقوف لان الصبي في الصورة المذكورة فضولي لا يقبل بعقده آخر لا يتوقف لعدم من يقدر على النفاذ وعلى ذلك لا يكون
العقد شاملا لليمين لانها لا تنوقف على مخاطب بل على من له قدرة امضاء فقط وصورة ان يقول اجنبي لامرأة رجل ان دخلت لدار مثل فان طلق
فانه يتوقف على اجازة الزوج فان اجاز تعلق فطلق بالبدخول ولو دخلت قبل الاجازة لا تطلق عند الاجازة فان عادت دخلت بها طلقت كذا
في الجامع وفي المنتقى اذ دخلت قبل الاجازة فقال الزوج اجزت الطلاق على فوجازته ولو قال اجزت هذه اليمين على لزمه اليمين لا يقع الطلاق حتى تنحل بعد الاجازة
وعرفنا ذكرنا ان الصبي ان تزوج يتوقف على اجازة وليه ان الصبي المعقل من بل العبارة غير محتاج الى راي الوالي فالصواب ان يحل الجيز على من له قدرة الامضاء
يندرج الخاطب في ذكر العقد من قوله كل عقد بعقده الفضولي فان اسم العقد لا يتم الا بالاشترين او ما يقوم مقامهما على قوله لا لا تجزى لاي ليس من يقدر على الاجازة
يطلق كذا اذا كان تحت حرة فزوجه الفضولي امه واخت امرة او خاتمة او زوجة معتدة او مجنونة او صغيرة يقيم في دار الحرب واذا لم يكن سلطان ولا فاضل يتوقف
لعدم من يقدر على الامضاء حالة العقدان دار الحرب ليس بهما مسلم ولا يه حكم كليهما تزويج اليتيم فكان كالمكان الذي في دار الاسلام ليس حاكم ولا سلطان
فانه ايضا يعتد بزوجه الصغار فيه الاتي لا غواصب لمن فوقع باطلا حتى لو زال المانع بموت امرة السابقة انقضاء عدة المعتدة فاجاز لا ينفذ اذا كان فيجب
ان يتوقف لوجود من يقدر على الامضاء ولا يلزم على المكاتب ان يتكفل بماله ثم اعققت حيث يقع هذه الكفالة حتى يوفى فيها بعد الحرية وان لم يكن لها جيز حال
وقوعها وكذا اذا وكل المكاتب بشق عبده ثم اجاز هذه الوكالة بعد العقد نفذت الوكالة وكذا الوصي بعقده ثم عتق فاجاز الوصية يصح لان كفالة التزم الممال
في الذمة وذمة قابلية لا التزام لكن لا يظهر لخال تحت المولى فاذا زال المانع بالاتفاق ظهر موجب التوكيل والوصية فالاجازة فيما انتشر لانها لا ينفذان بلفظ الاجازة
والانتشار لا يستدعي عقد سابقا وكذا لو قال لآخر اجزت ان تطلق امراتي وان تعق عبدي وان تكون وكيلي وان تكون مالي وصيته كان توكيله وصيته مجزا
غيره من تصرفات اوقال اجزت عتق عبدي وان تكون طائفة زوجتي وان يكون مالي لفلان لا يتم ثم شرع يستدل على توقف عقد الفضولي فقال ان كان
العقد وهو لايجاب القبول صدر من اهله هو العاقل البالغ مضافا الى محله وهو غير الحرارة الحال لا ضرر في العقادة على التوقف انما الضرر في بله بدون احتيا
من له الاجازة فوجب ان ينقد موقوفه على الاجازة حتى اذا ارى من له الاجازة المصلحة فيه بنقده والا يتركه فخافه الضرر لم يثبت بهذا العقد وما فيه
مصلحة وهو توقفه على الاجازة عند ظهور وجه وجود المصلحة بل هو الثابت فكان تصرف الفضولي هذا من باب الاعانة

ومن قال استشهد والى قد تزوجت فلانة فملقها الخبر واجازت فهو باطل ان قال خراشده والى رويها منه فملقها الخبر فاجاز
جائز كذلك ان كانت المرأة هي التي قالت جميع ذلك وهذا عندنا بغير حجة وقال ابو يوسف اذا تزوجت نفسها طائفاً قبلت به فاجاز
جائز وحاصل هذا ان الولد لا يصح فصولاً من الجانبين او فصولاً من جانب واحد ما خلا كآله ولو جرى العقد
بين الفضوليين او بين الفضول والاصحاب جائز بالاجماع وهو يقول لو كان مأموراً من الجانبين ينقد فاذا كان فضولياً
يتوقف وصار كالحكم والطلاق والاعتناق على مال وطمان اللوح ودشطر العقد كآله بشرط حالة الحضرة فكذلك عند
الغيبه بشرط العقد لا يتوقف على اداء الجاس كما في البيع بخلاف المأمور من الجانبين كآله
يتعلق كلامه الى العاقدين وما جرى بين الفضوليين عقد تام وكذا الحكم ولختا كآله تصرف بين من جانب حتى يلزم في تزويجه

على تحصيل غرض السلم من تحصيل الكفوف والمهر وجبر المسئلة فوجب اعتبار ما على الوجه الذي قلنا لانه داخل في عموم فعل النكاح وقد تراخى حكم العقد عن
العقد كما في البيع بشرط الخيار بل تراخى ملك المشتري الى اختيار المالك البيع فعدم ترتبه في الحال على عقد الفصولي لا يوجب بطلانه والاولى ان
يقال عقد رجعي لفعله واختصاصه بحكمه ولا يضر في انعقاده هو فوقه فوجب انعقاده وكذلك حتى اذا ارى ان العقد لم ينعقد على اثبات حكمه فيلغو بمنع الملاءمة
بل اذا ليس من صلحته وانما قلنا هذا لان قوله صدر من اهل المياض ويقول لشاخي ان اريد اهل العقد في الجاه فليس ولا يبعد وان اريد هذا العقد الذي
فيه هو فصولي فمستوعب بل اهل من ولايته اثبات حكمه قوله ومن قال اشهد والى قد تزوجت فلا يعني النكاح من غير ان سابق منها فبلغها فاجازت
فوجب ابطال وان قال آخر اشهد والى قد تزوجت فمستوعب بل اهل من ولايته اثبات حكمه قوله ومن قال اشهد والى قد تزوجت فمستوعب بل اهل من ولايته اثبات حكمه قوله
ليس يكون العقد باطلا اذا قالت اشهد والى قد تزوجت فلا يعني النكاح من غير ان سابق لها منه بلفظه الخبر فاجاز وان قال آخر اشهد والى قد تزوجت
منها فقبل آخر من النكاح بلفظه فاجاز وان لم يقبل احد من النكاح لم يجز وان اجاز هذا عند ابي حنيفة ومحمد بن يعقوب هذا التفصيل وقال ابو يوسف
فيما يجوز اذا اجاز النكاح وان لم يقبل الا بوقت صورة تامة هي ان يقول جل زوجت فلائنه من فلان فيكون فصوليا من الجانبين ان قبل منه
فصولي آخر توقف اتفاقا والا فعلى الخلاف فحصلت صورتان اثباتية وهي قل اهل تزوجت فلائنه والى قد تزوجت فلائنه او فصولي زوجت فلائنه
وقبل آخر فيها وثلاث خلائير هي هذا اذا لم يقبل احد ثم قال وحاصل الخلاف ان النكاح باطل اختلافا في ان الواحد لا يصح فصوليا من الجانبين
او فصوليا من جانب اصيل من جانب او كيدا او وليا وقيد بعضهم باذا تكلم بكلام واحد اذا تكلم بكلامين يتوقف بالاتفاق ذكره في شرح الكافي
والخوashi ولا وجود لهذا العقد في كلام اصحاب المذهب بل كلام محمد بن علي الكافي للحاكم ابي الفضل الذي جرح كلام محمد بن مطلق
عنه واصل المبسوط حال عنه قال ويجوز للواحد ان ينفرد بعقد النكاح عند الشهود وعلى اثنين اذا كان وليا لهما او وكيدا ولا يجوز ذلك اذا كان
وليا او وكيدا لاحد جادون الاخر او لم يكن وليا ولا وكيدا لهما او احدهما وعبارة المبسوط ايضا كذلك وانما يجوز من التصرفات والظاهر ان يشاهد
ما نقل من المبسوط من ان اصل الخلاف في هذه الصور ان العقد لا يتوقف على ما ذكر المجلس عنه بها وهو قول ابي يوسف والاقوال اخر يتوقف
فما قد منسله ان الفصولي لو تكلم بكلامين بان قال زوجت فلائنه من فلان وقبالت عنه توقف بالاتفاق يعني ان يزوج عنه لا يشترط ان الخلاف
فيما اذا تكلم بكلام واحد وقيد بعضهم قول المداية والحق الاطلاق وتكلم بكلامين لا يخرج عن كونه فصوليا من الجانبين وقوله في المداية
في وجه قوله لا يشترط العقد لا يتوقف على ما ذكر المجلس صريح في ان عدم توقف الشرط اتفاقا لان الاثر الاصل في العقد لا يمتنع والاصل في البيع في خلاف
ما في المبسوط وهو الرجح لانه لا يعلم خلاف في انه اذا اوجب احد المتعدين البيع والنكاح فلم يقبل الاخر في المجلس بطلان وهذا معنى الاتفاق
على ان شرط العقد لا يتوقف والا لجاز ان يقبل في مجلس أحدهما ثم النكاح والبيع عند ابي يوسف رجح وليس كذلك والحق ان معنى الخلاف
في ان ما يقوم بالفصولي عقد تام وشرطه عند ما شرط فلا يتوقف وعنده يأم فیتوقف وعلى هذا التقرر الدليل من الجانبين قوله
هو يقول لو كان ما مورس الجانبين لكان اتفاقا وهو فرع اعتبار الصادر منه عقد تاما وهو فرع كلامه مقام كلامين فاذا كان فصوليا من الجانبين
يتوقف لانه لا فارق الوجود والاذن وعدمه واثره ليس لانني انشا فليتقي ما سوى النكاح من كونه عقدا تاما فیتوقف وحاصله قياس صورة
عدم الاذن على صورة الاذن في كونه عقدا تاما فیتوقف لانه لا فارق التوقف بالانفصال الفارق وقوله وصار كالخلق يعني من جانبه والاطلاق والاعتاق على ما

ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة فزوجها اثنتين في عقدة لم تلزمه واحدة منهما لانه لا وجه الى تنفيذهما

للمخالفة ولا الى التنفيذ في احدهما غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعريف

قياس على صورته ما اذا قال فاعطى امرأتى او طلقتهما على نصف وحي فاعطى فاعطى ما جازت جازوكذا اعتبرت عيني على نصف فبطلت فاجاز جازك الاول والآخر
ان القاع لم يطر القدر في نظر ولا يتوقف اما الثانية في الاتفاق واما الاولى فلا تضر حال الحضرة اى خطاب الحاضر وقبوله فكذا حال الغيبة لانه لا فرق بين حال
الان تكلم بكلامين حال الغيبة وذلك لا يوجب ميرورته عقدان اما لان كون الكلام الواحد عقدا تاما به يكونه اثره ما هو من الطرفين ومن طرف وله ولا يطر
الآخر وهو لان العقد عبارة عن كلام اثنين يتبادلان بدلين وكلام الواحد ليس كلام اثنين لا حكمه لانه لا يملك له ولا اذن للفضولي فاعقد تمام
يقوم به فتعريف هذا التعريف من كون الاذن ليس اثره الا في النفاذ بل تاثيره في النفاذ يستلزم تاثيره في كونه عقدا تاما ما في كون كلامه لكلامين لتوقف
النفاذ على ذلك ولو سلم عدم تاثيره فيها لم يلزم كون كلام الفضولي عقدا تاما لان كون الكلام عقدا تاما لا يلزم شراعي مساو للنفاذ ولا اذن في الفضولي
فان شئ حكيم بلازمه المساوي بخلاف الخلع واختيه لانه يقتصر على من لا يملك الرجوع لانه تعليق الطلاق والمعتق ليقبوا المال فيتم به او ليس عقدا
حقيقيا وكذا لو كانت هي الخالصة بان قالت فاعطى زوجي على الف لم يتوقف لانه من جانبها مبادلة وعورض بانه لو كان تعليقا لم يطل لكنه يطل
لو قال طلقك بكذا فاعطى من المجلس قبل القبول بطل وليس لهما ان يقبل بعده اجيب لا يلزم من كونه تعليقا ان لا يطل بالقيام بل من تعلقات
ما يطل به ويقتصر على وجود الشرط في المجلس كقولك انت طالق ان شئت يقتصر على وجود المشية في المجلس وهذا مشد فرمغ للفضولي في النكاح
ان يفسخه قبل الاجازة عند ابى يوسف ره حتى لو اجاز من له الاجازة بعد ذلك لا يفسد في قول ابى يوسف الاخر فاسد على البيع وليس له ذلك عند
محمد وم يفرق بان حقوق العقد في البيع ترجع الى الفضولي بعد الاجازة لانه يصير كالوكيل بخلاف النكاح هذا ثبت الاجازة بانجرت ونحوه بخلاف
وكذا بقوله نعم ما صنعت وبارك الله لنا واحسنت واصبت على المختار واحتماله الاستمرار لا يفي بظهوره في الاجازة وكذا في طلاق الفضولي وبعبارة
وكذا اذا نهاه فقبل التهية لانه دليل الرضا وكذا اذا قال طلقها بخلاف قوله طلقها لبعده لان تمرده يقتضي حمله على ما جاسبه من المشاركة وسياتي
الكلام فيه ولو زوجة الفضولي اربعاً في عقدة وثلاث في عقدة فطلق واحدة من فرق كان اجازة لنكاح ذلك الفرق لان الطلاق
الصحيح فرع النكاح الصحيح وكذا لو ادعت على رجل نكاحاً فانكر ثم طلقها او قالت لرجل طلقني يكون اقراراً بالنكاح الصحيح لان دعواها لم يطق كونها
كذباً وتمرداً ليكون ظاهره في المشاركة بخلاف ما لو باشره البطل الاذن سيده وقوله بالفارسية باك ليست اجازة على ما اختاره ابو الليث لانه
يستعمل للاجازة ظاهر ومثل في لك في المرأة وقبول المهر اجازة وقبول البذية ليست باجازة لانه لا يتوقف سلامته على النكاح بخلاف المهر
قوله ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة فزوجته اثنتين في عقدة لم تلزمه واحدة منها هذا شروع في مسائل الوكيل ولا يشترط الشهادة على الوكيل
بالنكاح بل على عقد الوكيل وانما ينبغي ان يشهد على الوكيل ان اذ اخيف جدد الموكل اياها وقوله لم يلزمه واحدة منها يعني اذا لم يعينها للوكيل
وكانه اكتفى بالتشكيك ولا على ذلك ما اذا عيدها فزوجها اياها مع اخرى في عقدة واحدة نفذ في المعينة ولو زوجها اياها في عقدتين لم يلزمه الاولى
وتوقف الثانية لانه فضولي فيه ولو امره اثنتين في عقدة فزوج واحدة جاز بخلاف ما لو اقر بشرا بيمين في صفقة لا يملك التفريق لان الجملة
في البيع نقطة الرخص فاعتبر بقصده وليس في النكاح كذلك فلا يعتبر الا ان قال لا تزوجني الا امرأتين في عقدة واحدة ثم فادوجه ما ذكر في الكفا
بقوله لا وجبة الا تنفيذها للمنفعة ولا الى تنفيذ احدتها غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعريف التفريق وهو غير مطابق للدرعوى
لانها عدم لزوم واحدة منها لا لزوم التفريق بينه وبين كل منها ولا يساويها اذ لو ان بخر نكاحها او نكاح احدتها ولا هو الا لزم كما ذكره في اللزوم عدم

وقال ابو يوسف في رجل تزوج امرأة فزوجها امه لغيره جازعاً عند ابى حنيفة مرد رجوعاً الى اطلاق اللفظ وعدم التمسك
وقال ابو يوسف في رجل تزوج امرأة فزوجها امه لغيره جازعاً عند ابى حنيفة مرد رجوعاً الى اطلاق اللفظ وعدم التمسك
قلنا العرف مشدك او هو عرف على فلا يصح مقيد او ذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاءة في
هذا الاستحسان عندنا لان كل احد لا يخرج عن التزوج بمطلق الزوج فكانت الاستعانة في التزوج بالكفاءة والله اعلم

اسكان تخلفها وتقيدها عندنا ما معنى فانما في اللزوم مطلقاً وهو المطلوب وكان ابو يوسف يقول او لا يصح نكاح احد بها لنفسه عنها ولها
الى الزوج ثم رجع لانه انما ثبت في الجمهور ما يحتمل التعليق بالشروط واذا وقع التعليق بالخالف لانه عدم النفاذ فانه كمن فروجه فلو قيل
اذا خالف الى خير لو كان خلافه كما خلاف نفذه عقده وليس منه ما اذا امره بالنكاح الفاسد فزوج به صحيحاً بل لا يجوز لعدم الوكالة بالنكاح
لان النكاح الفاسد ليس نكاحاً لانه لا يقيده حكمه وهو الملك واما العدة بعد الدخول فيه وثبوت النسب فليس حكماً بل للفعل اذا لم يتحقق
زنى بخلاف البيع الفاسد فانه يصح بيعه حكمه من الملك فكان الخلاف فيه الى البيع الصحيح خلافاً الى خير فيلزم وليس منه ما اذا وكله بالنكاح
بالف فلم ترض المرأة حتى زاد الوكيل ثوباً من مال نفسه فانه لا ينفذ والنكاح موقوف على اجازة الزوج لانه خلاف الى خير لان الشئ
لو اتى وجبت قيمته على الزوج لا الوكيل لانه تبرع ولا ضمان على تبرع حتى لو لم يعلم الزوج بذلك الا بعد الدخول فهو بالخيار ولا يكون له دخول
بها رضاً بائناً الوكيل لانه لم يعلم فان خالفها بعد الدخول فلها الاقل من المسمى ومهر المثل لانه كالنكاح الفاسد والدخول فيه يوجب ذلك
بخلاف ما رواه بعض الجاهل من تزوج بغيره جازعاً ولو امره بغيره جازعاً ولو امره بغيره جازعاً ولو امره بغيره جازعاً ولو امره بغيره جازعاً
زوج به برة او سكتا بتدوم ولد جاز قوله ومن امره امير ان يزوجه امرأة فزوجها امه لغيره جازعاً عند ابى حنيفة مرد رجوعاً الى اطلاق اللفظ
وعدم التمسك وقال ابو يوسف لان يزوجه كفواً والقيده بالامير مطلقاً وان كان امير المؤمنين يعلم ذلك فيمن دونه بطريق اولي فاحصل الاستحسان
اذا امر غيره بتزويجه فزوجها امه لغيره جازعاً عند ابى حنيفة مرد رجوعاً الى اطلاق اللفظ وعدم التمسك وقال ابو يوسف لان يزوجه كفواً والقيده بالامير مطلقاً وان كان امير المؤمنين يعلم ذلك فيمن دونه بطريق اولي فاحصل الاستحسان
خلافاً لما دلوزوجه بغيره لاجتماع شملها جاز اتفاقاً وقيل هو قوله خلافاً لما دلوزوجه وكيل المرأة المرأة غير لقول قيل هو على الخلاف وقيل
الصحيح انه لا يجوز اتفاقاً والفرق لابي حنيفة راجع ان المرأة تغير بغير الكفو فتيقيد اطلاقها به بخلاف الرجل فانه لا يغير بغيره لانه
مستفرض والى لا يملك وانه الفراض اما لو كانت امه للوكيل فلا يجوز للتمتع ولهذا وكل امرأة فزوجته نفسها او وكلت رجلاً فزوجها نفسها
لا يجوز ذلك اذا رجع وكيل الرجل بنته او بنت ولد او بنت اخيه وهو وليها لا يجوز للتمتع ولها ان المطلق يقيده بالعرف وهو التزوج
بالاكفاء قلنا العرف مشترك اى الواقع من اهل العرف تزوجهم بالمكافيات وغير المكافيات فليس مختصاً بتزويج المكافيات لنصرف الاطلاق
اليه او عرف على فلا يصح مقيد اللفظ واللفظ المقيد عبارة عن لفظ ضم اليه لفظ القيد ولا يخفى في هذا الوجه وقولهم في الاصول الحقيقة ترك بالامانة
بغضيله وليست العادة الاعرفاً عليها فالاول قال الاستحسان في قولها احسن للفتوى واختاره الفقيه ابو الليث وقد يكون
في سكوت الشيخ عيب قوله وذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاءة في هذا الاستحسان عندنا لان كل احد لا يخرج عن التزوج بمطلق الزوج فكانت
الاستعانة في التزوج بالمكافيات اشارة الى اختيار قولها لان الاستحسان مقدم على غيره الا في المسائل المعلوم وانما قول
الى حنيفة راجع ليس قياساً لانه اخذ بنفس اللفظ المنصوص فكان النظر في اى الاستحسانين ادلى وفي وجه الاستحسان المذكور دفع لقول من
قال من المشايخ ان هذه المسئلة وليت على ان الكفاءة معتبرة عندنا في النساء للرجال اذا ظهر ان قولها ليس بناء على ان الظاهر ان
الاستعانة لا تحصل الا بتفصيل المناسب لا يوافق عليه مطلق الاسم لان كل احد قد راعى ذلك فادى الوكيل بتزويج امرأة بغيره فحكمه
بالتمتع ليس اجماعاً والفاش عندنا بخلافها والفرق له بينه وبين الشرايط لا يجوز شراً الوكيل بالتمتع الفاضل اتفاقاً ان التمسك

باب المهر

في القدر مع هذا

قال يجمع النكاح بين المهر فيه هو الا ان النكاح عقد انضمام وان له لغة فتم بالزوجين ثم المهر واجب شرعا ابانة لشرف المحل فلا يخفى ان ذلك هو

في محال وكيل بالنكاح منقضية بسبب عدم استغنائه عن اضافته العقد الى موكله فيجوز منه بالغبن الا في خلاف الشرع فانه يستغنى فيه عنه فتمكنت تامة
 اذا اشترى لنفسه فوجده فاسم فحمله لموكله ومعنى لا يجوز منها لا ينفذ النكاح الا ان يجيزه وكذا ان سمي الوكيل مثلا القافر زوج باكثر
 فان دخل بها ولم يكن يعلم قبله ثم علم فمضى على خياره لان هذا الدخول ليس صلا لانه على اعتبار ان الوكيل لم يخالف او لم يعلم بخلاف لما
 لم يعلم به بل بها فان قارنا فلما الاقل من المسمى وهو المثل فان كان الوكيل او الرسول ضمن المهر واخبرهم انه امره بذلك ثم رد الزوج النكاح لا يرد
 في المهر لزم الوكيل او الرسول نصفا وليس لان يلزمه النكاح ويعزم به الزيادة لانه لما لم يمثل صار فضوليا ولو كانت هي الموكله سميت انفا
 مثلا فزوجها الوكيل ثم قال الزوج ولو بعد الدخول تزوجتك بدنيار وصدقه الوكيل ان اقر الزوج ان المرأة لموكله بدنيار فمضى بالخيار ان شاء
 اجازت النكاح بدنيار وان شئت روته ولما مهر مثلها بالغا ما يلج ولا نفقة عدة لهما لانها لما روت تبين ان الدخول حصل في نكاح موقوف
 فيوجب مهر المثل دون نفقة العدة وان كذب الزوج فالتول قولها مع يمينها فان روت في الجواب بجاه قال المهر في القهين يجان تجا
 في مثل هذا الامر لانه ربما يقع مثل هذا وقد حصل لهما من اولاد ثم يتذكر المرأة قدر ما تزوجها الوكيل فيكون القول قولها فترد النكاح وكذا هذا
 في ما يرد الاولياء اذا كانت المرأة بالغه وهذا ما ذكر في الرسول من مسائل اصل المبسوط قال اذا رسل الى المرأة رسولا او عبدا صغيرا
 او كبيرا فهو سوا ما اذا بلغ الرسالة فقال ان فلانا يسالك ان تزوجه نفسك فاشهدت انها زوجية وسمع الشهود وكلاهما وكلام الرسول
 فان ذلك جائز اذا اقر الزوج بالرسالة او قامت عليه يمينه فان لم يكن احدهما فلا نكاح بينهما لان الرسالة لما لم تثبت كان الاخر
 فضوليا ولم يرض الزوج بصنعه ولا يخفى ان مثل هذا يمينه في الوكيل ثم ذكر في الرسول فروعا كلها تجري في الوكيل لايابن كراهة
 قال ان كان الرسول تزوجها ضمن لها المهر وقال قد امرني بذلك فالنكاح لازم للزوج ان اقر بذلك او يمينه وضمن لازم للرسول
 ان كان من اهل الذم ان كان مجرد ولا يمينه بالامر فلا نكاح ولا لمرأة على الرسول نصف المهر لانه مقربا منه امره بذلك ان النكاح جائز وان انما
 قد لزمه واقراه على نفسه صحيح قال وذكر في كتاب الوكالة قال محمدره على الوكيل المهر كله لان وجود الزوج ليس بفرقة وهذا يمين كل ان لا فرق
 في هذه الاحكام بين الرسول والوكيل ثم قال في المبسوط ففعل ما ذكرتها قول ابي حنيفة وابي يوسف الاول وهناك قول محمد وابي يوسف الاخر
 يزار على ان قضاء القاضي ينفذ ظاهر او باطنا عنده فنفذ بالفرقة قبل الدخول وسقط نصف المهر وعلى قول محمد ولا ينفذ بانفسه
 المهر على الزوج فيجب على الكفيل لا قرار به وقيل بل فيه روايتان وجه تلك الرواية ان الزوج مسكرا لاصل النكاح وانما رد النكاح ليس
 فلا يسقط به شيء بزعيم الكفيل ووجه هذه انه انكر وجوب عليه وهو ملك استقاط نصفه عن نفسه بسبب كسبه فجعل مسقطا فيما يمكنه قال
 فان كان الرسول قال لم يامرني ولكني تزوجها ضمن عنه المهر ففعل ثم اجاز الزوج جاز ولزوم الزوج الضمان لان الاجازة
 كالاذن في الابدان وان لم يجز لم يكن على الرسول شيء لان اصل السبب قد انقضى برده وبرأة الاصيل فوجب برأة الكفيل
 باب المهر المهر المقدس يستحقه في الوجود فحقبه اياه في البيان ليقاذه في تحقيقه الوجود في تحقيقه التعليم قوله وصح النكاح وان لم يسم فيه من خلاف
 في ذلك لان النكاح عقد انضمام يعني ليس ما خذ في مفهومة المهر لان خرافة فتم بوزن الا ان قوله عقد لا يستلزمه الا اذا لم يثبت في مفهومة زيادة شروط
 وهو مستفاد وقد ثبت زيادة عدم المهرية ونحوه فلا بد من زيادة شرعا على الدعوى ويرى زوج ان المهر ايضا واجب شرعا فيه فاجاب انه واجب

الرسول وكلامه في كلام

فقد التزم به ما لا يجوز ان لا يصير طائفا بيننا وفيه خلاف مالك رحمه الله واقل المهر عشرة دراهم وقال
 وكذا اذا تزوج بها بشرط ان لا يصير طائفا بيننا وفيه خلاف مالك رحمه الله واقل المهر عشرة دراهم وقال
 الشافعي ما يجوز ان يكون ثمتا في البيم يجوز ان يكون طائفا لانه حتى فيكون التقدير اليها ولنا قوله عليه السلام ولا مهر

شرطا كما لا حيث افاده بقوله فلا يحتاج الى ذكره اذ المهر امانة لشرف المحل امانه وجب شرعا فاقوله تعالى واحصل لكم ما وراد لكم ان تبتغيوا لهما المهر
 فبقدر الاحوال به واما اعتباركم فاقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتموهن ما لم تمسوهن او تقرضوهن فريضته فان رفع الجناح عن الطلاق
 قبل الغرض فرفع حصة النكاح قبله وكان واجبا ليس متقدما وهو الحكم واما امانة ابانة لشرفه فلهذا قيل ذلك اذ لم يشرع بدلا للاثمن والابوة والالاوة
 فتدبر تسمية فاعلم ان البذل للنفقة وبذلها خطر ولا يضمن به واذن فقد تكرر شرعا بانها مرفوعة مرة باثنتي عشرة دراهم مرة بالزام المهر
 فحصل ان المهر حكم العقد فلا يشترط لصحة العقد التخصيص على حكمه للملك لا يشترط لصحة البيع ذكره ثم ثبت به كذا ثبت مهر
 المثل عند عدم تسمية المهر قوله وكذا اذا تزوج بشرط ان لا يصير طائفا بيننا وفيه خلاف مالك رحمه الله وجب قوله ان النكاح عقد معاوضة
 كالبيع والمهر كالثمن والبيع بشرط ان لا يضمن فكذا النكاح بشرط ان لا يصير طائفا بيننا وفيه خلاف مالك رحمه الله وجب قوله ان النكاح عقد معاوضة
 السابق ثم تجد حديث ابن مسعود في المفوضة وسنذكره فلما حديث ابن مسعود دل على ان المهر اعتبر بمثل شرعا والامانة بدون التخصيص عليه ولا يجوز
 شيء بالاركة شرطه فثبت كان واجبا ولم يتوقف عليه الوجود كان حكما واذ ثبت به كونه حكما كان شرط عدمه شرطا فاسد او به لا يفيد النكاح
 بخلاف البيع لان الثمن كونه فلا تميم كونه وبهذا ظهر ان ركن البيع بعت بكذا لا بغيره قوله بعت هذا ويصح الرهن به المثل لانه كالمسمى في كونه دينيا
 فان هناك وبه وفار كانت مستوفية فان طلقها قبل الدخول لزمها ان ترد ما زاد على قدر المنة ولو كان الرهن قائما وقت الطلاق قبل الدخول
 فليس لهما ان تجسبه بالمنة في قول ابي يوسف الاخير وفي قوله الاول وهو الاستحسان وهو قول محمد لما حاسبه بها لانها خلفه والرهن بالشئ
 بحسن بخلافه كالرهن بالعين المنصوبة تكون مجبوبة بالقيمة وجه الآخر انها دين آخر لا ناشيا بشئ غير الدين باسم والدليل عليه ان الكفيل بمثل
 لا يكون كفيلا بالمنة ويتفرع على القولين ما اذا ملك بعد طلب الزوج الرهن بعد الطلاق فمنعه حتى يملك بل يضمن قيمته ففي قوله الاول
 الاضمان عليها لانها جسيمة وفي الآخر نقصان تام لانها غاصبية ولو ملك قبل منعها الاضمان عليها ولكنها في قوله الاول لا يصير مستوفية للمنة وفي
 قوله الآخر لهما ان تطالبه بها قوله اقل المهر عشرة دراهم فضة وان لم تكن مكيكة بل تبرأ وانما تشترط المسكوكة في نصاب النسرة للقطع لتقليد
 لوجود الحد وبذا عندنا وعند مالك رحمه الله ربيع دينا وعند النخعي اربعون وقال الشافعي واحده ما يجوز كونه ثمتا لانه حقا اذ جعل بدل الضمان ولذا
 تنصرف فيه لبراه واستيفار فيكون التقدير اليها وبدل على عدم تعيين العشرة حديث عبد الرحمن بن عوف خيث قال فيه كم سقت اليها قال وز
 نواة من ذهب فقال بركل مسكك ولم ولو بشاة رواه الجماعة والنواة خمسة دراهم عند الأكثر وقيل ثلثة وثلاث وقيل النواة فيه نواة التمر وعن
 جابر بن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اعطى نوقا امرأة مائة كفيه سويقا او تمر فقد استحل رواه ابو داود ولان قوله تعالى ان تبتغيوا لهما المهر
 محصين يوجب وجود المال مطلقا فالتعيين الخاص زيادة عليه خبر الواحد وانتم تمنعونه ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من حديث جابر الا
 لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم الدارقطني والبيهقي وتقدم الكلام عليه في الكفاة فوجب
 الجمع فعمل كل افاد ظاهرة كونه اقل من عشرة على انه المعجل وذلك لان العادة عندهم كان تعجيل بعض المهر قبل الدخول حتى يربط بعض العلماء الى انه
 لا يدخل بها حتى يقدم شيئا لها فنقل عن ابن عباس بن عمر الزهري وقادة مسكك مائة صلى الله عليه وسلم عليها في رواه ابن عباس ان عليا
 لما تزوج بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد ان يدخل بها فمعه صلى الله عليه وسلم حتى يعطيها شيئا فقال يا رسول الله ليس لي شيء فقال

ولو سمي أقل من عشرة فلوما العشرة عندنا وقال زفر بن رباح مفسر للشل من التسمية به يصح عندنا كعدمه
ولنا ان هذا حد التسمية في الشرح وقد صار مقتضيا بالشدة فأما ما يرجع الى حقها فقد رخصت بالعشرة
لرضاها بما دونها ولا مندر بدم التسمية كما أنها قد ترضى بالتعديك من غير عوض تكملا ولا ترضى فيه بالعوض
اليسين ولو طلقها قبل الدخول بما يجب خمسة عند علمائنا الثلاثة سواء وعندنا يجب المتعة كما اذا تزوج
شيئا ومن سبعة عشر فما زاد فعليه المستأن دخل بها اومات عنها كونه بالدخول فيحقق لتسليم المبدل

وسبب الظاهر انظر للبضع على ما تقدم ومطلق المال لا يتلزم الخطر كونه مخففة وكسرة وقد عرفت في الشرع تقدير ما يستباح به العضو بما له خطر وذلك
عشرة في حد السرقة فيقدر به في استباحة البضع وهذا في رد المختلف فيه الى المختلف فيه فان حكم الاصل ممنوع فانهم لا يقدرون انضاب لمقتضى
بشرة وايضا المقدري في الاصل عشرة مسكوكه او ما يساويها ولا يشترط في المهر ذلك فلو سمي عشرة بترساوي تسعة مسكوكه تجاز الله له
ان يجعل استلا على انه مقدري فلا للشافعي رده في نفسه قوله ولو سمي أقل من عشرة فلما العشرة عندنا وقال زفر بن رباح مفسر للشل من التسمية به يصح عندنا كعدمه
هكذا التسمية الاقل تسمية بالاصح كعدم التسمية وعدم التسمية فيه مهر المثل فتسمية الاقل فيه مهر المثل
وقولنا استحسان وله وجهان أحدهما ان العشرة في كونها صادقا لا تحجز شرعا وتسمية بعض ما لا تحجز كقولنا هو كما لو تزوج نفعها
او مطلق نصف تطليقة حيث يخفق ويقطع طلاقه فكذلك التسمية لبعض العشرة والثاني وهو المذكور في الكتاب حاصل ان في المهر حقيقتين جهتها وهو
ما زاد على العشرة الى مهر شلها وحق الشرع وهو العشرة وللناس ان تصرف في حق نفسه بالاستقاط دون حق غيره فاذا رخصت ما دون العشرة
تقد سقطت من الحقيقتين فعمل في ما لا الاستقاط منه وهو ما زاد على العشرة ودون ما ليس لهما وهو حق الشرع فيجب تكميل العشرة قضاء لحقة فإيجاب
الزائد بلا موجب فان قيل القياس المذكور موجب له ولم يطل بعد لانه معارضة قلنا ابطاله ان التسمية المذكور ما في الحكم ابتداء بان يدعى
الاندرج تسمية بالاصح في عدمها نشوت الحكم فيه اعني وجوب مهر المثل بالانقض والاجماع ودون القياس ح منجج الاندرج واما في الجابح
فهو القياس ليشيت حكم الجابح في محل ثبوته فلا بد من تعيينه ليدل بثبوته في الفرع اذ قياس المشبه المطردى باطل ولا يعلم ما هو الا ان يبينه عدم
القدرة على تسليم شيء اولا القدرة على تسليم العدم بوجه يمنع كناية الكبرى لان عدم القدرة يحضف باليس بالكل جهول فاعشاد وان عليه فوات
الخطر الذي وجب لاجله المهر على ما قررتم قلنا فيجب ما يتحقق به ولم يتبين مهر المثل لتحققة بالعشرة فالزائد بلا موجب واما انفسا والمصل يقول لا يعتبر
عدم التسمية في المعنى لان السلم ان كمال الصلح مهر يكون كعدم التسمية في ايجاب مهر المثل لان عدما يصار الى ان يكون لرضا بالنفس مهر
فانه قد يكون يطلبها مهر المثل المعرفة انه حكمه ورضا بلا مهر لا يتلزم رضا بالعشرة فمادونها لانهما قد ترضى بعبدته تكملا على الزوج ولا رخص
بالعوض اليسير ترغاف بعيد عن المبني ولو قيل عدم التسمية ظاهر في القصد الى ثبوت حكمه من وجوب مهر المثل وليس الثابت في المتنازع
فيه ظهور ذلك والالتزكوا التسمية راسا لان زيادة التسمية تكلف امر مستقنى عنه في المقصود وهو قصد مهر المثل مع انه مختلف في كون
حكم تسمية ما دون العشرة وجوب مهر المثل بل الظاهر انها رخصت بالعشرة لما صرح بالرضا بما دونها فلا يشيت حكم الاصل فيه والا لكان
اقرب من انه لم يحس المبني ثم فرغ على الخلاف فقال ولو طلقها قبل الدخول اى في صورة التسمية ما دون العشرة وليا خمسة عند علمائنا الثلاثة
لان موجب هذه التسمية عشرة وعند المتعة وفي المبسوط وكذا لو تزوجها على ثوب يساوي خمسة فلما الثوب وخمسة خلا فانه ولو طلقها قبل الدخول
فلما نصف الثوب ووجهان ونصف وعنده المتعة وقبر قيمة الثوب يوم التزويج عليه وكذا الوسمي كيكلا او موزونا لان تقدير المهر او اعتباره
عند العقد وروى الحسن عن ابي حنيفة راج انه في الثوب تقبر قيمة يوم القبض في الكيل والموزون يوم العقد لان الكيل والموزون يثبت
في الزمة بثبوتهما في نفس العقد والثوب لا يثبت بثبوتهما بل يتردونه وبين القيمة والقيمة تقبر قيمة وقت القبض انتق وطمنا ذكر ان المراء ثوب يوم تزوج
اما لو كان بعينه فانها تلك نفس العقد كما يعلم قوله فلما السمي ان دخل بها لم يملك هذا اذا لم يمسك الدراهم المسماة فان كان تزوجها على الدراهم

وبه يتأكد البطل وبالموت ينتهك النكاح فحايته والشئ باقائه يتقرر ويتأكد فيتنقز بجميع مواجبه وان طلقوا قبل الدخول والخلو فلهما نصف المهر لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية والاقيسة متعارضة ففقه تفويت الزوج الملك على نفسه باختباره فيه عود المفقود عليه اليها سالما فكان المرجح فيه النقص وشرط ان يكون قبل الخلو لا ينافي كالدخول عندنا على ما بينه النشاء الله

التي هي لقد ابلد فكدت وصار القدر غير نافعا على الزوج قيمته يوم كسدت على المختار بخلاف البيع حيث يطل بكسب الثمن قبل القبض على ما يسرف قوله وبه يتأكد البطل اي يتأكد لزومه فانه كان قبل لازما لكن على شرف السقوط بارتدادها وتقبلها ابن الزوج بشروط قوله والشئ بانتهائها يتغير لان انتهاؤه عبارة عن وجوده وتبناه فيستعقب مواجبه اليكن الزامها من المهر والارث والنسب بخلاف النفقة ويعلم من هذا الدليل ان موتها ايضا كذلك فالافتقار على موته اتفاق والاختلاف للاربعه في هذا سواء كانت حرة او امته قوله وان طلقها قبل الدخول والخلو اي بعد ما هي فلهما نصف المهر ثم ان كانت قبضت المهر فحكم هذا التخصيف ثبت عند زفر بن جعفر الطلاق ويعود النصف الى ملك الزوج وعندنا لا يبطل ملك المرأة في النصف الا بقضاء او رضاء لان الطلاق قبل الدخول اوجب فسادا وسبب ملكها في النصف وفساد السبب في الابتداء لا يمنع ثبوت ملكها بالقبض فادلى ان لا يمنع بقاؤه فيتفرع على اختلاف المواضع الزوج الجارية المهر بعد الطلاق قبل الدخول وهي مقبوضة للمرأة فاعتقده في نفسه ما عنده وعندنا لا ينفذ في شئ منها ولو قضا الفاضل بعد عقده بغيره فذلك العتق لا يفتق سبقت ملكه كالمقبوض بشرط ان فاسد او اعقده البائع ثم رد عليه لا ينفذ ذلك العتق الذي كان قبل الرد ولو اعقدها المرأة بعد الطلاق فقد في الكل وكذا ان باعت او وهبت لبقار ملكها في الكل قبل القضاء والراضى عندنا واذلنقدت فمقتدر عليها ردا والنصف بعد وجوبه فتضمن نصف قيمتها للزوج يوم قبضت ولو وليت الجارية بشبهة فحكم التفرع حكم الزيادة المفضلة المتولدة من الاصل كالارث لا بدل جزيرتين عينها فان المستوفى بالوطى في حكم التزويج دون المغنعة وسند كحكم الزيادة المذكورة وازالة البكارة بلا دخول كمن تزوج بكبر قد فسد فزالت بكارتها ليس كالدخول فلا يوجب الا نصف المهر عند ابى حنيفة صحيح وعند محمد كماله واختلف الرواية عن ابى يوسف فقيل هو مع محمد وقيل مع ابى حنيفة قوله والاقيسة فيه متعارضة جواب عن سوال مقدر هو ان الآية وهي قوله تعالى نصف ما فخرتم عام في المفروض اعطى حكم التخصيف وقد خض منه ما اذا كان المفروض نحو الخمر وما اذا سمي بعد التقدير الى عن التسمية فانه لا ينفذ بالطلاق قبل الدخول فجاز ان يعارضه القياس لان وجد وقد وجد وهو انه في طلاقه قبل الدخول تفويت الملك على نفسه باختباره فكان كاعاق المشتري العبد المبيع والاعلاف المبيع ومقتضاه وجوب تمام المسمى او يقال هو يرجع المبدل اليها سالما فكان كما اذا اتفقا قبل القبض في البيع ليقط كل الثمن فقال الاقيسة متعارضة فان مقتضى الاول وجوب المسمى تجاها كما ذكرنا مقتضى الثاني لا يجب لها شئ اصله نقسا وتطابق النقص على ما كان عليه فكان المرجح اليه وعلى هذا ليقط ما او رد من ان مقتضى العبارة ان المصير الى النقص بعد تعارض القياسين لكن الحكم على عكسه لان ذلك في النقص لا يعارضه القياس ومن ان القياسين اذا تعارضا لا يترك ان بل يعمل المجتهد بشهادة قلبه في احدهما لان ذلك فيما اذا لم يكن عموم نص يرجح اليه لكن تقرير السؤال على الوجه المذكور لا يتوجب ان مام مقتضى الآية هو انتصاف المسمى بالطلاق قبل الدخول قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرغتم من فرضة فنفص ما فرغتم ترجية السؤال بان النقص قد خض وقياس الطلاق قبل الدخول على اطلاق البيع ونحو ذلك يوجب ان لا يجب شئ باطل لانه نسخ تمام موجب نص لا تخصيص اذ لم يتي تحت النقص على ذلك التقرير شئ وليس نسخ العام المخصوص بالقياس بل يحض به فلا يتوجه ليعارض باخر مفسر في الاخير ارجح وتقريره لا على انه جواب سوال يرد عليه ما ذكرنا انه ليقط على ذلك التقرير فلم يكن حاجته في الاستدلال سوى التعرض للنقص ان يكون قصد ذكر الواقع في نفس الامر قوله وشرط ابى حنيفة القدر في لزوم نصف المسمى بالطلاق قبل الدخول ان يكون قبل

قالون تزوجها ولم يستبرأ عنها اوزوجها ان لا يهرق دمه فله مهر متين ان دخل بها او لم
 وقال الشافعي لا يجب شي في الموت واكثرهم على انه يجب في الدخول له ان المهر خالص حقيقا
 فتتمكن من نفقة ابتداء كما تمكن من اسقاطه انتصاء ولكن ان المهر وجوباً حق الشرع على ما مر
 وانما يصير حقاً لها في حالة البقاء فتملك الامراء دون النفي ولو طلقها قبل الدخول
 فلهما المنة لقوله تعالى ومنعوهن على الموسع قدس الله بهن هذه المنة واجبة رجوعاً الى الامر

الكلية لانها كالدخول عندنا في تمام المهر بها قوله وان تزوجها ولم يسلم لها مهر الخ الحاصل ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح لامه فيه عندنا
 سواء سكت عن المهر او شرط فيه او سمي في العقد وشرط رد ما مشد من جنسه وصورة هذا تزوجها على الف على ان تزوليه الفصح ولها مهر مثلها
 بمنزلة عدم التسمية لان الف بمقابلته مثلها بقى النكاح بلا تسمية بخلاف ما لو تزوجها على الف على ان تزوليه مائة دينار جاز وتقسيم الف
 على مائة دينار ومهر مثلها فما اصاب الدنيا لم يكن صرفاً مشروطاً فيه القنايص وما يخص مهر المثل يكون مهران فان طلقها قبل الدخول ردت
 ذلك على الزوج ان كانت قبضت الف لان المقابلة هنا بخلاف الجنس عند اختلاف الجنس تكون المقابلة باعتبار القيمة ولو تفرقا قبل العقد
 بطل حصته الدنيا من المهر في هذه الوجوه ان كانت حصته مهر المثل لان الفاضل من عشرة فكل واحدة ومن صور وجوده ان تزوجها على حكمها او
 او حكم اخر لانه في الجملة فوق جهالة مهر المثل الا ان في الاضافة الى نفسه ان حكم لها بقدر مهر المثل واكثر صح او دونه فلا الا ان ترضى واليهما
 ان حكمت بينهما اذا قل جاز اذا اكثر فلا الا ان يرضى والى الاجنبى ان حكم له به المثل جاز لا الا اقل الا ان ترضى ولا بالاكثر الا ان يرضى وكذا اذا تزوجها على
 ما في بطن جارية او اعتاقه لا يصح بخلاف حالها على ما في بطن جارية او نحوه يصح لان ما في البطن لغيره ان يضره الا بالانفصال وان لم يكن الا في الحال
 والنفس في النكاح يحل الاضافة كما الحلف بخلاف النكاح لا يحتملها فلا يحتملها بدله ومشك ما يخرج منه وما يكتبه غلامه قوله او مات عنها وكذا اذا ماتت هي
 ايضا مهر المثل لو رثتها قوله وقال الشافعي م يميني في قول عنه لا يجب في الموت شي للمفوضة وهو قول مالك صح في صورة نفى المهر وقوله الا ان يكون
 قوله واكثرهم اى اكثر اصحابه قوله لان المهر خالص حقيقاً يتمكن من نفقة ابتداء كما يتمكن من اسقاطه انتصاء بعد التسمية ولا يخفى ان هذا الاستدلال
 يقتضي نفى وجوبه مطلقاً قبل الدخول وبعد خلاف ما نقله عن الاكثر ولان عمر وابنه وعلياً وزيد رضوان الله عليهم قالوا في المفوضة حبسها الميراث
 ولنا ان سائلاً سال عبد الله بن مسعود عن عمة في صورة موت الرجل فقال بعد شهر قول فيه نفسي فان يك صواباً فمن الله ورسوله وان يك خطأ
 فمن ابن آدم وعبدوني رواية ثني ومن الشيطان واتعد ورسوله عنه بريان ارمى لها مهر مثل نساءه ولاوكس ولاشطط فقام رجل فقال لمسقل ابن سنان
 ابو الجراح حامل راية الاشجيين فقال تشهدان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في امره ما نال فقال لها بروع بنت واشق الاشجعية بمثل تضامك بذات
 ابن مسعود وشهر ورا لم يسلم مثله فخطب بعد اسلامه وبروع بكسر الباء الموحدة في المشهور ويروى بفتحها كذا رواه اصحابنا روى الترمذي والنسائي
 والبوداؤ وهذا الحديث بلفظ اخر وهو ان ابن مسعود قال في رجل تزوج امرأة مات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصدق اى لها الصدق كما علم وعليها
 العدة ولها الميراث فقال مسقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثل هذا لفظ ابى داود وروايات اخر بافتراق قال
 البيهقي جميع روايات هذا الحديث واسانيد اصحابه والذى روى من روى عنه فلم يذهب تفروبه وهو تحليف الراوى الا بالباكر الصديق روى ولم يرد الرجل
 لحاقه لكنه لم يصح عنه ذلك ومن اكثر ثبوتها عنة الحافظ النذرى قوله ولنا ان المهر وجب حقاً للشرع اى وجوبه ابتداء حق الشرع لا بعد ثبوتها
 اى حتماني حاله البقاء بعد وجوبه على الزوج ابتداء بالشرع ثبت لها شرعاً حتى اخذت فتمكن من الابراء المصادفة حتمادون نفقة ابتداء الحق
 قوله ثم هذه المنة من منة المطلقة قبل الدخول التي لم يفرض لها مهر في العقد واجبة عندنا وعند الشافعي واجبة وخصها احق
 عن غير ما من النساء فان المنة لا يغير باستحبة الا لمن سئذ وقوله رجوعاً الى الامر هو قوله تعالى ومنعوهن عقيب قوله لا جناح عليك لم تنكح النساء
 ما لم تنسوهن وتفرضوا من فرعية اى ولم تفرضوهن من فرعية فانصرف الى المطلقات قبل الفرض للسبب بخلاف المدخول فان

نكاح

نكاح

وقوله لا مال له والتمتع ثلثة اقسام من كسوة خمار ودرع وخمار وملحقة وهذا التقدير مروي عن عائشة وابن عباس
 وقوله من كسوة مثلهما اشارة الى ان يقدر حاله وهو قول الكرخي في المتعة الواجبة لقيام مقام مهر المثل والعجيب ان يقدر حاله على النقص
 وهو قول فتاوى الموسع قد روي عن المتقري قد روي لا تزاد على النصف وهو مثلهما ولا تنقص عن خمسة دراهم وبعض ذلك في الاصل
 وان تزوجها ولم يسرها حتى انقضى انصافا على تسميته ففي امان ان دخل بها او ما جت عنها وان طلقها قبل الدخول
 بما فاجا المتعة وعلى قول ابي يوسف سدا اهول نصف هذا المهر وض وهو قول الشافعي سدا لا يندم مهر وض
 فيتنصف بالنقص لئلا ان هذه الفرض يقيين للولجب بالقد وهو مهر المثل وذلك لا يندم نصف فلذا امانزل منزلته والمعاد بما
 تلا الفرض في العقد اذ هو الفرض المتعارض **قال** فان سادها في المهر بعد العقد

مسجبه لما فرض لها او لا قوله وفيه خلاف ما لك فذهب اجاب المتعة في هذه العمدة وغيره من العود الا المطابقة قبل الدخول بعد الفرض
 الا ان تجي الفرض من جهتها في جميع العود ووجه قوله تعليلها بالحسن اعني الامر المذكور بقوله سبانه عقيدة فقا على الحسين وهم المتقرون فيكون ذلك
 تزنية صرف الامر المذكور الى الذنب والجواب منع قصره على المتزوج بل هو اعم منه ومن انما الواجبات ايضا فلا ياتي في الوجوب فلا يكون صارفا
 الامر عن الوجوب مع انهم ليسوا بلفظ حقا وعلى قوله والتمتع ثلثة اقسام من كسوة مثلهما وهي درع وخمار وملحقة قد روي بها لانها اللبس الوسط لانها
 تغطي وتخرج غالبها في راسي السبوك كسوة المتعة درع وخمار وملحقة وهذا التقدير مروي عن عائشة وابن عباس من بعدهم سعيد بن المسيب واكن وعطاء
 بن ابي ربيعة قد روي عنهم اللفظ يعرفونه ان لفظه ثلثة الايقال في اعطى الدراهم بل نيا سواها من اثاث والاشعة وهو المتبادر الى الفهم
 ايضا فلا يقدر بالدرهم وان لم يمتح ان يقع على الدراهم ايضا لان اثنان في المتبادر من المقتضى عن اثنان في رة تقديرها بثلثين لا باجتها والمالك في
 بهجه يعرف حال من يعتبر بحاله من الزوجين او حالها لان الاثواب معتبرة بحالها على ما هو الاشبه بالفقه لان في اعتبار حاله تسوية بين الشريفة وقاسية
 وهو منكر بين الناس قيل يمتدح حالها وهو الذي يشير اليه قول القدر مروي من كسوة مثلهما وهو قول الكرخي لقيام هذه المتعة مقام مهر المثل فلانها اذا
 تجب عند سقوطه وفيه ليعتبر حالها كذا في ثلثة وهكذا في النفقة والكسوة فان كانت من السفلى فمن الكرياس وان كانت وسطا فمن القز وان كانت
 مرتفعة الحال فمن الابريسم والطلاق الذميرة كونهما وسطا لان غاية الجودة واللبانية الرواة لا يوافق رايا من الثلاثة الا اعتبار بحالها وحالها او حالها
 وقيل ليعتبر حاله وهو احتيار المهر ومجده عملا بالنقص وهو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وقد يقال ان هذا يناقض قوله ان المتعة لا تزاد
 على نصف مهر المثل لانها ملغفة فان كانا سو او فالواجب المتعة لانها الضريفة بالكتاب العزيرة وان كان نصف مهر المثل اقل من المتعة فالواجب اقل
 الا ان ينقص عن خمسة فيكمل المتعة وهذا كله قص الاصل المسبوق وهو صريح في اعتبار حالها وهذا لان مهر المثل هو العوض الاصيل لكنه تعذر تنصيفه
 بهما لانه فيصير الى المتعة فافاضة فلا يجوز الزيادة على نصف المهر ولا ينقص عن خمسة لان اقل المهر عشرة ومنع اثنان في اعتبار المتعة بمهر المثل لانه سقط بالطلاق
 قبل الدخول فلا معنى لاعتباره بعد ذلك كما يجب بان النكاح الذي فيه التسمية في المال اقوى من نكاح التسمية فيه وفي الاقوى لا يجب بالطلاق
 قبل الدخول اكثر من نصف ما كان واجبا قبله فكذا في النكاح الذي لا تسمية فيه وكان الواجب قبل الدخول مهر المثل لا يزاو بالطلاق قبل الدخول
 على نصفه ثم لا تجب المتعة الا اذا كانت الفرض من جهة كالفرقة بالطلاق والا يلاو للمعان والجب والمنة ورتة وآبانه وتقليد اعما وانتهما
 بشهوة وان جأت من جهتها فلا تجب كرتها وآبانهما وتقبلها انبه بشهوة والرضاع وخيار البلوغ والعق و عدم الكفاة وكما لا تجب المتعة
 بسبب محي الفرضين قبلها لا تجب لهما ايضا تجايتها وتقتضي هذا ان لا تجب في خيارها يفتني ان يقال بجمايتها او رضاها به وتجب بالمتعة لا يجاها بالطلاق
 وكذا لو قسمته بخيار البلوغ او اشتري هو او وكيله من كسوة او باعها للمولى من بل ثم اشتراها منه الزنى تجب المتعة وكل موضع لا تجب فيه المتعة عند عدم
 التسمية لا يجب نصف المسمى عند جودها وفي كل موضع تجب فيه يجب والواجب بالعقد هو المسمى ومهر المثل ان لم يسم ثم بالطلاق قبل الدخول يستقط
 نصفه وقيل كل ثم يجب نصف بطريق المتعة قوله على قول ابي يوسف الاول اشارة الى ان قوله الاخر كقولها قوله لفتة نصف بالنقص يعني قوله تعالى
 ما فرضتم فانه يتناول بالفرض في العقد او بعده بترتيبها او بالفرض القاضى فان لما ان ترفع الى القاضى ليفرض لها اذ لم يكن فرض لها في العقد قوله
 ان هذا يقيين مهر المثل وذلك لان هذا العقد من العقد موجبا لمهر المثل لان ذلك حكم العقد الذي لم يسم فيه مهر او شوت الملزم لا تختلف عنه

بالحسن

لزمته الزيادة خلافا للضرورة وسند كره في زيادة الثمن والمثمن انشاء الله واذا صححت الزيادة لتسقط
بالطلاق قبل الدخول وعلى قول بيبيوسف كره او لا تتصرف مع الاصل لان النصف عندهما يختص

بثبوت الاثر ثم اذا كان الثابت بلزوم مهر المثل يتصرف اجماعا فلا يتصرف ما فرض بعد العقد والفرض النصف في انفسا بمعنى قوله تعالى نصف ما فتر
يجب على المهر في العقد بالضرورة لان الما بينا ان المفروض بعد العقد لا يثبت فيه مهر نفس خصوص مهر مثل تلك المرأة وان الاجماع على عدم
لزوم بالضرورة ان المتصرف بالنصف بالفرض بالعقد على ان المتعارف هو الفرض في العقد حتى كان المتبادر من قولنا فرض لها الصداق انه اوجب في العقد
فيقتد كذلك نصف ما فرضتم ضرورة ان المخرج من غير مقتضى هو الفرض الواقع في العقد وبما من المقتضى للمهر على بعد ما منع منه في الفصل السابق حيث
قال ابو يوسف في علي ولا يلزم مقتضى العقد وتعدنا ان الحق التقييد بدني الناية والدراية لا يتناول غيره اى غير المفروض في العقد المطلق لا بد من
وليس بشئ لان المطلق المستقر لمجر الذات يتناول المفروض على اى منته كانت سواء كان في العقد او بعده بترافعهما او بغيره انما قضى عليه لورافعة
يلتزم لها فادعوا بما ذكرنا من ان المفروض بعد العقد نفس مهر المثل وان الفرض لثمين كميته يمكن دفعه وهو لا يتصرف اجماعا فالتعين كون المراد به في
النصف المتعارف دون غيره ما يصدر عليه لثمين الما بينا ولان غيره غير متبادر لضرورة وجوده فخرج لو عقد بعد التسمية ثم فرض لها واربعه العقد ولا
شفعة فيها لا تنفع لما قلنا ان المفروض بعد العقد مهر المثل بدل النصف فلا شفعة فيه ولانه لو طلقها قبل الدخول بها كان عليها ان تسرد الاربعة
وترجع على الزوج بالمعتة بخلاف ما لو كان مسمى في العقد ثم ما عاها به الدار فان فيها الشفعة لانها ملكت الدار شرأ بالمهر وان طلقها قبل الدخول
بها فالدار لها وترد نصف المسمى على الزوج لانها صارت مستوفية للصداق بالشرأ واشترأ لا يبطل بالطلاق قوله كره منته الزيادة خلافا للضرورة
والشافعي كره لانها لو صححت بعد العقد لزم كون الشئ بذل ملكه قلنا للزوم غتف على تقدير الاتحاق باصل العقد ويتقص بالعوض عن الربعة
بعد عقد ما والليل على الصحة قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتن بهن بحسد الفريضة فانه يتناول ما تراضيا على الماقة واستقاطعهن من فريضة
الزيادة ما لوراجع المطلقة الرجعية على الف فان قبلت لست والافلا لان هذه زيادة وتقيدها بشرط في الزوم ونيا سب هذه سكة التراض
لما بينا من تعدد التسمية لو توافقا في السر على مهر وعقد في العلانية بالكره ان اتفقا على ان العلانية بهزل فالمر مهر السر وان اختلفا فادعى
الزوج المواتعة واكرت فاقول لانه ان اتحد انجس فان اختلفا فانه يتقدم به مهر المثل ولو عقد في السر باللف وانظر الفين فكذا لك ان اتفقا
على المواتعة فالمر في السر اذ اختلفا فاقول للمرأة في دعوى الجبر فيلزم مهر العلانية الا ان يكون اشهد عليها او على وليها الذي زوجها منه انه مهر
واقام البينة بذلك فثبت ما دعاه ولو عقد في السر باللف ثم عقد في العلانية باللفين اشهد ان العلانية بلسمته فاسروا لم يشهد اقال لصدر الشهد
عند الحقيقة ره المهر مهر السر عند مهر العلانية وذكر القاضي الامام ابو يوسف مكان محمد وجعل محمد مع ابى حنيفة قال لو تزوج امرأة باللف ثم جرد
باني درهم اختلفوا في كذب خواجه زاده ان على قول ابى حنيفة ومحمد لا يلزم الالف الثانية وعلى قول ابى يوسف يلزم الالف الثانية وذكر في الما
قول ابى يوسف ان يحنفة وفي شرح الطحاوي تزوجها على نعم الفين لا يثبت الثاني فلا فادعوا ابى يوسف وعلى عدم الثبوت بانها قصد الثبات الزيادة
في ضمن العقد ولم يثبت العقد فكذا الزيادة فانفتحت بهو القول على ان قول ابى حنيفة عدم الثاني وعلى كس هذا على الخلاف في الكافي الشيخ
حافظ الدين قال وجها على مهر في السر شيادة شادين على الف ثم تزوجها في العلانية بالفين فمهرها الفادرحم ويكون هذا زيادة في المهر عند ابى حنيفة
ومحمد وعند ابى يوسف المهر هو الاول وهذا هو ظاهر المخصوص في الاصل وعليه شئ شمس الائمة ان عند ابى حنيفة ره المهر مهر العلانية قال في المبسوط
اذ اتفقا في السر بالف واشهد انهما يجردان العقد بالغير بلسمته فالمر هو الاول لان العقد الثاني بعد الاول لغو وبالاشراف على

بالمفروض في العقد وعند المفروض بعد ذلك المفروض فيه على ما مر وان حظت
عنه من مهرها من الخط لان المهر حقها والحكم بلا فيه حالة البقاء واذا خلا الرجل بامرأة
وليس هناك مانع من الوطى شرط لقوله فالحال المهر وقال الشافعي ركاها نصف المهر

انما قصد النزول بتاسيسها فيه وان لم يشهد اعلى ذلك فالذهبي انتشار الية في الكتاب المهر مهر العلية ويكون هذا منه زيادة له في المهر قالوا بهذا
منه ابي حنيفة فاما عند ابي يوسف ومحمد رده المهر هو الاول لان العقد الثاني لغو لما ذكر فيه ليناس الزيادة فيعقود عن عند ابي حنيفة تركوا
العقد الثاني ان كان النوا فاذا ذكر فيه من الزيادة يكون مستبرأ من الزيادة من قال لغيره وهو اكبر سانه هذا في المهر في صحيح كلامه عند جالم يفتي
العقد وعندوه وان لم يصرح بكلامه في حكم النسب يفتي معتبر في حق النسب انتهى كلام شمس العلية وبآخر يخرج الجواب عن المذكور في شرح الطحاوي
من تبليغ عدم اعتبار الثاني قوله انتشار في الكتاب ان المهر مهر العلية هو والدا علم الطلاق اعتبار العلية في الاصل فان عبارة فيه
اذا تزوجها على مهر في السر نصح في العلية بالكثر منه يوحى العلية فالتمسح في العلية يشمل ما اذا شهد اعلى ان العلية بهل غير مقصود
واذا لم يشهد اعلى ذلك وما اذا كان التمسح ليس في ضمن عقد بل مجرد اظهار على ما بهو كس اول صورة الموانعة وبهنا عليه اوفي ضمنه فاما خبره الدليل
يخرج ويحتج الباقي ولا اختلاف في اعتبار الاول اذا شهد اعلى به في الثاني واعتبر فانه مطلقا فيبقى بالمهر يشهد فيه ولم يستفاد به ما بهو في ضمن عقد
مراد اطلاقها وظاهر هذا لا خلاف فيمنع منه المذهب اعلم ذكره صام ان عليه العيون ولم يذكر خلافا وان ذكر في الموطأ عنه انه ذكر في كتاب الاقرار ان ثابت
الزيادة فانه حكمي المشايخ اختلف فيجب كونه المذكور قول ابي حنيفة البتة لان وضع الاصل لا فائدة قوله وكان القاضي الامام قاضي خان انما
افنى فانه لا يجب باسناد الثاني شي الا اذا عني به الزيادة في المهر لما علم انه علة اعتبار العلية فيها اذا جدد او لم يشهد اكونه زيادة لكن الاوجه الاطلاق فاما
وكذلك يقتضي ان يسأل الزوجان عن مرادها قبل الحكم وقد ذكر الزوج القصد ونقح باب مخصوصه من غير حاجته الى ذلك لانه اذا كان الثابت شرا
جواز الزيادة في المهر والكلام الثاني يعطيه ضا در اس من غير عاقل يجب الحكم بمقتضاه بل يجب ان لو ادعى النزل به لا يقبل ما لم تقم بينة على اتفاقها
على ذلك نعم ويحال ايضا لا يجب الالف مع الالف السر فتجتمع عليه ثلثة آلاف لان الاول قد ثبت وجوبه بثبوت الامر وله المفضل كون الثاني
زيادة فيجب بحاله مع الاول ومن ثم ذكر في الدراية عن شرح الابي جاني جدد على الف ثبت التسميتان عند ابي حنيفة وعند جال لا يثبت الثانية وكذا
لوراجع المطلقة بالف وفي النوازل عن الفقيه الى اليت رده اذا جدد لا يجب كلا المهرين ووجه من نقل لزوم الثاني فقط اعتبار ارادة الاول
ضمن الكلام الثاني لان الظاهر كون المقصود تغيير الاول الى الثاني والذي يظهر من الجمع بين كلام القاضي والاطلاق استظهاره عليه كون المهر والكلام
بعموم لزومه اذا لم يشهد من حيث حكم ومراد القاضي لزومه عند الله في نفس الامر ولا شك انما يلزم عند الله تعالى اذا قصد الزيادة فاما اذا لم يقصد
حتى كانا باثنين في نفس الامر فلا يلزم عند الله شي حتى لا يطالب به في القيمة ويلزم ذلك في حكم القاضي لانه يواخذه بظاهر لفظه الا ان
به شهد اعلى خلافه وما قيل انه لا يجب المهر الثاني الا اذا كانت قالت لا ارعى بالمهر الاول او براته ثم قالت لا اقيم معك بهون مهر فاما اذا لم يكن هذا
المساو فلا يجب الثاني قريب من قول القاضي وحاصله اعتبار قرينة ارادة الزيادة واختلافهم فيها اذا كان التجديد بعد تبا المهر الاول انه بل
وجوب الثاني على الخلاف او ان الاتفاق على عدمه موجب غيبه بعيد او قد يخال كون الزيادة ليستدعي قيام المزيد عليه وبالجملة اتفق قياسه
فلا يتحقق كون الثاني زيادة وهو لمحقق لوجوبه وقد يقال انما يستدعي دخوله في الوجود لا ينعاه الى وقت الزيادة فحصل من شاء
الخلاف في ثبوت على اختلاف او عدم ثبوت بالاتفاق وفي الفتاوى امرأة وهبت مهرها من زوجها شهد ان لها عليه كذا من مهرها تنكحوا فيه
والحقار عند الفقيه الى اليت ان اقراره جائز اذا قبلت ووجه في التجنيس لوجوب التصحيف بالتصرف بما يمكن وقد امكن باق يجعل كانه زادا

لان المقود عليه ان يصير مستتر في الوطى فلا يقال المهر دونه ولنا اننا انما نبدل المهر بدونه في وقت اتموه
وذلك في سوغا فثبت ان حصة البذل حصة المهر وان كان له ما عدا المهر في وقت اتموه او في وقت ما عدا
او نقل وبصره او كانت حصة البذل حصة المهر في وقت اتموه او في وقت ما عدا المهر في وقت اتموه
اما المرض فالمراد منه ما يمنع الجماع او يلقته به ضرر وقيل مرضه لا يعرف عن تركه ففتوا

في المهر: انما شرطنا القبول لان الزيادة في المهر لا تقع الا بقبول المرأة انتفى واختلف المشار اليه بقوله والمختار فخرج الخلاف الذي قبله
لانه في عبارة بيتها المهر والنفقة وهو قبول المرأة صحيح لا يخالف المقتول عن ابي حنيفة وذلك لان المقتول هو ما اذا جدد واعتدلتا ثانيا بالشر
ما ينفذ اجتماعهما على الاخر الثاني وذلك ايضا. قولنا الثاني بلا شبهة بخلاف هذه الصورة فان المذكور فيها ان الزوج اقترع او شهد ونحو ذلك
لا يستلزم ذلك قوله لان المقود عليه وهو منافع بعضهما ثانيا يصير مستتر في الوطى ولا يجب كمال البذل قبل الاستيفاء ولا يجب كمال المهر
تبر قوله ولنا انها سلمت المهر في وقت توفت وجوب الكمال على الاستيفاء بل على التسليم قوله اعتبارا بالبيع والاجارة سيفي
ان الموجب للبذل تسليم المهر في الحقيقة استيفاء المقتضى كالبيع والاجارة الموجب فيها التسليم وهو رفع الموانع والتخليص بينه وبين المسلم
اليه وان لم يستوف المهر في وقت توفت المستبرج من مقتضى اصله فكذا في المتنازع فيه يكون تسليم البضع بذلك بل اوسل واما قوله تعالى وان
طلقتوه من قبل ان تمسوهن وقد فرغتم من فريضة فالجائز فيها تسليم المهر على الوطى كما يقولون من اطلاق اسم السبب على
المسبب والاوجه من اطلاق اسم المطلق على اخص مخصوصه وان حمل على الخاصة كما نقول فمن المسبب على السبب في المسبب عن الخوة
عادة وكل منها يمكن وترجع الثاني بموافقة القياس المذكور والحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كسفت سائر امرأة او نظر اليها وجب
الصداق دخل بها او لم يدخل سواء الدار طنتي وشيخ ابو بكر الرازي في حكمه وقد يقال يجب ان لا يتبرع بها بخلاف الاول مجازا لا جازما حقيقة
والخوة لا تصدق على الجماع فلا يكون لها مجازا فيها والا لازم ان لو طلقها وقد طلقها بغيره الناس وجب نصف المهر لانه طلقها قبل الخوة
ولفرض انها المراد بالمس في النص وهو باطل فلا يحل على الخوة ويجاب بان ثبوت الكمال في الصورة بالاجماع على ان تسليم المهر مع
او على الاجماع على وجوب كماله بالخوة كما نقله شيخ ابو بكر الرازي في احكامه حيث قال هو اتفاق ائمة الاول وحكي الطحاوي فيه اجماع الصحابة وقال
ابن المنذر هو قول حمزة بن عيسى وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعابر ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم اجمعين ويوافقه قوله تعالى وكيف تأخذونه
وقد افوضي بعضكم الى بعض اوجب جميع المهر بالاقتضاء وهو الخوة لانه من الدخول في الفضا قاله الشافعي فيكون وجوب نصفه باطلاق قبل الخوة
الذي هو معنى النص مخصوصا اخرج منه الصورة التي ادونها بالدليل على وجوب المخصص للاجماع المذكور ومن فروع لزوم المهر بالخوة لوزننا
بامرأة تزوجها وهو على بطنها فعليه مهران مهر بالزنا لانه سقط الحد بالتزويج قبل تمام الزنا والمهر المسمى بالنكاح لان هذا يزيد على الخوة قوله
وان كان احد جاحريين شرع في بيان موانع صحة الخوة وعبارة شرح الطحاوي فيه بامته قال الخوة لا تكون لان نكاحها في مكان يمان اطلاق
الناس عليها كدار وبيت وون العهر او الطريق الا غلظ والسطح الذي ليس على جوانبه شروكة اذا كان المستتر فيها او قسما بحيث لو قام انسان
يطلع عليها وان لا يكون بان من الوطى حسا ولا طبعا ولا شرعا انتفى ومن فعل الموانع فذكر منها الترق والقرن والنقل وان تكون شرا وصغيرة لا يطق الجماع
او بغير صغير لا يقدر عليه قال بعضهم يشترى ويتخذ كالتة فينبغي ان يجب كمال المهر واذا كان جهرا ثالث استوى منه لصحة الخوة بين ان يكون بصيرة او اعمى
يتقنان او نائما بافنا او بصيرا يفتش لان الاعى يحس رائحة جسمه فيستيقظ ويقنا ومن كان صغيرا لا يعقل او مجنونا او معني عليه لا يمنع وقيل المجنون
والمنهي عليه عينا وزوجه الاخرى فانته اليه رجح حرمه والمواري لا تمنع في جوامع الفتى جارية متباعدة بخلاف جارية في شرح الجمع في اتمه روايات
والكلب العقور طلق وغير العقور ان كان له ما منع اوله لا يمنع وعنه في ان كسبه لا يمنع وان كان عقورا لان الكلب طلق لا يملك

هذا التفصيل في معنى ما مضى من مضان ما يلزمه من القضاء والكفارة والاحرام ما يلزمه من الدم وفساد النكاح والقضاء
بالخص ما نفع طبعاً وشراً وكان أحدهما صامتاً فتقوا فافلح المهر كله لأنه مباح له الاطوار من غير عذر في ثمانية المتنفذ وهذا القول في المهر هو الصحيح وصو
القضاء والمهر وكذا الطلاق في ثمانية كونه لا كفارة فيه والصلة بمنزلة الصوم في هذا الغرضه ونقلاً للمفكر واذا خلا المهر بما رآه ثم طلقها
فانما المال المهر بما يجزئ في دفعه لا عليه نصف المهر بل هو المهر بغيره بخلاف المهرين لا الحكم بدفعه سائر ما آله ولا يجزئ في دفعه ان المستحق
للتسليم في حق الحق قد انت قال عليها العقد وجميع هذه المسائل احتياطاً استحساناً للتوهم الشغل العاقل في حق الشرع والولد فلا يصدق في ابطال حق الغير
بخلاف المهر انما لا احتياطاً في الجاهل ذكر القادر في دفعه ان المانع ان كان شرعياً يجب العدة للثبوت التام حقيقة وانكار حقيقة كما امر الصغر والجنون
لعدم التام حقيقة قال وشيخ المتعمد لكل مطلقة الام المطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج قبل لدخول بها وقد سمي لها مهر

على سبيل من يدينه عنه ولو سافر بها فعدل عن الحادة بها الى مكان خال فهي تحية ولا تقع الخلو في المسجد والحمام وقاشد الحائضات طلبة
شبهة سمحت لانها كالسائر على قياس قوله تقع على سطح السائر اذ كانت طلبة شديدة والا وجب ان لا تقع لان المانع الاحساس ولا يتحقق بالبصر
الآثر الى الاستمتاع بوجود الاعشى ولا البصر للاحاساس لا تقع في بستان ليس له باب ولا تقع في محل عليه قبة مضروبة وهو يقدر على طيلها وان كان بها
والجواز القبة كذلك ولو كان في حرم من خان ليكنه الناس فهو الباب ولم يثبت والناس قعود في وسطه غير مترصد من نظرها سمحت وان كانوا مترصد
لا تقع وبه الموافق من قبيل محسى ولو دخلت عليه فلم يبر فنامت خربت او دخل هو عليها ولم يبر منها لا تقع عند ابى الليث تقع عند الفقيه ابى بكر وكذلك لو كان
نائمة ولو عرفها هو ولم تعرفه هي تقع في حرم عان الاول لو قال ان خلوت بك فانت خالق فغلبها باطلت بحجب نصف المهر الثاني للزيج ان
يدخل جزو جنة او كانت تطبيق الجماع مخير فقد ير وقد قدر بالبلوغ وبالسبع واعلم ان اصحابنا اقاموا الخلو في البيعة مقام الوطى في حق بعض الاحكام
سلك المهر وبثوث النسب والعدة والنفقة والسكنى في مدة العدة ومراعات وقت طلاقا ولم يقيموا بمقامه في الاضمان لمعها الاول والرحمة
واليلت وحرة البناء يعني اذا غلبا المطلقة الرجعة لا يصير راجعا واذا غلبا بامارة ثم طلقها لا تحرم بآنها ولا يرث منها الوات في العدة للاحتياط
الواجب في هذه الاحكام وفي شرح الشافعي ذكر تزويج البنت على عكس هذا فقيمه خلاف واما في حق وقوع طلاق آخر فقيمه روايتان والاشبه وقوعه لان
الاحكام لما اختلفت في هذا الباب وجب ان يقع احتياطا قوله وهذا التفصيل في مرضا قال الصدوق شهيد هو الصحيح قوله وهذا القول اي رواية الشافعي
في حق كمال المهر هو الصحيح ونعنا للضرر عننا انا في حق حوازالا انظار فاصح غير ما هو انه لا يباح الا بعد وقد قدما في كتاب الصوم بحثا ان رواية المتلقي
في جواز الاظهار بلا عذر ثم وجوب انتفاء اقصه بالليل من ظاهر الرواية وقول المصنف هو الصحيح احتراز عن رواية شاذة عن ابى يعقبة
انه يمنع لانه يمنع الجماع ويحمله احكامه من ابطال العمل قوله ادير على سلامة الالة ليعط ان خلوة الحضي صحيحة وهو كذلك بالاتفاق قوله
والعدة واجبة في جميع المسائل اي من جهة الخلو ونسأوها بالموانع المذكورة احتياطا لتوسم الشغل فيلزم التحاكم بحقيقته وكذا في لم يوجب
قيام احتمال الشغل بالسمي ولذا يثبت نسب الولد من عند ابى سليمان ذكر التبراشي ان علم انه ينزل يثبت وان علم بخلاته فاعلمها العدة والاول
احسن وعلم القاضي بانه ينزل او لا راجع يثبذ او يتيسر قال التتابي تكلم شائنا في العدة الواجبة بالخلوة الصحيحة انها واجبة طاهر وحقيقة
فقيس لو تزوجت وهي ميقنة بعدم الدخول حل اما ديانته لا تضاد وقوله والعدة حق الشرع ولذا لا تقسط لو اسقطها بوله فكل اما شئ
ولو اذن لها الزيج وترا اخل العدة وان ولا يتد اخل حق العدة والولد اى وحق الولد ولذا قال صلى الله عليه وسلم لا يكل الامر يوسن بانه والتموا
الاخر ان يستقي ما ه ذرع غيره فاما يصدق ان في ابطالها بانفاها على عدم الوطى بخلاف المهر لانه مال فلا يجتا طنى ايجابا غير ان في وجب الاستدلال
بالحديث على انها حق الولد اما قوله وذكر القدرى في شرحه لمختصر الكرخي ان المانع للكان شرعا يجب العدة لبثوث التمكن حقيقة
وان كان حقيقيا كالمرض والصغر لا تجب لانعدام التمكن حقيقة فكان كالملاق قبل الدخول من حيث قيام اليقين بعدم شغل واما قال
التمزاشي وفاضخان ويؤيد ما ذكر التتابي الا ان الاوجه على هذا ان كفى الصغير غير القادر والمرض بالميلف لبثوث التمكن حقيقة في غير ما وعلم
ان المراد بوجوب العدة بالخلوة انها موافق النكاح الصحيح اما النكاح الفاسد فلا يجب امدة بالخلوة فيبل حقيقة الدخول قوله وتستحب المستعة لكل مطلقة الا المطلقة بالخلوة
ويؤيد التي طلقها الزيج قبل الدخول وقد سعى لها مهرانى كل من ابعدهوا الاستثناء اشكال اما الاول فان المطلقة قبل الدخول التي لم يسلم لها مهر او خلوة

وقال الشافعي لا يجب لكل مطلقة الا لهذه ولا يجب صيانة من الزوج لانه اوجبهما بالفراق الا ان في هذه
 نصف الموطوعة للثقة لان الطلاق في هذه الحالة والمتعة لا تنكح ولما ان المتعة خلفت عن مهر المثل في الموطوعة لانه
 سقط مهر المثل ووجب للمتعة والعقد يصح العوض فكان خلفا والخلف لا يحامى الا حصل ولا شيئا منه فلا يجب مع وجوب شيء من المهر
 وهو غير جان في الايجاف لا ينفقه الغرامة به فكان من باب الفضل واذا تزوج الرجل بنته على ان يزوجه
 المتزوج بنته او لغيره ليكون احد العقد برعوضها عن اخفاف العقد ان ياشتران وكل واحد منهما
 مهر مطلقا وقال الشافعي لا يطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منكوحة ولا اشتراك
 في هذا الباب فبطل الايجاب ولذا انه سمي ما لا يصلح صداقا فيصح العقد ويجب مهر المثل اذا سعى المهر والمخير به ولا يشترط في الاستحسان
 في عموم المتعة واجبة لها وما الثاني في المطلق قبل الدخول المفروض لما ذكر في المبسوط والمحيط والمختار المتعة يجب لها مهر من
 الاول بان الاستحسان يتم في انهم من الوجوب يعني انه بالمعنى اللغوي او هو عام مخصوص بالصور السابقة وقرينة التخصيص به تقدم ذكرها
 قال فيجب لكل مطلقة مهر من ذلك وعن الثاني انه قول القدروري تبعية وفي بعض شكايات القدروري المتعة اربعة اقسام واجبة وهي ما تقدم
 ستجة وهي التي طلقتها بعد الدخول ولم يسم لها مهر او سته وهي التي طلقتها بعد الدخول وقد سمي لها والرابعة ليست لواجبة ولا سته ولا سته وهي التي
 طلقتها قبل الدخول وقد سمي لها لان نصف المهر ثابت لما يفتقره مقام المتعة وقيل في الصحيح ان بينا بينه اوقع من الكتاب فذكر بعضهم ان في بعض النسخ
 يسم لها مهر او نقل في الدراية فبطل ذلك عن غيره واحد قوله وقال الشافعي لا يجب لكل مطلقة الا لهذه وعن احمد رواية كقوله ورواية كقولنا وانما
 تفصيل ما لك وجد قول الشافعي انها في المطلقة قبل الدخول والستية واجبة اتفاقا بالنسب وانما في الدخول بها فلان وجوب المتعة الواجبة في صورة
 الستية للايجاف بالطلاق وما سلم لها من المهر ليس في مقابلة بل في مقابلة البضع فبطلت للايجاف وما التي لم يدخل بها قد سمي لها فوجوب نصف المهر
 لما الثابت بقوله تعالى وان طلقتوهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة نصف ما فرضتم بطريق المتعة اي بطريق ايجاب المتعة في غير
 وهو جرح صريح للايجاف المهر لعدم سبقها استأنف بعضها فلا يجب متعة اخرى والاكثر وتقول فسخ مجاز لانه وقع طلاقا حتى انتقضت معه الطلاق لكنه
 كما دفع من جهة انه كما لالة السابقة على النكاح بسبب الحقد وعليه سألوا اليها فلا يلزم كون ما ذكره على قول من قال يسقط كل المهر بهذا الطلاق لانه
 ثم يجب بطريق الثقة مخالفا لقول المحققين انه يبقى نصف المهر ويسقط نصفه بالنسب وله ايضا قوله تعالى وله طلاق متاع بالمعروف حقا على
 المتقين خص منها تلك المطلقة بنصف ما فرضتم جعله عام حكما به يحل قوله تعالى اذا نكحت المومنات الى قوله فمتوهن على غير المفروض لما نقلت
 ان نصف مهرها بطريق المتعة قوله ولما ان المتعة خلفت عن مهر المثل في الموطوعة بكون الزاد وقع به السجاء لانها موطوعة نفسها وليها وللزوج ونحو
 فتجوز اي فوطؤها وليها للزوج وهي التي زوجت بظاهر مسمى وعامله منع كون علمه الوجوب في الاصل وهي الموطوعة للايجاف وابطال مناسبتها للعتية
 آخر بقوله وهو غير جان في الايجاف لانه باذن الشرح بل الوجوب فيها تنويص عا كما ان واجبا لها من نصف مهر المثل لانه اقرب الى نعم من علم انه تعالى
 سقطا كما واجبا لما تم اوجب لها شيئا اخر فكانه وطم ان الابنية في الطلاق بل قد يكون سبحانه التي لا تنصل والفاجرة ولا سقوطا في الدخول بها مطلقا
 فلا يجب لها اتفاقا العلة المساوية ولا نسلم ان ما سلم للدخول بها في مقابلة البضع بل يقبولا لها العقد على نفسها الملتصق به المال في قوله تعالى بان
 يتنوبا باسمكم حصنين ولما كان لها المطالبة به قبل الدخول غير ان الدخول يتقرر ما كان على شرف السقوط وقوله تعالى وله طلاق متاع بالمعروف
 حقا على المتقين اما ان اللام للمهر المذكور في المطلقات التي لم يسم لهن لانهن تقدم ذكرهن بقوله تعالى لاجن عليكم ان تخلقن شيئا لم تمسوهن
 او تفرضوهن فريضة ثم قال ومتوهن او ياد بمعتوهن ايجاب نفقة العدة وكسوتهما واما خيرة الدخول بها المسمى لها محل الاتفاق وانما اثبتنا
 الايجاب في الدخول لانه بقوله تعالى استمكن واسر حكن سرنا جميعا وحين دخولات قوله واذا رجع الرجل انية على ان يزوجه الزوجه بنته او اخته
 ليكون احد العقد عوضا عن الاخرى هذا قافية وانما قيد به لانه لو لم يقل على ان يكون بضع كل صدق للاخرى او معا بل قال زوجهك متى على
 من زوجتي بتك ولم يزد عليه فيقبل جاز النكاح اتفاقا ولا يكون شتا ولو زاد قوله على ان يكون بضع بنتي صداقا لنتك فلم يقبل الاخرى لزوجته بنته ولم
 يحلها صداقا كما ان النكاح اتفاقا والاول على خلاف ثم حكى العقد عند صحته وفسا والستية يجب مهر المثل قال الشافعي لا يطل العقد بالمعقول

وان تزوج حراما على خدامته اياها سنة او على تعليم القرآن فليأمر مثلها وقال محمد لما قيلت خدامته وان تزوج عبدا امرأته باذن مولاه على خدمته سنة تجازى بها خدامته وقال الشافعي ولها تعليم القرآن والخدمة في الوحد لان ما يصلح اخذ الغرض عنه بالنشرط يصير مهر اعنده لانه بذلك يتحقق المعاوضة وصار كما اذا تزوج بها على خدمة جزاخير ضاها وعكاز عن الزوج عنهما وليتا ان المشرع راع انما هو الا بتعاضد بالمال والتعليم ليس بمال وكذلك المنافع على اصلها وخدمة العبد ابتغاء بالمال لتضمنه لتسليم رقبته ولا كذلك الحر لان خدمة الزوج الحر لا يجوز استحقاتها بعقد الزكاح لما فيه من قلب الموضوع بخلاف خدمة جزاخير ضاها لانه لا منافضة وبخلاف خدمة العبد لانه يجزم مولاه منه حيث يجزمها باذنه وامره

والعقول اما الاول فحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن النكاح الشارح وهو ان يزوج الرجل ابنته او اخته من الكول
على ان يزوجها بانيته او اخته وليس بينهما صداق والى الذي يقتضي مساو المشي عنه والفاصل في هذا العقد لا يقيده الملك اتفاقا وعنه صلى الله عليه وسلم قال
لا شئنا في الاسلام والنفي رفع لوجوه في الشئ وعرف منه التعدي الى كل شيء يزوج موليته على ان يزوجها الآخر موليته كيد الامته يزوج امته على تزويج
الآخر موليته كذلك واما الثاني فان كل بضع حصادا ومنكح فيكون شتر كما بين لزوم واستحق المهر وهو باطل والا طاب في تقريره مستغنى عنه والاول
عن الاول ان متعلق النهي والنفي سبب الشئ وما خوفي من موهبه فلو عن الصداق ويكون البضع صداقا ونحن قائلون بقي هذه الماهية وما يصدق عليها
شرا فاما ميت النكاح كذا كسبيل بليلة فيبقى كما حاسي فيه لا يصلح مهر فانه مقتضى موجب المهر المثل كالتكاح المسمى فيه فخر او خسر فيه فما هو متعلق النهي لم يشبه
وان ابتناه لم يتصل به بل انقضت العورات حتمه اعني ما يفيد الاتقاء به المثل عند عدم تشبيه المهر وتسميته لا يصلح مهر فانه قائلون بموجب المنقول
حيث اقتضاها من الثاني بتسيم بطلان الشئ كذا في ذلك اليان ونحن لا نشك في كون الاستحقاق وقدا بطلان كونه صداقا فبطلان استحقاق متعلق المهر بانه مقتضى كونه متعلقا
شرا فيه شتر وفاصل ولا يبطل به النكاح بخلاف ما لو زوجت نفسها من رجلين فان بطلان الاشتر كذا في نفسه لم يلزم بطلان النكاح وانما

استلزامه حاصم بموجب التعيين لعدم الاولوية قوله وان تزويج حراسه على خدمته سنة فلما امر بتكليفها وقال محمد بن في الاجل المقيمة خدمته سنة
ولم يذكر القدر خلافا واختلاف في قول ابى يوسف فقال الشاذلي بن يحيى ان يكون مع محمد وقال بعض المشايخ مع ابى حنيفة وهو الاصل في العالم
يقصر على خلاف محمد في الجاه الصغير قوله وقال الشافعي ربه لما تعلم انقرآن والى ربه في الوجوه اى وجهى حرية الزوج وعبدية قوله
وكذا المنافع على اصلنا قصر النظر على هذه النكتة يوجب ان لا يصح تسمية كشي من المنافع وما حاطه قوله وخدمته العبد ابتداء بالمال بقصد تسليم
رقبة وجهى مال يقتضى جواز جميع منافع الاعيان ما خلا خدمته كحرمه ويوافقه عموم مفهوم قوله ولان ذلك الحر وبذا انوافق لما في جات قاضى خان
وشرح الشافعي نعم الدين السبكي واما قال في البدائع كونه زوجا على سائر منافع الاعيان سكنى داره وخدمته عبد ووركو ابنة ومحل عليها ورعاية

أرضه يعني ان تزج أي أرضه ونحوها من منافع الاعيان مدة معلومة صحت التسمية لان هذه المنافع اموال والحقت بالاموال شرعا في سائر
العقد ولما كان الحاجة والحاجة في الكفاية متحققة وامكان الدفع ثابت بميلهم مما لنا في ريس فيه استخدام المرأة وزوجها ليفيد جواز تسمية خدمته اكبر
وهو الصبح وفي النهاية منبر الى المحيط لوترزدها على خدمته حرا خيرا فالصبح صحته وترجع على الزوج ببقية خدمته وهذا يشير الى انه لا ينفذ بها لانه لا ينفذ
فلا يوسن الاكتشاف عليه مع مخالفة للخدمة واما ان يكون مراده اذا كان لغير امر ذلك الحر ولم يحجره وانت اذا تأملت تعليل محجره وجوب تسمية
الخدمة بان المنهي بال الا انه غير من التسليم للمناقضة وتعليلها اني بالية لعدم استحقاقه في هذا العقد بحال المقيد لانه لو اثنى تسليمه الحق بالاموال كان
اثنى ذلك للزوم المناقضة لا كما وتوقف في صحة تسمية خدمته حرا خيرا بعد هذا يجب ان ينظر فان لم يكن باعره ولم يحجره وجب تقيتها وان كان
باعره فان كانت خدمته معينة تستدعي مخالفة لا يوسن معها الاكتشاف والمناقضة وجب ان تمنع وتطلى أي تقيتها ولا تسمى حرا ذلك وجب تسليمها وان كانت
غير معينة بل تترزدها على منافع ذلك الحر حتى يصير الحق بها لانه اجبر ولحد فان ضرقة في الاول فكان الاول او في الثاني وكالتاني وقد ازال المصم الريب
آخر القول بخلاف خدمته حرا خيرا لانه لا مناقضة والحاصل ان ما هو مال او منفعة يمكن تسليمها شرعا يجوز ان الزوج عليها ولا يجوز كخدمة الزوج اكبر
للمناقضة وحر آخر في خدمته تستدعي خلوة للمناقضة وتعليل القرآن لعدم استحقاق الاجرة على ذلك كالاو وان والامانة والحج وعقد الشافعي مع نحوه

بخلاف ما اذا كان المهر ديناً وبخلاف ما اذا باعت من زوجها كونه وصل اليه ببدل

لاستحالة قيام العتقة بالصفقة وهو وقع فاسد لان ثبوت التغير شرطاً لا يتوقف على ذلك انا بعد اعتبار شرعي وقيام بصفة
بالصفقة مستلزم الاحتفاظ بالناسخ ليس محالاً على ما عرفت في التحقيق الكلاسيكية ثم يمكن جعل قوله في الكتاب انه وصل
اليه عين بالصفقة وهو مائة ومنه من نصف المهر الخ عليه اي عين بالصفقة ذاتاً لا من هو حيث بسبب الاثر والى بالى باختلاف السبب عند حصول
المقصود سابقاً فانه لم يوترشيع وجه قولهما في قبض النصف الحاق البعض بالكل وهو قول الشافعي في الاصح يعني لو قبضت الكل ثم رتبة
لربيع بن خزيمة لا يعني ان الممازاة تحكم فان رجوعه في صورة قبض الكل ليس كونه قبض الكل لا البعض بل لانه لم يصل اليه عين بالصفقة بالطلاق وهذا لما
نصف في صورة قبض النصف بناء على ان الطلاق قبل الدخول اغادة نصف البضاق الى قديم تلك الزوج فيظن ان البضاق الذين بذلك شتر كما
ينبغي يعني تبين ذلك والافعال البتة كان كل ملكها ظاهر فاذا قبضت النصف النصف الى حقها المكمل او موزون بين اثنين وهو في قبض
صاحبه نصفه كان المقبوض حقه فاذا ابرأته بعد ما قبضت النصف من الباقي او الكل كان الواصل اليها عين بالصفقة بالوجه المذكور في رتبة
قبل قبضه فظن ان الحاقها البعض بالكل بوصف طردي غير موزون وتقرير الوجه الثاني ظاهر من الكتاب وقوله والمطل لا يلتحق باصل العقد في النكاح
يويد به ما روي عن علي بن ابي ابي بن شجرة صح ولا يلتحق غيره وتسمية ما دون العشرة في اصل العقد لا تصح وقيد بالنكاح لانه يلتحق في البيع باصل العقد ووجه
الفرق ان البيع عقد معانيه ومبادله مال بمال فربما يقع فحق الحاجة الى دفع العين فيه فاعبر الخطا لقصده وقصد فالتحق باصل العقد ولا كذلك عقد النكاح
فليس كذلك احتطية وقوله الا يرى ان الزيادة فيه لا تلحق حتى لا يتصف استيفاض لعدم الالتحاق وهو مشكل فان عدم الالتحاق الزيادة بالاصل
هو الدافع لقول المانعين اما الموصى كان ملكه عوضاً عن ملكه فاذا لم يتحقق بقي ابطالهم بالجواب فالحق ان هذا يلتحق كما يعطيه كلام غير واحد من الشافعي
وانما لا يتصف لان الاختصاص خاص بالمفروض في نفس العقد حقيقة بالنقص المقيد بالعادة المنصرف اليها على ما هو عليه لم توجد حقيقة حالة العقد
بل لفت به وان وجه الحاقها بالبيع وهو انه قد يكون خاسراً او زائداً مضراً بالمشترى فيرد الى العدل يجري في النكاح وخسرانه انه ينقص عن مهر شملها فيرد
بالزيادة اليه فان تزويجهما بعتة ما عن مهر مثل اخواتها مثلاً يعقب اندم لها وزيداً يعقبه زوجة قول زفره في العرض المين هو احد قول الاشاعرة
في الميزان واختاره اكثر اصحابه ان الواجب فيه رد نصف عين المهر على امر تقرر من ان السالم بالبتة غير بالصفقة بالطلاق باختلاف السبب فترتب
على الطلاق تقبضه ويجب قيمة نصفه لتعذر عينه كما لو تزوج على عبد الغير فابي سيدة وجه الاستحسان ان الواجب بالطلاق سلامة نصف المقبوض
وقد وصل مبن ذلك اليه فلم يصادف الطلاق ما كان شاعراً لانهما يوشتر وجوب تقبضهما منه عليها على نحو ما سلكت في التفسير السابق وحل
كلام الكتاب هنا عليه اسهل مما تقدم قوله بخلاف ما اذا كان المقبوض ديناً اي دراهم ونحوها فان الواصل اليه ليس عين بالصفقة لعدم
تعيينه بخلاف ما اذا باعت من زوجها العرض المذكور فانه وان وصل اليه عين بالصفقة لكنه يبدل السالم ببدل بمنزلة ذلك البديل نفسه الذي كان في ملكه كان
لم يصل اليه شيء ولو كان العرض او الحيوان في الذمة فلذلك الجواب اي لا يرجع عليها شيء قبضت او لم تقبض اما اذا لم تقبض فتقريره تقريره
دينا وان قبضه ثم وبه فلا ان المقبوض فيه متعين الرد بالطلاق فليس لهما ان تسكبه وتبيع غيره بخلاف المقبوض من الدراهم وانما وقعت
بذمة المفارقة لان الاصل ان لا يثبت العرض في الذمة للجمالة ولذا لا يثبت في المعاديات المحقة كالشراء لكنها تحلت في النكاح لجرى التسايل
في العوض فيه لانه غير المقصود منه فاذا عين بالتسليم يصير كان المقدوق على ذلك المقبوض فيجب رد عينه اذا استحق كما لو كان معينا في الابتداء
فيعطى حكمه ويتأتى خلاف زفره في هذه ايضا لما عرفت من اصله وهو ان شتر او وصوله اليه من الجهة المستحقة وما ذكر في الغاية قال زفره في الدرر اجم

لا ينجي على حيوان او عرض في الدمه فلذلك الجواب لان المقتولين في الرد

والذي ياتر المنة اليرت اليها بنار على اصله في تقيدها استبعدت صحة ما علم من اشتراط اتحاد الجثة الا ان تكون روايتان
فيما يتعين واذا قد انجز الكلام الى شئ مما يتعلق بامرار العرض المعين فمذ فواء يتلق به كلها من المبسوط فنقول لا يثبت فيه خيار الروية
فلو تزوجها على شئ بعينه لم تزد فاما ما ليس له مرد وثبت فيه خيار العيب فليسا مرد واذا كان العيب فاحشا وهو يتحقق
عن القيمة قدر الايدخل تحت تقويم المقومين بخلاف العيب اليسير بخيار الروية فلعدم الفائدة في اثباته اذا الفائدة في اثباته التمكن من اعادة
العوض الذي قوبل بالمستحق كالمرد في النكاح وهذا يحصل بالبيع لانه يفسخ بالرد بخلاف النكاح لا يفسخ بردها المنع بخيار الروية ولا ترد المرأة بل غاية
ما يجزى والمسمى فيه قيمة والقيمة ايضا غير مرتبة واما خيار العيب فليثبت فائدة وهي الرجوع بقيمته صحيحا لان السبب الموجب للتسمية به هو
العقد ولم يطل بالاتفاق فايكوز الحكم بطلان التسمية مع بقار السبب الموجب له صحيحا ولكن الرد بالعيب يتعد تسليم المعين كما التزم فجب
قيمة كالعيب المنصوب اذا البق وعلى هذا الاصل اذ اهلك الصداق المعين قبل التسليم لا يثبت التسمية بل تجب مثله ان كان مثليا والافقية كذلك المستحق
بذا اذا كان العيب قائما وقت العقد فان عيب في يد الزوج قبل التسليم فيفسد فلسا لها غيره وعن غيره رد لها النجاء او فاحشا فاما بفعل الزوج فلما انجز
ان تضمنه قيمة يوم تزوجها وتأخذه ويضمن الزوج النقصان لانه تلف جز من الصداق ولولائه صفة فاذا اتلف بعضه لزمه قدره وعن ابن حنيفة
اذا اختار اخذه لا تضمنه النقصان واما بانه مساوية فلها هذا الخيار غير انها لا تضمنه النقصان اذا اختار اخذه واما بفعل الصداق نفسه ففي ظاهر الرواية
هو كالعيب السماوي لانه فعله بنفسه بدو عن ابي حنيفة كالتعيب الزوج واما بفعل اجنبي فيجب ضمانه النقصان يكون
ضمانه بمنزلة الزيادة المتولدة قبل القبض فيثبت لها الخيار للتغير بين ان تأخذه وتضمن الجاني نقصانه او تضمن الزوج قيمته وهو يرجع على
الجاني وليس له ان تأخذ العين وتضمن الزوج النقصان لانه لا صنع منه بذا كله اذا دخل بها او مات عنها فان طلقها قبل الدخول فوفى حق
النصف كما في الكل لو طلقها بعد الدخول فلو تعيب في يد ابي بعد قبضها ثم طلقت قبل الدخول ففي السماوي ان شارضاها الزوج نصف قيمته
يوم قبضه لتعذر رد اياها كما قبضته وان شارضا النصف وليس عليها ضمان نقصان العيب بفعل الصداق كالسماوي كذا بلغها لانه صاير
ملكها لما صححوا فلا يوجب ضمان نقصان عليها فاذا كان بفعل اجنبي فوضا من هو كالزيادة المنفصلة المتولدة من العين بدل جز من العين فضمن نصف اصلها
واما يرجع الزوج عليها بنصف قيمة الصداق يوم قبضته وكذا ان تعيب بفعل الزوج لان الزوج بعد تسليمه كالاجنبي في ايجاب الارش ذلك فينصف
الصداق بالطلاق فلو كان انما تعيب في يد ابي بعد اطلاقها قبل الدخول كان للزوج ان ياخذ نصف الاصل مع نصف النقصان لان السبب فيه
في النصف بالطلاق وصار مستحق الرد على الزوج فكان في يد ابي في هذه الحالة كما لمقبوض بشره فاسد فيلزم ضمان النقصان من ابي تعيب بلغها
او بلغها او بامر سماوي لانه مضمون عليها بالقبض والادعاء فيضمن بالقبض كالمقصود وان كان بفعل اجنبي فالارش كالزيادة المنفصلة وقد ذكرنا
حكمها ووقع في مختصر الحاكم الى الفضل ان التعيب في يد ابي قبل الطلاق وبعد في الحاكم سواء قال شمس لائمة في المبسوط وهو غلط بل الصحيح في كل فصل
ما ذكرنا فلو كان للمهر جارية فلم تقبضها حتى وطئها الزوج فجات بولد فادعاه لم يثبت نسبه لان الاستيلاء في ملك المرأة غير صحيح الا ان المهر يقطع عنه
للتبطلان الصداق مضمون عليه بالعقد كالمبيع في يد البايع وعليه العقد وهذا المقرح الولد زيادة منفصلة متولدة من الاصل لان المستوفى
بالوطئ في حكم جز من العين والعقد بطله فاذا اطلقها قبل الدخول تنصف لكل فيكون العقد الجارية بينهما ولا تكون الجارية ام ولد للزوج لعدم

وهذا لان احواله حملت في النكاح فاذا عين يصير مكان السمية وقعت عليه

ثبوت نسب ولد ما منه ولكن يتحقق نصف الولد على الزوج لانه ملك ولد من الزنا فيصدق عليه للزنية ويسعى للمرأة في نصف قيمته ولا يصير الزوج
خائرا لانه ما صنع في الولد شيئا انما صنع الطلاق وذلك ليس مباشرة لاعتناق الولد بل من حكم الطلاق عود النصف الى الزوج ثم يتحقق عليه حكمها
لملكه وان ماتت الجارية عن المرأة او قبلت ثم طلقها قبل الدخول فلا زوج عليها النصف القيمة يوم قبضت لانه تعذر عليها رد نصف الصداق
بعد تقبض السبب التوجب له ولا سبيل للزوج على القاتل لان فعله لم يلاق ملكه بل ملك المرأة فلا يضمنه شيئا واذا قد انجز الكلام في الزيادة
في المهر فلنستوفيه وحاصله من البسوط ان الزيادة قبل قبضه متصلة كالسمن والجلاد بياض العين ومنفصلة متولدة من العين كالولد
واثمار والعقير وغير متولدة كالكسب والغار وذلك كله يسلم لهما اذا دخل بها اوقات عنها لانه يملك بملك الاصل ملك الاصل كان سالما
وقد تقبض ذلك بالموت والدخول فكذا في الزيادة فاما اذا طلقها قبل الدخول فالزيادة المتولدة او متصلة تنصف بالطلاق
مع الاصل لانه في حكم جز من العين والحادث من الزيادة بعد العقد قبل القبض كما لموجود وقت العقد يبايل البيعة فان الزيادة المتولدة
بملك كما لموجود وقت العقد حتى يصير بمقتضاها شي من الثمن عند القبض واما غير المتولدة كالكسب والغلة فلا تنصف بالطلاق قبل الدخول
بل لكل النافي قول المجنفه وقولها تنصف مع الاصل وكذا لو جارت الفقرة من قبلها قبل الدخول حتى يملكها من جميع الصداق يسلم لهما الكسب المجنفه وعندها يدور الكسب
لاصل وكذا البيعة قبل القبض يسلم للكسب المشتري عندها يدور لبايع لهما ان كسبه منفصلة عن اصل فكيون كولد لهما الاستلام لهما اذا بطل ملكها عن الاصل فكذا في هذا لان
بطلان ملكها عن الاصل لا يفسخ سبب فيه والزيادة انما يملك بملك الاصل متولدة كانت او لا فاذا افسخ سبب الملك في الاصل لا يبقى سبب الملك الزيادة وحقيقه
الوجه المجنفه مردان سبب ملك الزيادة غير سبب ملك الاصل بل ملك الاصل يصير شرط فافيد ملك الاصل مثلاً بقول عقدا لكذا في الزيادة لاكتساب
الملك سبب هو ايا احتساب الجدة او ايجارته نفسه او قبوله الهبة وبهذه الاسباب لا تفسخ بالطلاق غير ان المكتسب اذا لم يكن ايا الملك خلفه فيه
مولاة بذلك السبب لو صلة الملك بينهما وقت الاكتساب وبطلان ملكه في الاصل لا يتبين انه لم يخلفه في الملك بذلك السبب ليس الكسب
كالزيادة المتولدة لان المتولد جز من الاصل يسرى اليه ملك الاصل لان يكون محمولا بسبب حادث لا يرى ان ولد المكتاتبة يكون مكاتب
وكسبا لا يكون مكاتباً وولد البيعة قبل القبض يكون سبيها يقابله حصته من الثمن عند القبض وكسبه ليس مبيئاً ولا يقابله شي من الثمن وان قبض مع الاصل
ولو قبضت الاصل مع الزيادة المتولدة ثم طلقها قبل ان يدخل بها تنصف الاصل والزيادة لان حكم النصف عند الطلاق ثبت في الكل عين كانت
الزيادة قبل القبض فلا يقطع ذلك بقبضها ولو كانت قبضت الاصل قبل حدوث الزيادة ثم حدثت في يدنا ثم طلقها قبل الدخول فاما ان يكون
فيها متولدة او متولدة من الغير وهي المنفصلة او متصلة فان كانت غير متولدة كالكسب والغلة فهو سالم لهما ودرت نصف الاصل على الزوج
ان حدثت الكسب كان بعد تمام ملكها ويدنا فيكون سالما لهما وان الزمها رد الاصل او بعضه كالبيع اذا اكتسب في يد المشتري ثم رد الاصل
يبقى الكسب سالما له وبذلك القول صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان وقد كان الصداق في ضماننا فتسلم منقعة والكسب بدل المنقعة وان
انت متولدة من الغير فان كانت منفصلة كالولد واثمار امتنع تنصف الاصل بالطلاق وعود الكل اليه اذا جارت الفقرة من قبلها وانما للزوج
الطلاق نصف قيمة الاصل وفي ردتها جميع قيمته يوم دفع اليها في ظاهر المذهب وعلى قول زفره تنصف الاصل مع الزيادة في الطلاق
يعود الكل الى الزوج اذا جارت الفقرة من قبلها لان قبضها الاثبات لهما لم يدخل بها بل توهم عود النصف الى الزوج بالطلاق والكل

مادة الزمها على الف عان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان و بالشرط فالحا المسكن لانه صلح هو وقد تراضا هابه

و اجازت الشرقة من قبلها ثابت ففسر في ذلك الحق الى الزيادة كالمشتراة شرافا سدا اذا قبضها المشتري ازدادت زيادة منفصلة فان اطلق
 يسترد و بازياد تها و دى ابن سماعه عن ابي يوسف تفصيلا قال في الطلاق يرجع الزوج عليها بنصف قيمته الاصل و عذر و تها يسترد
 منها الاصل مع الزيادة لان الردة تفسخ السبب من الاصل فيكون الرد حكم الفساح السبب بمنزلة الرد وفساد البيع فيه ثبت الرد في الاصل
 و الزيادة اما الطلاق فحل العقد وليس بفسخ له من الاصل فلا يثبت حق الزوج في الزيادة اللهم لم يكن في ملكه و لا في يده و يسترد نصف الزيادة
 بتعذر نصف الاصل و ج ظاهر الرواية انها ملكات الصداق بالعقد و تم ملكا فيه بالقبض فحلت الزيادة على ملكات لها و النصف عند الطلاق ثابت
 في المشرى في العقد وليت الزيادة مساوية فيه و لا حكم اذا لم ير القبض المستحق بالعقد فغدر نصفها و هي جزء من العين فيعذر نصفها بتعذر نصف
 العين كالزيادة المنفصلة في البيع تمنع رد الاصل بالعيب اذا كانت حادثة بعد القبض بهذا الجواز الزيادة المنفصلة في الموهوب فان لا يمنع رد
 من الرجوع في الاصل لان البتة عقد تبرع فاذا رجع في الاصل بقيت الزيادة للموهوب له بغير عوض قد كان الاصل لما لا يغير عوض فمحموز
 ان تسلم الزيادة ايضا بغير عوض فاما البيع و الكفاح فمما و ضة فيعذر رد الزيادة لو اشتملتا الرد في الاصل بقيت الزيادة سالمة بلا عوض و
 جزء من الاصل لا يجوز ان يسلم الملك بلا عوض بعد رفع عقد المداومة و اذا تعذر نصف الاصل وجب عليها النصف قيمته للزوج لتعذر
 رد العين بعد تقرب سبب جوبه و لما كان الصداق المداوم في ضمانها بالقبض كان للمعتبر القيمة وقت القبض ان كانت متصلة بالشرع بالمال
 و الجواز البياض فمطلوبا قبل الدخول فعند الجعيفة و ابي يوسف رده بزيادة الزيادة المنفصلة سواء انما للزوج عليها نصف قيمته الصداق يومئذ
 و عند حجر و زفره يتصف الاصل بزيادة لان الكفاح عقد مساومة و الزيادة المتصلة لا جبر بها في عقود المداومة كما لو اشترى جارية
 ببند و قبضها فازدات متصلة ثم ملك العبد قبل التسليم او رده المشتري بعيب فانه يسترد الجارية بزيادتها بخلاف ما لو كانت الزيادة
 منفصلة بهذا لان المتصلة كزيادة السعر لا يردى انها لو حدث قبل القبض لا ينقسم الثمن باعتبار كزيادة السعر فكذا في الصداق بخلاف
 الموهوب فان الزيادة المنفصلة فيها تمنع الرجوع لان البتة ليست بتقد ضمان فالقبض بحكمه المالم يوجب ضمان العين على الموهوب له لم يبق له سبب
 حق في العين حتى يسرى الى الزيادة و اذا تعذر الرجوع في الزيادة تعذر في الاصل لانه لا يتصل عنها بخلاف قبضها الصداق فانه قبض
 ضمان حق الزوج فيثبت به بقاء حق الزوج في الاصل فيسرى الى الزيادة كالباع و كما ان هذه الزيادة حدثت من ملك صحيح لما يكون سالما
 لما بكل حال كالمفصلة و اذا تعذر نصف الزيادة تعذر نصف الاصل لما قال محمد و الدليل عليه ان الصداق في حكم الصلة من جهة لانها تملكه لا عوضا
 عن مال و الصلة في الصلات تمنع رد الاصل كالموهوب و ما يترتب له في الصلات اكثر من المنفعة حتى ان المنفعة في البتة تمنع الرجوع المنفعة
 تمنع ثم الزيادة المنفصلة هنا تمنع نصف الاصل فالمتصلة اولى بان تمنع فاما البيع فالصحيح ان عند الجعيفة رده و ابي يوسف ان المتصلة تمنع فسخ العقد
 من الاصل كالمفصلة و ما ذكر في المادون فمقول محمد و قد رخص في كتاب البيوع على ان الزيادة المتصلة تمنع الفسخ بالتعاقد عند الجعيفة بغير يوسف
 كالمفصلة و اما اذا كان حدوث الزيادة في يد الباع فمطلوبا قبل الدخول فانه يتصف الاصل مع الزيادة لان بالطلاق صار رد الاصل حقا عليه فيسرى
 ذلك الى الزيادة كالمشتراة شرافا سدا و تروى بالزيادة المتصلة و المنفعة بخلاف ما قبل الطلاق قوله و اذا تزوجها بالتمسك بصورتان الاولى ان
 يسمى للمهر و يشترط لها مهره لما فيه فممكن لا يخرجها من البلدة او لا يتزوج عليها او لا يسرى او يطلق فترتها و الثانية ان يسمى لها مهر على

القبض

وان تزوج عليها اخر سنة او خرجها فالحكم مثلهما لانه سمي ميا لجا فيه نعم فعند قواته ينعدم رضاها بالالف فيكمل
مهر مثلها كما في تسمية الكرامة للمدية مع الف وان اقام بها وعلى الفين ان اخبرها فان اقام بها فالحكم الف
وان اخبرها فالحكم الف المثل لا يزداد على الفين ولا ينقص عن الف وهذا عند ابي حنيفة رة وقال الشيطان جميعا جائزا حتى
كان لها الفان اقام بها ولا الفان ان اخبرها وقال غيره الشرطان جميعا فاسدان ويكون لها مهر مثلها لا ينقص من الف
ولا يزداد على الفين اصل المسئلة في الاجازات في قوله ان خطبته اليوم فلك صرهم وان خطبته غدا فلك نصفهم وسببها في انشاء الله

تقديره وآخر على تقدير آخر الاول في حكمها ظاهر في الكتاب وهو ان وفي النكاح ليس لها الف المسمى والافها مهر مثلها فلو كان مهر مثلها قدر المسمى
واقل لا يستحق شيئا آخر وقال زفران كان ما ضم الى المسمى بالالف المدية ونحوها يكمل لها مهر المثل عند قواته والاف ليس بالالف لان المال يتقوم بالاف
مكمل في التسمية اذا شرط لها في العقد بخلاف طلاق النقرة ونحوه لا يتقوم فلا يلزم وقال الامام احمد رة اذا فأت ثبث لها الخيار في الفسخ انما
الم تزوج الا على ملك المرفوع فيه فصار كما اذا باع عبدا على ان يخرجه الكتاب وهو بخلافه وتكون له على المديونية شرطان في الفسخ ما استعملت
به الفسخ وجواب زفران في جواب التسمية ليس للتقوم في المضموم بل لعدم رضاها بالالف لانه في التسمية ظهر عدم رضاها بالمسمى فكان كعدم
التسمية وفيه مهر المثل في جواب الثاني ان ذلك في الشرط الصحيح وليس هذا منه لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم الا بشرط اصل حرما او
حريم حلالا وهذه الشروط تمنع التزويج والتسري ولو وجب الجري على موجبها كانت باطلا فلا يؤثر عدوها في خيار الفسخ بل ان في تسمية التسمية لرضاها
بها والاف المسمى ادم الرضا وفساو العقد ليس لازما لعدم التسمية ولا في مهرها انما اذ ليس ذكر ما من الاركان ولا الشرط بخلاف البيع فان قيل
ما استلزمه لا ليس محل التزويج لان مقتضى الشرط المذكور ان لا يتزوج ما دامت تحته مختارا لعدم دخول خيار الفسخ في يديها واين عدم التزويج مختار
الامر من تحريمه شرطا فالجواب ان الشرط المحرم للحلال بعد ما حكم بكونه باطلا لا يتصور الا على ارادة كونه شرطا ترك الحلال او فعل الحرام اذ لو احل حقيقة
بان ثبت به حكم الحلال شرعا لم يكن باطلا واذا عارضه وجب حمل الحقيقة المذكورة فيماروي على ما من الحق في نفسه وهو المراد به ضد الباطل وهو علم
الوجوب صادق عليه على الجائز والمندوب لا ما يخص الواجب عينا بقى ان يقال اذ انهم عدم رضاها بالالف لم يلزم كونه نكاحا بالتسمية ولا الفسخ
للقطع بانها ليست مفوضة بل نمازضت بتسمية صحيحة معينة وقد قالوا ان اسمي للبكر عند استئذانها من افسكت لا يكون رضا حتى يكون المهر
واقرا ولا يصح النكاح بمهر المثل ولا به فكيف وهي مصرة بنفيه وكون مهر مثلها اصلا لا يتلزم صحة النكاح به ما لم تكن مفوضة او تصرح بالرضا به
والاف قد لا ترضى بمهر المثل تسمية فلا ينفذ النكاح عليها فيجب ان تشاركها اذا زوجت نفسها من غير كفور فانه ينقد ثم ثبت للولي خيار الفسخ
واما ما ذكر من حل لفظا حتى في الحديث على ما ذكره فبالا موجب لان ذلك موجب وهو تحريم الحلال منتف لانه لا يحرم التسري بهذا الشرط بل هو انتفاع منه
بالنكاح مختارا لاجب الامرين اليه وهو صحة الزوجة وهذا التسري لا يقول فمسل محررا وهو اذ في من استناعه عن بعض المباحات بخلافه لا بقوله اذ انما
فكان يتزوجها على الفان اقام بها او ان لا تسري وان يطلق نكاحها وان كانت مولاة او كانت عجمية او ثيبا وعلى الفين ان كانا ضد اذ فان وفي
بالاول او كانت عجمية ونحوه فلها الف والاف المهر المثل لا يزداد على الفين ولا ينقص عن الف عند ابي حنيفة وكذا ان قدم شرط الا الفين يصح المذكور عند حتى
لو طلعت قبل الدخول يجب لها نصف المسمى والاف على الاخر في المسئلة الاولى لان بالطلاق قبل الدخول يصدق اعتبار هذا الشرط وقال الشيطان
جائزا فلها الفان اقام بها والاف فان اخبرها وقال زفر الشيطان فاسدان فلها مهر مثلها لا ينقص عن الف ولا يزداد على الفين في قول ابي حنيفة
انه لا خطر في التسمية الاولى بل هي مخيرة بخلاف الثانية فهي معلقة فاذا وجد شرطها بان اخبرها مثلما ثبت لها ذلك المسمى وقد كان ذلك المسمى
ثابتا لان النكاح لا ينعدم بوجود المعلق فحين وجد المعلق بوجود شرطه امتنع تسميتان فيجب مهر المثل للجملة ووجه قوله انها معلقان فلا يوجد في
تقديره سوى مسمى واحد ووجه قول زفره ان التعليق اصلا بل بما يخرج لان ما يضم مع المال نما يذكر للترغيب لا للشرط فاجتمع ففسد للمصداق
واصلها في الاجازات وسنردا وبها ناك وضوحا انتشارا من تعالى واعلم انه نقل عن الدبوسي لو تزوجها على الفان كانت قبعة والفين ان كنت

[illegible]

والواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله المتعة ونصف لا وليس يزيد عليها في العادة فوجب لاعتزافه بالزيادة وإذا تزوجها
على حيوان غير موصوف بحسن التسمية ولها الوسط منه والزوج غير المتشاء اعطاها ذلك المتشاء اعطاها قيمته قال مرقا
من هذه المسئلة ان يسمى جنس الحيوان دون الوصف بان يتزوجها على فرس وحمارا اذا لم يسمى الجنس بان يتزوجها على دابة
لا يتصور التسمية ويجب مهر المثل قال الشافعي لا يجب مهر المثل في الوحيين جميعا لان عندهما لا يصلح ثمن في البيع لا يصلح مسمى اذ كل واحد
منهما معاوضة ولكن انه معاوضة مالي بغير مال فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل الجمالة كالدابة وكالفارس

احدل اذ هو قيمة البعق لانه متقوم بحالة الدخول بخلاف المسمى فانه قد يزيد على قيمته وقد ينقص فلا يدل عنه اليه الا عن صحة التسمية وقد قدرت للمهرالة
بإدخال كلمة او عندها الواجب الاصل المسمى فلا يدل عنه الى مهر المثل الا اذا فسدت من كل وجه وهو منتقب اذ يمكن ايجاب الاوكس لانه
مقتضى قياسا على ما لو خالعا على هذا العبد او هذا فانه يجب الاوكس فيما اتفقا وهذا ان كان منقولا عنهم فلا كلام فيه الخان شمر بن جافليه لما لم يجرم بجزان يتفقوا
على ان الاصل مهر المثل ثم تخلفوا في فساد التسمية في هذه المسئلة ففسدت لا دخال وتصير الى مهر المثل عند ما لم تقدر لان التفرع بينهما لما تفاوت
ورضيت هي بايها كان فقد رضيت بالاوكس فتيقن دون الاربع اذ لا يمكن تعيينه عليه مع رضاها بالاوكس واذا تيقن بان مهر المثل لان المصير اليه حكم
عقد التسمية فيه صحته وصالحا لجمع على الف والفين والاعتاق بان قال اعقبتك على هذا العبد وهذا قيل فانه يجب الاوكس فيها وهو يفرق بان تيقن الاوكس فتيقن
ضرورته ان لا موجب فيها في حق البذل وانما يجب فيها بالتسمية وان يلغو كلاما بالكلية ولا ضرورة هناك لان النكاح موجبا اصليا فاذا لم تيقن احد ما رد وفيه لا يلزم الا انما
اذا يصح ان يتجه به المثل في هذا الخلاف ما لو خير ثمانان قال علي انها بالخيار تاخذ ايتها بشارت او علي في بالخيار اعطيك ايها شئت فانه يبيع كذلك اتفاقا
لانتمار المنازعة اما نحن فيه فلا انما لو اردت اخذ الاربع فامتنع بتحقت المنازعة اذ ليس الرجوع الى قول العبد بالاوكس من الاخر بخلاف التغيير اذ من له الخيار يستحب الاتيين
وصار كبيع احد العبدين لا يجوز ولو سمي لكل ثمننا وجعل خيار التيقن لاحدهما جاز بخلاف ما لو اقر بالالف والفين حيث تيقن له الالف لانه لم يوقع ذلك
في اشارة معاوضة بل ذكر ان ذمته مشغولة باحد المالمين والاصل براءة الذمته وهو في شك من اشتغالها بالالفين لم يحرم بها فلا تلزمه بخلاف
الالف فانه لم يشك فيها ولو تزوجها على الف حالة او موجهة الى سنة ومهر مثلها الف او اكثر فلها الف حالة والافا لموجهة لانما اقل ولو على الف حالة
او الفين الى سنة ومهر مثلها كالاكثر فالخيار لها وان كان كالاقل فله وان كان بينهما يجب مهر المثل عند ما بالخيار له لو جوب الاقل عليه قوله
والواجب في الطلاق قبل الدخول الخ وعلى هذا لو كانت الميتة زائدة على نصف الاوكس تحكم بصرح به في الدراية فالحكم في اطلاق قبل الدخول في التحقيق
ليس الا متعة مثلها قوله واذا تزوجها على حيوان غير موصوف الخ المهر كما يكون من النقص ويكون من العروض والحيوان فاذا كان عرضا او حيوانا
فاما مدين كعبد العبد او الفرس او الدار فثبت الملك بمجرد القبول فيه لهما ان كان مملوكا وكذا لو لم يكن مشارا اليه الا انه اضافته الى نفسه كعبدى
والافلا ان تاخذه بشرية لهما فان عجز عن شرائه لزمه قيمته ولو استحق نصف الدار خیرت في النصف الباقي في يد ما ان شارت روتة باليب
الفاش وهو التقصيص في الاملاك المجتمعة ورجعت بقيمته الدار وان شارت امسكتة ورجعت بقيمته نصفها ولو طلقها قبل الدخول
كان لها النصف الذي في يد ما خاتمة ولو ولدت الامة عنده ثم مات الولد فليس على الزوج ضمانه ولا يكون حاله على من حال المملوك وبه ولكن لهما
الامة ان دخل بها ولا خيار لهما ان كان نقصان الولادة يسيرا وان كان فاحشا فلها ان شارت اخذت الجارية ولا يضمن الزوج شيئا وان شارت
اخذت قيمتها يوم تزوجا عليها لان نقصان الولادة كالعيب السماوي وقد كان الولد جابر الذك النقصان فلما اذا مات الولد ظهر النقصان لانهم لا يجبره وقد
بنيا بثوت الخيار في العيب السماوي بهذه الصفة ولو كان الزوج قد ضمن قيمته لانه ائلف امانة في يده فان كان في قيمته فانه يضمن النقصان الولادة لم
يضمن نقصانها وان لم يكن ايجاب في كافي الحاكم بان عليه تمام ذلك قال شمس الامة وهو غلط فقتد في التبرار ان الزوج لا يضمن نقصان الولادة
عند موت الولد فكذلك لا يضمن ما زاد على قيمته من قدر النقصان ولكن ان كان يسيرا فلا خيار لهما وان كان فاحشا فلها الخيار كما قلنا ولا اشكال في الثوب
المعين في ثبوت الصحة غير انه اذا زاد فقال هذا الثوب الهوى ولم يكن هوى فليس لهما غيره وعلى قول ابني يوسف لما قيمته ثوب هوى وسط وعلى قول

وكيف يمكن ان يكون الشيء ما وسطه معلوم بجارية للجانبين وذلك عند اعلام الجنس لانه يشتمل على الجيدة والردى الوسط والوسطه مصطلح
منه يتعارف بها الى الجنس لانه لا وسطه كاختلافها واختلاف البيع كان مبنيا على المضايقة والمالكسة اما النكاح فمبنيا
على الساحة وانما يتخير بين الوسط لا يضر كالبقيمة فصارت اصاله في حرا لا يفاء والبعده اصل التسمية فيتخير بينهما وان تزوجها على ثوب
غير موصوف فلها مهر المثل معناه انه ذكر الثوب لم يرد عليه وجهه ان هذه هي الجاهة الجنس لان الثياب للجناس ولو سوي جنسا بان قال
هروى تحت التسمية ويتخير الزوج لما بينا ولكن اذا بالغ في وصف الثوب في ظاهر الرواية لا هنا ليست من ذوات الامثال ولذا اذا سمى
ملكيا او موزونا وسنه جنسه دون صفته وان سمى جنسه وصفته لا يتخير لان الموصوف منها اثبتت في الذمة ثبوتها صحيحا

زفر لما الجارية ان ما قبلها وتطلب قيمة الهروى الوسط لانها وجدت على خلاف شرطه ولكننا نقول المشار اليه من جنس المسمى فمتعلق العقد
بالمشار اليه وسنقره انتشاره لعلنا في ما لا يخفى من فلا يخفى ان يكون كيدا او موزونا او غيرهما فني خير مما ان لم يعين الجنس بان قال جيران
ثوب دار لم تقع ويجب مهر المثل لان ما لا يخفى لان بجاهة الجنس لا يعرف الوسط لانه لما يتحقق في الافراد المأثمة وذلك بانحاء والنوع بخلاف الحيوان
الذي تحته الفرس والمارز وغيره والثوب المسمى تحته القطن والكتان الحرير واختلاف الصنعة ايضا والدار الذي تحته ما يختلف اختلافا فافاضا
بالبلدان والجمال والضيقة والسنة وكثرة المرافق وقلة ما تكون هذه الجاهة افش من جهالة مهر المثل فمهر المثل الذي ان عينة بان قال عبد الله
فريس حاروت تحت التسمية وان لم يصغه ويصرف الى بيت سطر من ذلك كذا باقية ما وبذا في عرفهم اما البيت في عرفنا فليس خاصا بمايات فيه
بل يقال لمجموع المنزل والدار فينبغي ان يجب تسمية مهر المثل كالدور وتجبر على قبول قيمته لو اتاها بها وبقولنا قال لك امر خلافا للشافعي لانه ان
عقد النكاح معاوضة فلما تضح التسمية مع جهالة الموصوف كالبسيع ولنا انه معاوضة مال باليس بالحيوان ثبت في ذلك لانه اصله ايجاب
الشرع مائة من الابل في الدية وفي الجنين غرة عبدا وائمة في الذمة وليس فيها معلوم الا الوسط من الانسان الخاصة صرحه الشرع عدم جريان المشا
في ذلك جفت لم يبقا لما مال فلا يفتنى جهالة الوصف فيه الى المنازعة المأثمة من التسليم والتسليم الا يرى ان الشرع لوجب مهر المثل مع جهالة الوصف
وقدره في بعض الصور بان لم يكن من قاربها من تزوج وعلم المأثمة فانه يحتج الى تقويم وتخييل بل جهالة مهر المثل فوق جهالة العبد لان جهالة
في الصنعة وجهالة مهر المثل جهالة جنس فتصح التسمية اولى قوله وشرطان ان يكون الخ بواب سوال تقديره لما شابه النكاح ح الاقرار في كونه
الترام ما الى ابتداء ينبغي ان يصح تسمية حيوان كما يصح الاقرار بشئ ويلزمه البيان من غير توقف على كون المتقربة بالادارة وسط وطرفان فقال شمس ذلك
رعاية بجانب المرأة والزوج ان جهته كونه معاوضة توجب اشتراط نفق الجاهة اصلا لكن لما يكن المال من الجانبين تحملت فيه الجاهة اليسيرة مع انه المورد
الشرعي اعني ايجاب الشرع الوسط في حيوان الزكوة رعاية بجانب الفقير والارباب لا سوال وكذا ما ذكرناه من الدية والغرة ولا يتعدى الا الحكم الاصل
استدل قوله فبذلك الترام لما لا بد من اكتفى بالاراق بالدية والغرة ومهر المثل استغنى عن هذا السؤال وجوابه قوله وانما يتخير الزوج جواب عن
مقارنه هو انما ذكرتم يتقضى وجواب الوسط الحكم عندكم وجوب بدل امرين، نه ومن قيمة حتى تجبر على قبولها اجاب لما كان الوسط لا يعرف الا بتقويمه صارت
القيمة اصدرا خارجا للمسمى كمنها هو نفق اصل من ومنه غير على قبولها ان تأما به وبهذا التقدير يندفع ما قد يقال اذا كان الحكم ذلك فصارت كانه تزوجها
على عبد او قيمة وفيه يجب مهر المثل لان هذا التقدير انما افاد ان الاصل العبد نيتا ثم القيمة مخلص لا يرى الى التشبيه في قولنا كانه هو وفي المبسوط
بعد ان قال لكون الامر عوضا ايضا صفة الوسيطة ليعتدل النظر من الجانبين وكونه ما لا يلتزم ابتداء لان جنس جهالة الصفة صفة الترام قال ولهذا
لو اتاها بالقيمة اجبرت نافي القول لان صفة الترام باعتبار صفة المأثمة والقيمة فيه كالعين هذا وتبعية القيمة بتقدير الغلار والمحرض ويختلف
ذلك بحسب الاوقات وهو النصح وانما قد ابو حنيفة في السود باربعين دينار وفي البعيد البيض خمسين لما كان في زانه قوله وان تزوجها على ثوب
الح قد تم الكلام فيه قوله وكذا اذا بالغ في وصف الثوب بان ذكر بعد نوعه طول وعرضه ورفعة وعلى منوال كذا لا يختلف الجواب من انها تجبر
على اخذ القيمة كما على اخذ الثوب وجه ظاهر الرواية احتراز اعان عن ايجافه شرح بحسب الزوج على عين الوسط وهو قول زفره وعما عن ابي يوسف
انه ان ذكر الابل مع ذلك تعين الثوب لان موصوفه اذا كان موصوفا ثبتت في الذمة ثبوتها صحيحا في السلم وان لم يوجها يتخير الزوج في عبارته في المبسوط

فان تزوج مسلم على غير اختياره فالنكاح جائز ولو اجماعا بشرط قبول الآخر بشرط فاسد فيصح النكاح ولو لم يوافق
الشرط بخلاف البيع لا يبيطل بالشروط الفاسدة لكن لم يفسد البيع لما ان المسلم ليس بمال في حق المسلم
فوجب مهر المثل فان تزوج امرأة على هذه الدن من الخلل فاذا اهو خمر فاجازها عند البيعة فانه وقاله لها مثل وزنه خلا

فان عين صفة الثوب فعلى قول زفر لا تجبر على القيمة اذا انا ما بها على قول ابي يوسف ان ذكر الاجل انما ذكرناه ثم قال وزفر يقول الثوب
يثبت في الذمة موصوفا بثبوتها صحا لانه بالمبالغة في ذكر صفة يلتحق بذوات الاشياء ولهذا يجوز السلم فيه واشترط الاجل هناك من حكم السلم
لا من حكم ثبوت الثياب دينا في الذمة فاستوى ذكر الاجل وحده واجاب بان قال لکننا نقول لو باع عبد الثياب موصوفة في الذمة لا يجوز الا
بوجوده وان لم يكن العقد سلبا فعرنا ان الثياب لا تثبت دينا بثبوتها صحا الامور جازا انتهى بخلافه ترجيح قول ابي يوسف وقيل بل حاصل الصورة
سلم والبعد راس مال والثياب الموصوفة المسلم فيه ولا يخفى ترجيح قول زفر اذ لم يندفع قوله ان اشترط الاجل ليس من حكم ثبوت في الذمة بل هو
اما المكيل والموزون فان سمي جنسه كعلي اردت قمحة فتشعر دون صفة فكغيره من ثبوته واجبارا على قبول الحقيقة وان وصفه بحيدة خالين
الشعر صعيدية او بحرية لا يخير الزوج بل يتعين المسمى لان الموصوف منها ثبت في الذمة صحا حال الكفر من موصوفا كما في السلم وعن ابي حنيفة
لا تجبر على القيمة فيما اذا لم يسم الصفة ايضا لان صحة التسمية انما يوجب الوسط مخير بينه وبين القيمة كما في الفرس العبد لا تعين الوسط
قوله فان تزوج مسلم على غير اختياره فالنكاح جائز ولو اجماعا بشرط قبول الآخر بشرط فاسد فيصح النكاح ولو لم يوافق
اذ المسمى يمنع عوضا آخر وهو ممتنع التسليم في حق المسلم قلنا امتناع التسليم لا يزيد على فساد التسمية وفساد ما لا يزيد على اعتبارا عند اشترط
قبوله والنكاح لا يفسد لعدم التسمية ولا بالشروط الفاسدة بخلاف البيع يفسد بالاول لانه ركنه وبالثاني لان الشرط الفاسد يفسد ولو ان الشرط رايه
خالته عن العوض في احد الجانبين لا يوجب في النكاح قوله فان تزوج امرأة على هذه الدن من الخلل فاذا اهو خمر او على هذا العبد فاذا اهو خمر فانه يبيعه
بما هو مثلهما فيما قال ابو يوسف ره كما مثل وزن الخمر خلا لقيمة المشار اليه لو كان عبدا قال محمد يقول ابي حنيفة في الحر يقول ابي يوسف
في الحر ذكر الحكم ان قول ابي يوسف الاول كقولهما وظاهر كلام الهذلي في التعليلات يقتضي اقرارهم في مباني الخلاف لانه خص ابو يوسف بما حمله
لما لا لا تذكر تسليمه فوجب قيمة في العقبى والمثل في المثلي والبديهي والخر مثلي ثم قال ابو حنيفة ره يقول لما اجتمعت الحر والتحقق انه لا خلاف بينهم
ففي الايضاح لا خلاف بينهم ان المعتبر المشار اليه ان كان المسمى من جنسه وان كان من خلاف جنسه فالمسمى في اشارات الاسرار قال في الايضاح
من اصل جميع عليه ثم منى ما ذكرناه وان ذكر لان هذا الاصل متفق عليه في البيوع والاجارات وسائر العقود وتفصيله من الكافي قال هذه المسائل
منبهة على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة بالتسمية لانها تعرف الماهية والاشارة تعرف
الصوره فكان اعتبار التسمية اولى لان المعاني احق بالاعتبار وان كان المشار اليه من جنس المسمى لانها تختلفا وصفا فالعبرة بالاشارة لان المسمى
موجود في المشار اليه وانما الوصف يتبعه اي يتبع الذات لا يرى ان من اشترى فصا على انه ياقوت فاذا اهو زوج لا ينفق للاختلاف الجنس وانما اشارة على
انه اجماعا اهو خمر فينفق لاتحاده والاشارة في التخرج على هذا الاصل فابو يوسف يقول الحر مع العبد والخل مع الخمر حسان مختلفان في حق
الصدق لان حبان مال متقوم يصلح صدقا والاخر لا فالحكم بالمسمى كان الاشارة تبين صفة كانه قال عبد كنه الخمر كنه الخمر ومحمد يقول العبد
مع الحر جنس واحد فمضى الذات لا يفرق فيما فان منفعتا تتصل على منطوق واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا واحدا فالعبرة بالاشارة والمشار
لا يصلح مخرافه فوجب مهر المثل قال في الخلل مع الخمر فجنسان اذا المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخلل فالحكم فيه كما قال ابو يوسف ابو حنيفة
يقول لا تأخذ الذان حكم الجنسين لا يتبدل الصورة والمعنى لان كل موجود من الموجودات موجودا بصورة الخلل والحر والعبد واحدة فاستند

واذا افرق القاضي بين الزوجين في النكاح الفاسد قبل الدخول فلا مهر لهما لان المهر فيه لا يجب بحمد العقد لفساده وانما يجب باستيفاء منافع البضع ولذا بعد الخلوة لان الخلوة فيه لا يثبت بها التمكن فلا لنكاح مقام الوطى فان دخل بها فلها مهر مثلها لا يزاد على المسمى عندنا خلافا للفرقة وهو يعتبر بالبائع الفاسد ولنا ان المستوفى ليس بمال انما يتقوم بالتسمية فاذا ازيدت على المثل لم يجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة على المسمى لعدم التسمية بخلاف البائع لانه مال منقوض في نفسه فيتقدر ببدله بقيمته

فان كان مهر مثلها مثل احد عشر وزيادة فلها احد عشر عندنا بخلافه وبه يفتى لان المهر احد العشرين اجودها واردها فصار كما اذا تزوج على احد بين البتة اما اذا وجدت تسعة فلها التسعة لا غير عنده وبه يفتى فرق بين هذا وبين ما اذا تزوجها على هذه الاثواب العشرة المهرية فاذا هي تسعة حيث كان لها التسعة ونوب اخرى في قولهم جميعا لانه في الاولى المنطوق النوب المطلق والثوب المطلق لا يجب مهر الا يرى انه لو تزوج على ثوب مطلق يجب المثل ونوب المنطوق به ثوب هردي وبهذا يجب مهر وشرح العبارة الاولى ان الزوج انما وقع على عشرة وحين جدت احده عشر فلا بد ان يستعمل غالبا على عشرة هي اجود الاحدى عشر عشرة هي اردي الاحدى عشر فصارت التسمية عشرة من احدى عشر ما اردوا او اجود ما دبره بقصد التسمية عندنا في حنفية ره فيحكم مهر المثل فاذا كان احدى عشر او اكثر فلها الاحدى عشر لرضاها بالنقصان وان كان بين العشرة التي اردي والعشرة التي هي الاجودتين اعني مهر المثل كما لو كان بين اوكس البدين واجودها وان كان اقل من اردي العشرين وامثلها فبين العشرة الردي لما لو كان اقل من اوكس البدين وامثلها فبين قوله وما يقاس قولها فصحة التسمية وتعين اربواها مطلقا كما عيننا اوكس البدين كذلك وشرح عبارة التسعة اذا ظهرت العشرة تسعة ولم يصفا بالهرية فكانت تزوجا على هذه التسعة وثوب آخر وهو مطلق فيلغو وتجب التسعة فقط بخلاف ما اذا صفا بالهرية لان المعنى انه تزوجا على هذه التسعة وثوب هردي فلا تبطل التسمية غير ان مقتضى الاصل ان يخير فيه بين عينة قيمته واسد علم قوله واذا افرق القاضي بين المزدوجين في النكاح الفاسد وهو كزوج الاخت في عدة الاخت او الخامسة في عدة الزوجة او الامة على الحرة ان كان قبل الدخول فلها مهر ما خلاها او لم يخل لان المهر لا يجب في النكاح الفاسد الا بالدخول وانما لم ترق الخلوة فيه مقام الدخول لان التمكن منها فيمنع شرعا بخلاف الصحيح فانه يجب به العقد ويكمل بالخلوة لو طلقا فيه قبل الدخول لان الخلوة فيه اقيمت مقام الدخول لثبوت التمكن من الوطى شرعا وحسبان خل بها بجماع في القبل فلها مهر مثلها الاثر على المسمى عندنا خلافا للفرقة اعتبره بالبائع الفاسد حيث تجب فيه القيمة اذا امتنع الرد ونحن نقول المستوفى ليس بمال انما يتقوم بالتسمية فان ازيدت على المثل لم تجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة على المسمى لعدم التسمية واورده عليه لزوم التناقص لانه سقط اعتبار التسمية اذا زادت على مهر المثل ثم اعتبرتها اذا انقصت منه فان كانت فاسدة يجب شمول المسمى وان كانت صحيحة شمولها للوجود واجاب المورد بانها صحيحة زوج سادة من وجه صحيحة من حيث ان المسمى مال فاسد من حيث انها وجدت في عقد فاسد فاعتبرنا فاسدا اذا زادت وصحتها اذا انقصت لان مقام رضاها والحق ان هذه تسمية ليست الفاسدة وقد صرح المصير بطلانها اذ ليس معنى فساد التسمية الاكون المسمى ليس بمال او وقوعه في عقد فاسد كل منهما يستقل بفساده نساو ما وجب المصير الى مهر المثل لانه القيمة للبضع شرعا وتقرير الكتاب لا يجب الزيادة لعدم التسمية اى لاننا لم نسمها وكانت القيمة بالطلقة سقطت بها في الزيادة الى تمامه حيث لم يتم تمامه واذا علمت فساد التسمية علمت ان المصير في العقد الفاسد الى مهر المثل بالدخول اتفاقا بيننا وبين زفر خير وجب لنا ما بلغ ونحن لا نجاوز به المسمى لما ذكرنا فوجه الاستدلال ان يقال سلمنا ان الواجب فيه مهر المثل لكننا نضيف باسقاط بعض حقها وترك الباقي بات لان الاجابة اليها بل بالصح لان قولنا انما يتقوم بالتسمية ان اراد في النكاح الصحيح فالخصر ممنوع بل تارة بها تارة بمهر المثل وان اراد

في الفاسد فقد ظهر انها لا تقع فيه حتى صار غالبا عن التسمية وجب مهر المثل غير انها اعتبر حطها فان قيل لم اعتبر رضاها بالخط ولم يعتبر رضاها بالزيادة فلم يوجب المسمى اذ ازيدت على مهر المثل فالجواب اننا لو اوجبناه فاما لانه مسمى وقد بطل واما لرضاه ومجرد رضاها بالتملك لا يثبت لزوم القضاء لان به لا يخل في ملك الآخر بل بالقبض بخلاف الرضا بالخط لانه اسقاط فيتم بالواحد وعليه هذا الاثم المعارضة لفرقه بان في البرزخي غيره من

وعليها العدة المحقة بالثبوت بالحقيقة في موضوع الاحتياط فتخرج زاعرا يشبهه النسب ويعتبر ابتداءها من وقت التفريق
لا من آخر الوطيات هو الصحيح لانها تجب باعتبار شبهة النكاح وورفعها بالتفريق وثبتت بالنسب
ولدها لان النسب يحتاج في اثباته احياء للولد فيثبت على الثابت من وجه

قوله صلى الله عليه وسلم المرأة تحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل الحديث فان دخل بها فلها المهر باسقلال من زوجها فكان وجوب المهر المثل اصله لكل
سلاح فانظر العدة ما فيه ما قد سناه في باب الاولياء والنفقة فصرح لا يصير محصنا بهذا الدخول لا عندنا في ثور واجبت الامة على انه لا يكون محصنا
في العقد الصحيح الا بالدخول ثم لو تكرر الجماع لم يلزم سوى مهر واحد وهو ما ذكرنا في كتابنا ما اذا تكرر وطئ الابن الجارية الاب وادعى الشبهة فانه يلزمه بكل طئ
مهر لاصل ان الوطئ في غير الملك ان كان يشبهه اشتباها فتدو المهر بتكرره وان كان يشبهه ملك لا يتعد ويتعدد ففي جارية الاب وجارية الزوجة اذا
وفيها الزوج الثابت في حقها مشبهة بالاشتباه فيكره بتكرره وفي جارية الابن اذا وطئها الاب والمكاتبه اذا وطئها السيد والزوجة في النكاح
الفاسد وفي النكاح الصحيح اذا ظهر بعد العقد الوطئ ان كان طلق بطلاقة الثابت في حقهم شبهة الملك وتقرر الوطئ في الملك لا يتعدد به المهر فكذا
في شبهة ما اذا وطئ احد الشريكين الجارية المشتركة مرارا قال الشيخ حسام الدين لم يذكر في الكتاب وكان الشيخ برهان الدين الذي يقول
بتعدد المهر في النصف الآخر ليس له شبهة ملك فصا بمنزلة جارية الاب في حق الابن لو وطئها بعد التفريق في النكاح الفاسد بعد لان تعدد الشبهة
ولو تزنى بامرأة وتزوجها وهو محال الطمان ثم انجم الجماع لزومه مهران من المثل لانها لماسقطت عنه المهرين ثم وجبا قبل تمامه المهر المسمى بالنكاح وان
طلعتا في الحال لان هذا اكثر من الخوة وفي الخاصة في الجنس الخامس من فصل المهر لو وطئ العدة عن طلاق ثلث وادعى الشبهة يلزمه مهر واحد
ام نكل وطئ مهر قبل ان كانت الطلقات الثلاث جملة فظن انها لم تقع فهو ظن في موضع فيلزمه مهر واحد وان ظن انها تقع لكن ظن في طئها
حلال فذا ظن في غير موضع فيلزمه بكل طئ مهر وفي نوادر مشاهير عن محجده اشترى جارية فوطئها مرارا ثم استحققت فعليه مهر واحد ان استحق
نصفها فعليه نصف المهر وفي آخر عدد وخو اهرزاده الصبي اذا زنى بصبيته فعليه المهر وان اقرب ذلك مهر عايله واذا زنى الصبي ببنته فمكره
عليه المهر وان دعت الى نفسها لا مهر عليه ولو دعت صبيته صبيتا عليه المهر وكذا لو دعت امة صبيتا والمهر من المهر المقر قوله وعليها العدة بيني
اذا فارضا وقد دخل بها بالجمود والخوة لانا لانها تمام مقام الوطئ في النكاح الفاسد وينبغي ان لا يجب عليها الا اذا وطئ في الاصل فيما اذا دخل الرجل
على غير امراته فدخل بها قال عليه مهر لها لانه دخل بها شبهة النكاح لان خبر الواحد حجة في المعاملات فتصير شبهة تسقط الحد ويحب المهر قال وعليها
العدة وثبتت بالنسب ولد ثامنه ولا تتقي في عدتها ما تتقي العدة بنحوه قضى رضي الله عنه ولان الحد لا يلزمه التماسف على فوات فنة النكاح ليس
ذلك في الوطئ شبهة ولا نفقة في فنة العدة لان وجوبها باعتبار الملك الثابت بالنكاح وهو متوقف بينها ولانا النفقة التي كانت واجبة باصل النكاح تبقى
في العدة ولم يكن عليه نفقة مستحقة منها لبقية ولا يرجع بالمهر على الذي ادخلها عليه لانه هو المستوفى للبدل ولو كانت بذات امراته حررت عليه امرته
الى انقضاء عدتها قوله ويثبت ابتداءها من وقت التفريق لاسن آخر الوطيات هو الصحيح احتراز عن قول زفره لانا انما تجب باعتبار شبهة النكاح ورفع
هذه الشبهة بالتفريق وبالاختراق بالتمسك او لا يتحقق الطلاق في النكاح الفاسد فلا يرتفع الا بما قلنا ولا يتحقق التمسك الا بالقول بان
ليقول تاركك او خلت سبيلك وخليتها او تركتها او التزكتا ومضى على كل سنون لم يكن لها ان تترجى باخر قال الشيخ الامام فخر الدين
فاضيخان هذا في المدخول بها ما غير ما يتفرق الا بان بان لا يعود اليها وكل منها فسخ الفاسد بغير حضور الآخر وميسل بعد الدخول ليس له ذلك
الا بحضور الآخر وعلم غير التارك ليس بشرط الصحة التامة على اللاح وانكار النكاح ان كان بحضرته فمؤتمكة والا فلا روى في كعن يوسف
الصغار قول زفره حتى لو ما منت ثلث حيض من آخر الوطيات قبل التفريق انقضت العدة وعندنا ما لم تخصها بعد التفريق او التامة لم تنقص ويجب

وقد سمد السب من وقت الدخول عند ختمه وعليه الفتوى لان النكاح الفاسد ليس بداع الميه والاقامة باعتبار حال
ومر مثلهما يعتبر بلخولهما معا وبنايت اعماهما القول ابن مسعود رضي الله عنهما مثل نساها كوكس فيه ولا شطط وهو
اقارب ادب لان الانسان من جنس قوم ابيه وقبيلة النبي افانقرت بالنظر في قبيلة جنسه ولا يعتبر بايها وخالها اذ المثلون امر
فيلزم الماينا فان كانت الام من قوم ابيها بان كانت بنت من محبته يعتبر بها الما انهما من قوم ابيها ويعتبر في مهر المثل ان
تساوى المراتبان في السن والجمال والمال والعقل والدين والبلد والعصر لان مهر المثل يختلف باختلاف هذه
الاوصاف ولكن يختلف باختلاف الدار والعصر والموافق والنسب ايضا في البكره لانه
يختلف بالبكره والنسب والذوي المهر صرح ضمانه لانه اهل الالتزام وقد اضاف الى ما قبله فيصحه
ان يكون هذا المهر في القضاء ما فيها بينا وبين الله تعالى فاعلمت انها حانت بعد اخر وطى ثلثاين في كل الما التزوج فيما بينها وبين الله تعالى على نكاح
باعتبار من نكاح النكاح في الفتوى لا يجب عدة الوفاة من النكاح الفاسد قوله وتعتبر عدة النسب من وقت الدخول عند ختمه عليه الفتوى لان
النكاح الفاسد ليس مع الى الوطى والاقامة اي اقامة العقد مقام الوطى باعتبار دونهما جواب عن قياسها على الصحيح وذكر في الاصل تزوجت لا تعتبر
اذا نكحها ودخل بها وجازت بولدها شهرا من شهر نكاحها فادعاه المولى في الزوج فزواج الزوج فاعتبره من وقت النكاح ولم يكن خلافا قال شيخ الاسلام
تحويل هذا ان الدخول كان عقيب النكاح بالامه قال في النهاية فاعتبر بالعدة من وقت التفريق فكان الاوطى في النسب من وقت التفريق ايضا لان
وقت النكاح لان العدة للنفق قال شارح الكفر في احوالهم انما اعتبره من وقت النكاح ليعتبر نسبة العقد اقامة للتمكن من الوطى بالشبهة مقام الوطى
حتى لو جازت بولدها شهرا من وقت العقد اقل منها من وقت الوطى ثبت نسبة كافي الصحيح فلا ينافي ذلك اعتبارا من وقت التفريق الا يرى منه لو جازت بولدها
كاش من سبق من وقت النكاح ولم ينفذ ما ذهبى سمعت نسبة لو كان الاعتبار لوقت التفريق لا غير لما ثبت كذا الوفاة ما بعد شهرين لا يمكن الاعتبار لوقت التفريق لا غير ولو دخل بها
ثم جازت بولدها شهرا من وقت النكاح في رواية عن ابي يوسف روى عنه الثابت لا يجب المهر ولا العدة وبوقول زفره وان لم يخرجها الا لا يلزمه المهر والى ما حصل في
من وقت التفريق اذا وقت فرقة وما لم يقع فمن وقت النكاح او الدخول على الخلاف قوله بن مسعود رضي الله عنهما مثل نساها قاله في المفوض
وقد سمد تحريمه وقوله هو اقارب الاب ليس من كلامه بل تفسير نساها من المصنف بناء على ان لها من اضافة النساء اليها باعتبار قرابة الاب لان
من جنس ابيه ولذا صحت خلافه ابن لانه اذا كان ابوه قريبا وعلى هذا كان الاول سقاط الوافى في قوله ولان الانسان من جنس قوم ميه يكون
وجز يكون الاضافة المذكورة تعين كونهن اقارب الاب فظاهر ان الان حمله وجباستقايص الا ان لا يكون الدليل الاول مستلزما للطلب لان
مجرد اضافة النساء اليها لا يلزم كون النساء الاضافة اقارب الاب بل كما يصح ان يقال لهماها واخواتها ساو ما يصح ان يقال لهماها ايضا
واخواتها لهماها فانما يرجح جهة ارباب المقدمه المذكورة قوله ويعتبر في مهر المثل ان تساوي في الحال بيني ومجرب تحقيق القرابة المذكورة لا يثبت
صحة الاعتبار بالمهر متى تساويا سنا وجمالا ولا ولدا وعصرا وعقلا ودينا وبكره واوفا وكما نفاق وعدم ولوفى العلم ايضا فلو كانت
من قوم ابيها لكن اختلف مكانها او زمانها لا يعتبر مهر لان البكره يختلف عادة المهر في غلايه ورضه فلو تزوجت في غير البلده الذي
زوج فيه اقاربها لا يعتبر بمهر من وقيل لا يعتبر بالحال في بنت الحب والشرف بل في اوساط الناس وهذا جيد وقالوا يعتبر بحال
الزوج ايضا اي بان يكون زوج هذه كازواج امثالها من نساها في المال والحب وعدمها فان لم يكن واحدة من قوم الاب بهذه الصفات
فانبيته موصوفة بذلك وفي الخلاصة ينظر في قبيلة اخرى مثلها اى مثل قبيلة ابيها وعن ابي حنيفة لا يعتبر بالاجنبيات ويجب حمله على ما اذا كان لها
اقارب والا اشنع القضاء بمهر المثل في المستفى بشرط ان يكون المخرج بمهر المثل جليسا او رجلا او امرأتين ولا يشترط لغيره الشهادة فان لم يوجد على
ذلك فهو عدوى في القول قول الزوج صحيحه في غير الطحاوي مهر مثل الامة على قدر الرتبة قوله واذا ضمن المولى المهر صح ضمانه بغيره كون النكاح
في الصحيح انما في مرض الموت فلا لانه تبرع لوارثه في مرض موته ويشمل في الصغير زوجة وضمن عنه وولي الصغيره تزوجها وضمن لها وقوله
ثم المرقه بالخير في مطالبها زوجها او وليها هو على التقدير الثاني وقوله ويرجع المولى اذا ادعى على الزوج ان كان باؤه صغيرا ان الزوج
اجنبي او في مكره كولد الكلبه ووالا لا يرجع اذا ادعى عن ابنه الصغيره اذا تزوجها وضمن عنه لا شرف تجل مهور الصغار اللهم الا ان يشهد

الزوج

الزوج

الزوج

أما المدة بالحياء في طلقها زوجها أو وليها اعتباراً بالسائر الكفالات وبرجعه الولي إذا أدى على الزوج أن كان بإسرها
كما هو المسمى في الكفالة وكذلك يصح هذا الضمان وإن كانت الزوجة صغيرة بخلاف ما إذا باع الأب مال الصغير
ضمن الثمن لأن الولي سفاهة ومعتز في النكاح وفي البيع عاقل ومباشر حتى ترجم العهدة عليه وأحقق إليه ويصح إبراءه
عند البينة وصحة عيولك قبضه بعد بلوغه فلو صح الضمان يصير ضماناً لنفسه ولا ولاية قبض المهر للاب بحكم الكفالة
كما اعتباراً أنه عاقل لا يترى أنه لا يملك القبض بعد بلوغها فلا يصير ضماناً لنفسه قال ولا يترى أن تقدم نفسها لغيره
وتعنه أن يخرجها أي يسافر بها ليتعين حقها في البذل كحائض في الزوج في المبدل وصار كالطبيب وليس للزوج أن يمنعها
من السفر والخروج من منزله وزيادة أحكامها حتى يوفى بها المحل أي المجل لأن حق الحس لا يستيفاء المستحق

أنه يدفع ليرج في أصل الضمان قوله ثم المرأة بالخيار في مطالبته يعني إذا بلغت زوجها يعني إذا كان بالثقة وإن لم يكن بالثقة فأنما لها مطالبته بغير
ضمن ولم يضمن كافي شرح الطحاوي والتمتة وذكرنا أنه إذا أدى لا يرجع ما لم يشهد على اشتراط الرجوع في أصل الضمان ولا يخفى أن هذا المقيد
بما إذا لم يكن للصغير مال هذا المذكور في المتقدمة في باب جواب مالك من أنه يضمن الأب مهر المهر الصغير بلا ضمان ونحن نخالفه بخلاف إطلاق
شرح الطحاوي وذكر في المصنف جوابه فقال قلنا النكاح لا ينفك عن لزوم المال ثمانية فكيف عن إيفاء المهر في الحال فلم يكن من ضرورة الأدلة
على تزويجه ضمان المهر عنه فذا هو الموعول عليه وإن ضمن الوصي يبرح مطلقاً فلو لم يرد الأب في صورة الضمان حتى مات فبني بالخيارين فخرنا من
تمتة بين مطالبته زوجها فان خارت كركه فاختار اجزأ بالباقي في الورثة الرجوع في نصيب الصغير وقال زفر ليس لهم الرجوع لأن هذه الكفالة تنفذ
موجبة للضمان على الصغير لو وقع ما يلا من المكفول عنه فلا يبرأ منه ولو أدان وعن أبي يوسف روى قوله فيما ذكره أبو الوفاء في قلنا بل صدرت
بما مر من المكفول عنه ثبوت ولاية الأب عليه فإذا أدان الأب أدان منه معتبراً وقدمه على الكفالة دلالة ذلك من جهة بخلاف ما إذا أدى عنه في حياته
لأن تبرع الأب بالمهر مستأد وقد انقضت الحياة قبل ثبوت هذا التبرع فيرجع عنه ولا يبرأ من ذلك في مرض موته والمجوز كالصبي في جميع ذلك
لأنه مولى عليه سواء كان الجنون أصلياً أو طارياً وانما ضامن وليه إذا كان أباً أو جدياً مع أنه المستحق لقبض صدقائه والمطالبة لأن الولي في النكاح
وإن باشره صغيراً كالوكيل بخلاف ما لو باع مال الصغير لا يرجع ضمان الثمن لأنه مباشر فترجع الحقوق إليه حتى يطالب بالثمن ويخاضم في الرد باليأس ويسلم
المهر ويصح تأجيله وأبرأه من الثمن عند البينة ومحمد يضمن مثله في ما له فلو صح ضمانه كان ضماناً لنفسه مقتضياً مقتضياً فان قيل لا يسلم عدم رجوعها
إلى النكاح لا يرى أن المطالبة بمهرها واجب المفرد بقوله ولاية قبض المهر للاب بحكم الأبوة لا باعتبار أنه عاقل لأنه متاوه لئلا يملك قبضه بعد
بلوغها وأنه منه صريحاً أما إذا لم تنسبه له المطالبة بخلاف البيع فان له القبض بعد بلوغه دون الصبي ثم لا يشترط إحصاء الزوجة لقبض الأب مهرها عندنا
خلافاً لفرز أبي يوسف في قوله لا يشرط في المهر غناها لا يشترط ولم يذكر خلافاً وقد مرنا في قبض مهر البكر البالغة فرد عاقل فنيانا في باب لا وليار ولا كفارة
فارجع إليها وما لم تذكره هناك لو قبض الأب المهر ثم ادعى الرد على الزوج أن كانت بكر لم يصدق للبينة لأن له حق القبض ليس له حق الرد والتمتة
يثبتا صدق لأن حق القبض ليس له فإذا قبض المهر لم يكن له ما نه عنه من الزوج فتقبل رجوعه الرد كما لو ادعى إذا قال ردوت الودعية قوله
والمرأة أن تمنع نفسها من الدخول بها ومن أن يسافر بها حتى لو فيها معي مهرها ليتعين حقها في البذل كما يقين حقها في المبدل يعني ولا يتعين ضمان الأب بالثمن
وبهذا التعليل لا يرجع إلا في الصداق الذين ما العين كما لو تزوجها على عبد بعينه فلا استأنا بالعقد ملكته وتعين حقها فيه حتى ملكت عتقه وقوله أي
المجل منه يتناول المجل عرفاً وشرطاً فان كان قد شرط تعجيل كتمه فلها الانتعاض حتى تستوفيه كله أو بعضه فبعضه فان لم يشترط تعجيل شيء
بل سكتوا عن تعجيله وتأجيله فان كان عرف في تعجيل بعضه وتأجيل باقيه إلى الموت أو الميسرة أو الطلاق فليس لها أن تجلس إلى تسليم ذلك العقد
قال في فتاوى قاضيان فان لم يبينوا قدر المجل منظر إلى المرأة وإلى المهر أنه لم يكون المجل مثل هذه المرأة من مثل المهر فيجب ذلك لا يترتب
بالرجوع والخمس على بغير المتعارف فان الثابت عرفاً كالثابت شرطاً بخلاف ما إذا شرط تعجيل الكل فلا عبرة بالعرف إذا كان الصريح بخلافه مثلاً
هنا في خير نسخة من كتب الفقه فواقع في غاية البيان من الطلاق قوله فان كان يعني المهر بشرط التعجيل أو سكتوا عنه يجب مالا ولها أن تمنع
حتى يعطى المهر ليس بواقع بل المعبر في المسكوت العرف بذا ولأن يسافر بها بكر قبل إيفاءه في الفتاوى على زوج بنته البكر البالغة

فذكر هنا أن بعد الطلاق قبل الدخول القول قوله في نصف المهر وهذا آية الجامع الصغير والأصل في ذلك في الجامع الكبير أنه يحكم منتهى مثله وهو قياس قولها من المنفعة الموجبة بعد الطلاق كغيره المثل قبله فتذكر كونه وجوبه التوفيق أنه وضع للسئلة في الأصل في ألف والألفين والمنفعة لا تبطل هذه البسطة في المادة فلا يفيد تخليها ووضعه في الجامع الكبير في المائة والعشرة ومنتهى مثله عشرة فيبطل تخليها المذكور في الجامع الصغير سلك من قبل المقدار فيحل على ما هو المذكور في الأصل

تجاذبان في الفصول كلها وبحكم المثل قال أبو يوسف القول للزوج سميته في الكل إلا أن يأتي بشئ قليل وفهر المهر وجماعة بان يذكر لا يتعارف بها لها وقوله هو الصحيح اختر عن قول من قال ان يذكر بالأصل مهر شرعي اعني ان يذكر ما دون العشرة لأنه ذكر في اللغز في البيع فيما اذا اختلفا في الثمن بعد الملاك فالقول للشرعي إلا ان يأتي بشئ مستنكر وليس في الثمن تقدير شرعي وقد يقال ذلك لتعين كون الاستنكار بذلك الطريق لعدم تصور المستنكر بطريق آخر ما هنا كما يتصور المستنكر فاته تصور شرعا وبجواب بان المستنكر قد ادخل في المستنكر فافانما يستنكر شرعا يستنكر فاولا عكس فحيث اعتبرناه عفا فقد اعتبرناه شرعا كونه زيادة فصلا للحاصل من قولنا الى ما يستنكر مطلقا لا يكون القول قوله فيه سواء كان عفا او شرعا ولأنه لو كان شرعا لم يتحقق لأنه اذا ادعى خمسة كلمت عشرة ولنا كلامه لأن العشرة في كونه مهر شرعا لا يتجزئ مسميته بعض ما لا يتجزئ شرعا لتسمية كل ما يتصور ان يأتي بالمستنكر وليس هذا بشئ لان عدم تصحيح الخمسة مثلا وجعل القول قوله وتكليفها عشرة فهو لا يتأثر بما يستنكر فقد تصور درج البري تفسيره بولاء البعض بأنه ذكر في الرجوع عن الشهادة لو ادعى انه تزوجها على ما هي تدعى الشاهدين مثلهما ألف واقام البينة ثم رجع الشهود لا يضمنون عند أبي يوسف ره لأنه لو لا الشهادة لكان القول له ولو لم يجعل المائة مستنكرا في حقها يعني مع ان التسمية العشرة مستنكرة فمن قيمتها عشرة امثاله وان اختلفا بعد الطلاق قبل الدخول حكم متته مشاهما على التخصيص المذكور سنة تحكيم مهر المثل على رواية الجامع الكبير ووجب نصف ما يدعيه الرجل بعد يمينه عليه ما في الأصل والجامع الصغير وقال أبو يوسف في القول للزوج إلا ان يأتي على مزايا خلاف بينهم في ان القول قول من يشهد له الظاهر على ما عرف في غير موضع وكما يفيد قول المصنف في التفسير في أبي يوسف إلا ان يأتي بشئ يكذب الظاهر فنفى كون القول له لانتفاء الظاهر معه وانما اختلفوا الاشتباه الظاهر منها أنه مع من فخلا مع من يشهد له المثل لأن الغالب في المسمى في الاكتمه إلا ان يكون أقل منه وهذا الوجه من قول المصنف لأنه الموجب الأصلي لأن كونه يفيد الظهور لمن هو مخرج حقه ليس بذلك الا اعتبار بل بما ذكرنا وقال أبو يوسف مع من يشهد له الأصل ببرة الذمة وانما اعتبر الشاهد منها مهر المثل لأنه القيمة الضرورية للبضع اذ ليس كان مالا وانما يتقوم الظاهر الشرقة فيقتدر بقدر الضرورة وهي فيما اذا لم يتيقن بثبوت مسمى وهنا يتقناه وهو ما لا به الزوج فيكون القول له ويختلف على تقي وعوا وصادرا كالإختلاف في قدر المسمى في الإجارة كالتصاريب الثوب الايصار الى تكثير اجرة المثل لأن تقوم المناق ضروري فلم يضر اليه حيث امكن المصير الى المسمى وكان القول لمن يدعي لائق فكذا هذا وما يقولان تقوم شرعا الظاهر المثل وجوب الرجوع اليه عند التردد في المسمى لا يفيده بل هو الحق من التقوم الذي ثبت بسبب المالة لان ذلك يقبل لا لابطال بخلاف هذا وما التصاريب الثوب اذا اختلفا في الاجرة فليس بفعله موجب في الاجرة بدون التسمية ليعار الى اعتباره وللنكاح موجب فهو شبه باختلاف الصباغ ورب الثوب في المقدار مما ذكره في حكم قيمة الصنعة وما قوله يتقنا التسمية وهي ما قرره الزوج فليس بذلك بل المتيقن احد غير عمن وهو لا يتقن الرجوع اذا افرق بين ذلك وعدم التسمية حيث تغذر التصاريب باجدا عينا فهو له ثم ذكر هنا في الجامع الصغير ان القول للزوج في نصف المهر اذا اطلقا قبل الدخول وكذا في الأصل وفي الجامع الكبير حكم المنفعة وقد قدمناه ووجه التوفيق ظاهر الهداية وحاصله يرجع الى وجوب تحكيم المنفعة الا في موضع يكون ما اعترف به اكثر منها فيه خذنا عترة انه يعطى نصف مهر المثل ووجه ما ذكر ان المنفعة موجبة بعد الطلاق قبل الدخول فحكم مهر المثل وقد يمنع بان المنفعة موجبة فيما اذا لم يكن فيه تسمية وهنا اتفقا على التسمية فقلنا

وتشرح قولها فيما اذا اختلفا في حال قيام النكاح ان الزوج اذا ادعى الالف والمائة الالفين فان كان مهر مثلها الف او اقل فالقول قوله وان كان الفين او اكثر فالقول قولها واياها اقام البينة في الوجهين تقبل وان اقاما البينة في الوجهين الاول تقبل بينهما ما ثبتت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته لا ثم انثبت الخط وان كان مهر مثلها الف وخمس مائة تخالفا واذا اختلفا في الف وخمس مائة هذا تخريج الرازي رحمه الله وقال الكرخي انه يتخالفان في الفصول الثلاثة فخرميجي كقولنا بعد ذلك ولو كان الاختلاف في اصل المسمى يجب فخرميجي للمثل بالاجماع لا بد منه هو الاصل عندها وعندة نقد والقضاء بالمسمى قيصار اليه ولو كان الاختلاف بعد موت احداهما فالجواب فيه كالجواب في موتها لان اعتبار المثل لا يكتفي بهما

ببقار ما اتفقا عليه وهو نصف ما اقرب الزوج ويخلف على نفى وجوب الزائد وعلى هذا فلا يتم ذلك التوفيق بل تحقق الخلاف ولهذا قيل في المسئلة روايتان لكن في جواب قول بيوسف انفايد فعه قوله وتشرح قولها اذا ادعى الفين مهر مثلها الف او اقل فالقول له مع يمينه باس ما تزوجها على الفين فان حلف لزومه اقرب تسمية اى لا يتخير فيها بين ان يعطيها دراهم او قيمتها ذبيبا وان نكل لزومه الفان مسمى لان النكاح لا يترتب الا على الفين فان حلف لزومه اقرب تسمية وان كان مهر مثلها الفين او اكثر فالقول له مع يمينه باس ما تزوجته على الف وان نكلت فلها ما اقرب تسمية لا قرار بما به وان حلفت فلها ما ادعت قدر ما اقرب تسمية لا اتفاقا عليه الزائد بحكم مهر المثل يتخير فيه الزوج بين الدراهم والذهب لان يمينها لرفع الخط الذي يدعيه هو ثم وجوب الزائد بحكم مهر المثل واياها اقام البينة قبلت في الوجهين فيما يدعيه بتوسيته فان اقامتا بينته الاولى في الوجه الاول لا ثباتا الزيادة وبينة في الثاني لا ثباتا الخط وان نكلت فلهما ما اقرب تسمية لا اتفاقا عليه الزائد بحكم مهر المثل وانما اثبتت بنية قيمتها دراهم وذلك وصف في الثابت وبينة مثبته بخلاف الظاهر هو الخط فهو المثبته للزيادة بطريق الاصل فكانت اكثر ثباتا من المثبته لوصف وان كان مهر مثلها بين الدعويين الف وخمس مائة فان لم يكن لها بنية نكاحا فالاياها نكل لزومه دعوى الاخرى ما وقع في النهاية من ان الزوج اذا نكل يلزمه الف وخمس مائة كانه غلط من الناس وان حلف بحجب المثل قدر اقرب تسمية والزائد يتخير فيه فان اقام احداهما البينة مثبتا يدعيه مسمى وان اقامتها تها في الصحيح لا استواءهما في الاثبات والدعوى ثم يجب مهر المثل يتخير فيه كله لان بنية كل منهما تنقضي تسمية الآخر فلا العقد عن التسمية فيجب مهر المثل بخلاف التحالف لان وجوب قدر ما يقرب الزوج بحكم الاتفاق مذكور قاضيان انه كفصل التحالف هذا كونه خريج الرازي وقد ذكرنا ان على تخريج الكرخي يتخالفان في الفصول كلها ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك والاحسن ان يقال يتخالفان ثم يعطى مهر المثل واختاره صاحب المبسوط وغيره من المتأخرين ان ظهور مهر المثل عند عدم التسمية وباتفاق ينتهي بين كل دعوى صاحبه بقى العقد بالتسمية فيجب مهر المثل وقال قاضيان ما قاله الرازي ولى لانما الاحتجاج الى مهر المثل للايجاب بل ليمين من يشهد له الظاهر فيكون القول له مع يمينه فلا حاجة الى التحالف ويقرب في التحالف لا ثباتا الزيادة ولو بدا بها كان جازا وقال القدرى في شرح كتاب الاستحلاف يدر بين الزوج لانه كالمشتري والمهر كالثمن في المتبايعين يدر بين المشتري الذي يهب الابيضابي قوله لو كان الاختلاف في اصل المسمى في حال الحيوة بان ادعاه احداهما وفاء الآخر يجب مهر المثل بالاجماع ولو كان بعد الطلاق قبل الدخول يجب المسته بالاتفاق لانه هو الاصل عندها اى عند بيوسف رحمه الله وعند القضاة بالمسمى لان القول لكسر التسمية مع يمينه فيصير الى مهر المثل واستشكل كون مهر المثل هو الاصل عند محمد بن موهب ابى يوسف في ان المسمى هو الاصل على ما صرح به في مسئلة ما اذا تزوجا على هذا العبد وعلى هذا العبد واحد ما ذكر من ايجابه مع ابى حنيفة مهر المثل لا يستلزم كونه بناء عليه فذا شرنا الى انه يعرف من مهره الظاهر بناء على ان العادة كون المسمى لا ينقص عن مهر المثل الا اذا كانا منعنا في تلك المسئلة ثبت اختلافهم في ان الاصل هو مهر المثل بل الاتفاق عليه لا ينفى بذلك خلاف فتراشك على هذا كون الاصل مهر المثل عند محمد بن موهب ابى حنيفة بل الاولى ان يعزل لكل المسئلة اتفاقية قوله ولو كان الاختلاف بعد موت احداهما فالجواب فيه كالجواب في حياتها اى حال قيام النكاح في الاصل والمقدار

لو كان الاختلاف بعد موتها في المقدار فالقول قول رتبة الزوج عند ايجافته ولا يستثنى القليل وعند أبي يوسف في القول قول الوارثة
لان ما يواشى قليل وعند محمد الجواب فيه كالجواب في حاله الحيوة وان كان في اصل المسمى عند ايجافته في القول قول من ايكمل في الحال اصل
في حكمه لمثل عند محمد بن علي ما بينه من بعد النشاء لله واذامات الزوجان قد سمي لها محرر فلورثهما ان يأخذوا ذلك من ميراثه
وان لم يرثوا محررا فلهما ميراثهما عند ايجافته في قوله لورثهما المحرر في الجاهل معناه للمسمى في الوجه الاول وهو المثل في الثاني اما القول
فان المسمى في ذمته وقد ناك بالموت فيقتضى من تركته الا اذا علم انهما ماتا او لا فيسقط نصيبه من ذلك واما الثاني
فوجه قوله ان ميراث المثل صار دينافي ذمته للمسمى فلا يسقط بالموت كما اذا مات احداهما او لا فيجوز ان يكون ميراثا
يبدل على القراض اقرارها بغيره من يقدر القاضيه ميراث المثل ومن بحث في امراته بشيئا
ومن كان القول لو كان حيا يكون لورثته وفي الاصل يجب ميراثه بعد الدخول وقبل بدو الطلاق المستثنى لان اعتبار ميراث المثل لا يسقط بموت
احدهما ولا يجب في الغرض ميراث المثل بعد موت احدهما بالاتفاق قوله ولو كان الاختلاف بعد موتها في المقدار فالقول لورثة الزوج عند ايجافته
كما في يوسف في حال الحيوة الا ان با صنفه لم يستثن القليل وفي السقوط اعتبار ميراث المثل بعد موتها عند أبي حنيفة وعند محمد الجواب بعد موتها
كالجواب في حال الحيوة وان كان في اصل المسمى عند ايجافته في القول لمن اكره ولا يقتضي بشي وعند ما يقتضي ميراث المثل به قال مالك والشافعي
واحمد وعليه الفتوى لكن الشافعي يقول بعدم التحالف عندنا وعند مالك احمد لا يجب التحالف قوله على ما بينه يعني في المسئلة التي تليها من غير
فصل هي ما اذا مات الزوجان وقد سمي لها ميراثا ثبت ذلك بالبينة او بتصادق الورثة فلو رثتاهما ياخذوا ذلك من ميراث الزوج هذا اذا علم
ان الزوج مات او لا وعلم انهما ماتا معا او لم تعلم الاولية لان المهر كان معلوم الثبوت فلما لم يتبين بسقوط شئ منه يموت المرأة
او لا لا يسقط واما اذا علم انهما ماتا او لا فيسقط منه نصيب الزوج لانه ورث دنيا على نفسه فعلم بهذا ان المستثنى منه المحذوف
في قوله الا اذا علم انهما ماتا في الصور الثلاث التي ذكرنا ما كذا في النهاية والصواب ان المستثنى منه جميع الصور لان التقدير
لورثته ان ياخذوا ذلك في جميع الصور الا في صورة العلم بموتها قبله لان المستثنى منه هو العام ولو كان الصور الثلاث مستثنى منها كان
اخذ الورثة المأجور في بعض الاشياء كما قوله فان لم يسم لها شيئا فلا شيء لورثتها عند أبي حنيفة وقالا لهم ميراث المثل استدلال ابو حنيفة في الكتاب
فقال ايت لو ادعى ورثته على مورثة عمرهم كلهم ثبت على كنت اقضي فيه بشي وهذا الشارة الى انه انما لا يقتضي به عند تقدم العهد لان ميراث المثل
يختلف باختلاف الاوقات فاذا تقدم العهد يتغير على القاضى الوقوف على مقدارها وايضا يودي الى تكرار القنار به لان النكاح الفاعل قد
يكون مشورا ويومر ما ثبت بالسام فيدعى ورثته ورثة الورثة على ورثة الورثة فاقضي به ثم تكرر العصر فادعى الورثة الذين بعدوا بعد ذلك زمان ايضا
يقضي به ايضا ثم ندم فيقضي الى ما قلنا اما اذا لم يتقدم فيقضي لميراث المثل وطريق آخر ان ميراث المثل قيمة البضع فيشبه المسمى ويجب بغيره فيشبه
النفقة فلشبه الاول لا يسقط اصلا ولشبه الثاني يسقط بموتها وبموت احد هما فنحن لا يسقط بموتها اعمالا لشبه النفقة ولا يسقط بموت احد هما
اعمالا لشبه المسمى فغيره على الشبهين خطما وهذا يقتضي ان لا يقتضي به وان كان العهد قريبا وبقبله اوجه وقال مشايخنا هذا كله اذا
لم يتسلم نفسه فان سلت ثم وقع الاختلاف في حال الحيوة او بعد الموت فانه لا يحكم بميراث المثل بل يقال للعالم ان تقرر بما قبلت والا فليكن
بالعارف في المعجل ثم يعجل في الباقي كما ذكرنا قوله فالقول قوله اي مع يمينه قوله من يثبت الى امراته شيئا ثم قال من شكك قالت به في القول
لانه الحكم فكان اعرف بجملة التملك لا فيما يكون متى لا كل لان الظاهر يتخلف عنه فيه والقول انما هو قول من يشبهه الظاهر والظاهر في
شبهه المتعارف ان يشبه بديته والمرد منه نحو اللعالم المطبوع والشوي والفواكه التي لا تبقى والحلوار والخبز والدرجل المطبوع فاما الحنيفة
والشافعي والنسب والسنن والجوز واللوز والديق والسكر والشايط الحية فالقول فيه قوله واذا طلق المرسل قائم ان كان من غير جنسهما
ولم يرثا بيمينه بالسداد ياخذة وان كان ما كذا لا ترجع بالمرسل بما بقي ان كان يبقى بعد قيمته شيئا ولو ثبت هو يثبت ابو الابطال ايضا ثم قال ومن
فلا بد ان يرجع في يمينه ان كان نفسه كان فاما وان كان بالكال يرجع وان كان من مال لم يثبت باذنها فليس لنا الرجوع لانه يمينه مناهي لا ترجع فيها
وبيت لزوجها في مائة اى بل سكر قد ثبت اليها ما يادعوضت المرأة ثم رقت اليه ثم فارقه وقال يشاء اليك طرية واراوان ليمتدده واراوان

فقال هو حديثه فقال الرجح هو من المعرف فالقول قوله لانه هو المالك فكان يعرف في التملك كيف وان الظاهر انه يتبع في اسقاط الواجب

المعوض فالقول قوله في الحكم لانه انكر التملك في الاستدراك وتروى ما عوته به والذمي يجب اعتبار في ديارنا ان جميع ما ذكر من الحنفية والنور والفق
والسكوت والاشارة اليه وباقيها يكون القول فيها قول المأثور لان المتعارف في ذلك كله رسالة هدية فالظاهر مع المأثرة لاسمه ولا يكون القول في النواحي
والجارية وفيما اذا ثبت للاب بعد بث الزوج تنويضا ثبت له حق الرجوع على الوجه الذي ذكرنا في فتاوى بل سرفند وكذا البنت فيما اذا وثقت
في بئته تنويضا اذا كان بشنا عقيب بث الزوج فان تقدم عليه فالظاهر انه يديه لا يوجب الرجوع فيه للزوج الا ان كان قائما وامد سجان
اعلم قوله في دليل يجب ان يكون الحنف والملاءة لا يجب عليه فلا يجب عليه تمكينها من الخروج بل يجب منعها الا فيما سكر وفيما بعد النكاح لانه
ويجب عليه الخف والملاءة لانهما تم كون الظاهر كيد به في نحو الدرر او الحمار انما ينفي احسانه من المهر لانه حق آخره كالكسوة فموضع جهزته
وزوجها ثم ادعى انما دفعه لها عارية وقالت تملكها او قال الزوج ذلك بعد موته بالبر من وقال الاب عارية قبل القول للزوج ولما لان الظاهر
شاهد به اذا العادة دفع ذلك اليها بئته واختاره السلف في اختيار الامام السرخسي انه كونه القول للاب لان ذلك يستفاد من جهة والمخار للفتوى
القول الاول ان كان العرف ظاهر بذلك كما في ديارهم كما ذكره في الواقعات وفتاوى الخاص في غير ما وان كان العرف مشتركاً فالقول للاب قبل
ان كان لرجل من مثله خير البينات تملكها فالقول للزوج والا فله ولو ايرت الزوج من المهر او وهبته ثم ماتت فقالت البورثة فهو في مرض موته
واكثر الزوج فالقول له وقيل ينبغي ان يكون القول للبورثة لان الزوج يدعي سقوط ما كان ثابتاً وهم يكرهون وجبه الظاهر ان البورثة لم يكن لهم حق
والما كان لها وهم يدعون انفسهم والزوج يكره فالقول له وفي البدل في كتاب النفقات اعطانا ما لا او قال من المهر وقالت من النفقة فالقول
للزوج الا ان يقيم في البينة لان التملك منه وفي الخلاصة اتفق على معتدة الغير على طمع ان يتزوجها اذا انفقت عتاتها فلما انفقت ابنت
ان شرط في الاتفاق التزوج يعني كان يقول اتفق بشرط ان تتزوجيني ويرجع زوجه نفسها او لا لانه يشق واليهج انه لا يرجع لو زوجت
نفسها وان لم يشترط لكن اتفق على هذا الطبع اختلفوا في الاصح انه لا يرجع اذا زوجت قاله الصدر الشهيد قال الشيخ الامام الاصح انه
يرجع عليها زوجت نفسها منه او لا لانه يشق واختاره في المحيط وهذا اذا وقع الدرامم اليها لتتفق على نفسها اما اذا اكل منها فلا يرجع بشئ انتهى
ولم يذكر اذا ابنت تزوجت في فصل عدم الاشرط صريحاً الا ما قد يتوهم من اقتضائه على قول الشهيد ومن بعده لم يرجع اذا لم تزوج به وعلى
في فتاوى الخاص فيما اذا اتفق بلا شرط بل للعلم عرفاً انه ينفق للزوج ثم لم تزوج به خلافاً منهم من قال يرجع لان المعروف كالشرط ومنه
من قال لا قال بهو النكاح لانه انما اتفق على قصده لا بشرط وفيما ادعت على زوجها بعد وفاته ان لها عليه القام من مهر ما تصدق في الدعوى الى مهرها
في قول حقيقه لان عنده يحكم بالمثل فمن شهد له كان القول له مع يمينه وفي النوازل تحذرت ابوهريرة ما ثبتت الزوج اليها بالقرعة فزوجها واعطتها ما ايام
الامام فطلب قيمتها فان اتفقا انه بعث اليها وامر ان تنسج وتطعم ولم يذكر قيمته ليس له ان يرجع عليها لانها فعلت باذنه من غير شرط القيمة
وان اتفقا على ذكره الرجوع بالقيمة فلا يرجع وان اختلفا في ذكر القيمة فالقول للزوجة مع يمينها لان حاصل الاختلاف راجع الى شرط الضمان
وبى منكره ثم غلبت مسائل الاولى مسئلة ثورف وكرنا في باب المهر مع ان الجواب المذكور فيما يتعلق بالميراث فاجبنا الاتباع بذكر المهر
ربادة فيما تزوج ثنتين في عقدتين وثلثاني عقدتين قبل ان يدخل بواحدة منهما وقبل ان يبين تقدم التقدير كما من غير ذلك الزوجان
ومهر الزوج عندهم الولد وولد الابن والثلث مع الولد وولد الابن مبنين على ما به وعشرين سبعة للتي تزوجها واحدة ما اتفقا

في عقدتين او ثلث

قال الكافي الطيغام الذي في كل فان القول قولها والمراد منه ما يكون محباً للكل لا أنه يتعارف هدية فاما في الخطبة والشعير والفلول قوله لما بيننا

والباقي نصفه للثنتين ونصفه للثالث سداً إلى مائة روق لا ثمانية اسهم من الباقي للثنتين وتسعة للثالث على تحريمهما وانما قلنا المسئلة
من اربعة وعشرين لان نكاح الواحدة صحيح على كل حال لانه ان تقدم فظاهر وكذا ان توسط لانهما يكون ثالثة ان وقع بعد الثنتين واربعة
بعد الثالث وكذا اذا تأخر لبلان نكاح احد الفريقين فيقع بي ثالثة واربعة ونكاح كل من الفريقين صحيح في حال باطل في حال ثم نقول ان صح
نكاح الواحدة مع الثنتين فلما ثلث الميراث وان صح مع الثلث فلما ربه فيحتاج الى حساب لثالث وربع وثلثه اثني عشر ونقول مخرج
الثلث من ثلثه والربع من اربعة وبينها مائة فضرنا احداهما في الآخر فصار اثني عشر فيكون للثلث في حال اربعة والربع في حال ثمانية
فثلاثة ثمانية بيقين والربع يجب في حال دون حال فيتصرف للثك فيه فيكسر فيضع اربعة وعشرين او يضرب مخرج النصف وهو
اثني عشر فصار اربعة وعشرين ثم نقول التي تزوجها ومدابعة من اربعة وعشرين لان لها الثلث في حال ثمانية والربع في حال ستة
فستة ثمانية بيقين ووقع الشك في سهمين لانها يقطن في حال وثبتان في حال فيثبت احداهما ويضم الى ستة صار لها ستة وما بقي تسعة للثالث
لكل واحدة ثلاثة وثمانية للثنتين لكل واحدة اربعة عندها على اختلاف تحريمها اما ابو يوسف ره فيعبر المنازعة فيقول للمنازعة للثنتين في السهم
السابع عشر لانها لا يدعيان الا ثلثي الميراث ستة عشر فالسهم السابع عشر يسلم للثالث لانه يدعيان ذلك لانه يدعيان ثلثه اربع الميراث
ثمانية عشر بقي ستة استوت منازعة الفريقين فيها فتكون بينهما نصفان فحصل للثالث تسعة منها والثلثين ثمانية واما محمد فيعتبر الاحوال
فيقول ان صح نكاح الثنتين فلما ثلث الميراث ستة عشر وهو مال التقدم اسس تقدم الثنتين على الثالث فتكون الواحدة معها فيكون لها ثلثاه
فان لم يصح فلا شيء لها فلما نصف ذلك وهو ثمانية والثالث ان صح نكاح من فلان ثلثه اربع الميراث ثمانية عشر لان الواحدة ترث من فان لم يصح فلا شيء
لن فلان نصف ذلك وهو تسعة فاتفق الجواب واختلاف المخرج والاضابط عن الخط قولنا الماربع الحار والعين مع العين اى محمد الاحوال
ويقبول المنازعة وعندنا يجزئ نصف ما بقي للثنتين ونصف الآخر للثالث لان الفريقين في علة الاستحقاق سواء لان كل فريق يستحق في حال
وهو اذا كان سابقاً على الفريق الآخر ودون حال التأخير فصار كما لو لم يكن ممن واحدة ولو لم يكن ممن واحدة كان جميع ميراث النساء بين الفريقين
نصفين كذا هنا فلتنصف ووقع الكسر فضعفنا المجموع صار ثمانية واربعين او تضرب مخرج النصف وهو اثني عشر في اربعة وعشرين فيصير ثمانية
واربعين للواحدة من ذلك اربعة عشر ولكل واحدة من الطائفتين سبعة عشر فطلب بين السهام والروس الاستقامة والموافقة والمباينة فيقيم
اربعة عشر على الواحدة ولا يستقيم سبعة عشر على الثنتين ولا على الثلث ولا موافقة بين ذلك ايضا فحصل معنا اثني عشر وثلثة فطلب بين الروس
والروس الاحوال الاربعة التداخل والتماثل والتوافق والتباين فوجدنا ما يباينة ففضل ثلثه في اثني عشر او على العكس فحصل ستة ففضل سبعة
في ثمانية واربعين فيصير اثني عشر وثمانين ومنازعة وطريقة معرفة ما لكل ان تضرب ما كان له من هذه الستة وكان للواحدة اربعة عشر
ففضل بها في ستة فحصل لها اربعة وثمانون وكان لكل فريق سبعة عشر ضرنا ما في الستة يحصل لكل فريق مائة وسمان لكل من الثنتين احد
وخمسون ولكل من الثلث اربعة وثلثون فان قيل يا ذكر ابو حنيفة فيشكل لانه يعطى للثنتين بالايدي عاذاً اجيب بانها انما لا تدعيانه اذا استحققت
الواحدة ذلك السهم فاما بدون استحقاقهما فلا وقد خرج ذلك السهم من استحقاق الواحدة فكان دعويهما ودعوى الثلث في استحقاق ما فرغ
استحقاق الواحدة سواء وبهذا الاختلاف في الارث اما لمهوز الزوج ان كان حياً او مراً بالبيان جبر القول قوله في الثلث والثنتين ايهما

وقيل ما يجب عليه من الخمار والدسم وغيره ليس به ان يحسبه من المهر لان الظاهر يكذب والله اعلم

الاول لان نكاح احد الفريقين صحيح في نفس الامر والزوج هو باشر العقود وان قال لا ادري الاول حجب عنهن الا الواحدة لانه قبالا اشتباه
فيما لا يساغ فيه للتحريم وان مات احد الفريقين والزوج حي فقلل من الاول رثن واعطى مهورهن وخرق بزيه وبين الاخر وان كان خل
بين كلهن ثم قال في صحته او عند موته لا احد الفريقين ذلك فهو الاول ويفرق بزيه وبين الاخر ولكل واحد اقل من مهر مثلها والمسه كما هو الرسم
في الدخول في النكاح الفاسد فالدخول بين الايثر في البيان اذا لم يتم السابقة في الوطى واما المهر قبل الدخول فله الواحدة مسمى لما يكمل له لان نكاحها
صحيحين وللثلاث مهر ونصف للثنتين مهر واحد بالاتفاق فها مائة على اصلهما في اعتبار المنازعة والحال ابو حنيفة فزق بين المهر والميراث فاجتبه الميراث
في المهر دون الميراث فقال بفضل من الواحدة هناك بين الفريقين نصفان لا يتفاوتان فيه لانهما قد استويا في الاستحقاق فيكون بينهما فاما هنا فالثلاث
لا يدعيان النصف الزائد على المهرين والثلاث يدعيه فلم يكن وفي المهرين استوت منازعتهما فيكون بينهما او تقول اكثر ما هن ثلثة مهور بان يكون لثلاث
نكاح الثلث واقل ما هن مهران بان يكون نكاح الشنتين سابقا فوقع الشك في مهر واحد فينصف وكان لهن مهران ونصف ثم لانهما رعت
للثنتين في الزيادة على مهران فيسلم ذلك مع الثلث وهو نصف مهر بيتي مهران استوت منازعة الفريقين فيه فكان بينهما فحصل مهر ونصف
والثنتين مهر واحد ومحمد يقول ان صح نكاح الثلث فلمن ثلثة مهور وان لم يصح فلا شئ لهن فلمن نصف لك وهو مهر ونصف اما الثلثان فلما
مهران ان صح والا فلا شئ لهما فلما نصف ذلك مهر واحد واما حكم العدة فعلى كل واحدة منهن عدة الوفاة على الواحدة ظاهرا وعلى الفريقين
كذلك لان الشرع حكم بصحة نكاحهن حيث اوجب لهن مهر او ميراثا والعدة مما يجتاط فيها فان كان الزوج دخل بهن جلا يعرف الاول من الاخر
فعلى غير الواحدة عدة الوفاة والحيض جميعا اعني اربعة اشهر وعشر يستكمل فيها ثلث حيض المنسكة الثانية تخرج امرأة وابنتها في ثلث
اعتقود ولا يدري الاولي منهن ومات قبل الوطى والبيان فلمن مهر واحد لان الصحيح نكاح احدين ليس غير لانه ان تزوج الام والام لم يصح نكاح
بينها وابنتها فكذلك ولهن كمال ميراث النساء بزيادة بالاتفاق ثم اختلفوا في كيفية القسمة فقال ابو حنيفة للام النصف من كل من المهر
والميراث وقال ابو يوسف ومحمد يقسم بينهما اثلاثا ولو كان تزوج الام في عدة والبنتين في عدة والبنتين في عدة كان الكل للام بالاتفاق المتيقن
بطلان نكاحهما تقدم اواخر عن الام للرجوع بين الاختين في عقد ولو كان تزوج امرأة وامها وابنتها وامها واختها ما كان المهر للمراة
بين اثلاثا اتفاقا وقيل على الخلاف وايصح الاول والاصل ان المساواة في سبب الاستحقاق توجب المساواة في الاستحقاق ونكاح كل
واحدة يصح في حال ولا يصح في حالين فاستوي في حق الاستحقاق وهو يسا حدهما على هذا الاصل ككتبه
يقول الام لا يراهما الا احدي البنيتين لا يتقنا بطلان النكاح احدي البنيتين والابنتان في النصف استويا لانه ليت احديهما بتعيين جنة البطلان
اولى من الاخرى لمسئلة الثالثة لو قال لا جنبية كلما تزوجتك فانت طالق فتروجها في يوم ثلث مرات ودخل بها في كل مرة فماتت وعليه
مهران ونصف مهر ووقع عليه تطليقتان على قول ابى حنيفة وابى يوسف لانهما تزوجا او لا وقع تطليقة ووجب نصف مهر فلما دخل بها جنة
مهر كامل لانه وطى عن شبهة في الحبل اذا الطلاق غير واقع عند الشافعي ره بناء على ان هذا التعليق حذره ولا يصح وجبت العدة فاذا تزوجها
ثانيا وقت اخرى وهو طلاق بعد الدخول معنى فان من تزوج مستدة البائن فطلقتها قبل الدخول فعدا بحنيفة وابى يوسف فيكون هذا الطلاق
بعد الدخول معنى فيجب مهر كامل وعدة مستأنفة خلافا لمحمد في ايجاب نصف المهر وبقية عدتها التي كانت فيها فصلا على قولهما الواجب مهرين ونصف فادخل بها

ومنه اذا كانا بايعاها او اسلما قبل القبض وكانا بغير عيانتها في بيعها في الخنزير وفي الخنزير محرر للثقل وهذا عند ابي حنيفة ربه وقال ابو يوسف ربه لها
منه المثل في الخنزير في بيعها القيمة في الخنزير فوجب قولي ان القبض مؤكده الملك في المقبوض فيكون له شبهة بالعقد فيمتنع بسبب الاسلام كالقيد
وصار كما كانا بايعاها واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو يوسف ربه يقول لو كانا مسلمين وقت العقد يجب المثل فكذا هما وعنده
يقول صحة التسمية لكون المسمى ما احدهم هو الا انه امتنع التسليم للاسلام فوجب القيمة كما اذا هلك العبد المسمى قبل القبض ولا يبيح بده
ان الملك والصدق للعبد يتنفس العقد ولهذا الملك التصرف فيه وبالقبض يتنقل من ضمان الزوج لضمائنا وذلك لا يمتنع بالاسلام كاسترداد
الخمر المفصود وفي غير المعين القبض موجب ملك العين فيمتنع بالاسلام

يسنده في كتاب الاموال عن ابي الميخائيل الهذلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اهل تجران فكتب لهما كتابا بامر ساقية وفيه ولا تأكلوا الزبيب فمن اكل
منهم الروي فامتنع منه بريته وفي حنيفة ابراهيم بن غنيم بن دة الى الشعبي كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى تجران وسمي لصاحبه ان من باع مسك
بالربى فلا ذمة له وهو مرسى وهو حجة عندنا واذا امتنعنا من التعرض لهم فاما يذنبون قبل الاسلام الا المسمى في بيعه الاسلام والمرافعة عامل
بني النكاح والمهر ليس شرطه البقاء والذي يقتضيه النظر ان الاستلال على ان الكفار مخاضبون بالمعاملات ان تم ثم المطلوب لفرقنا لان الامر
بترك التعرض لهم لذمتهم لا يقتضي سوى ان لا تعرض لهم لم يردوا بكمنا ويسلموا وذلك لا يمنع من قيام لزوم المهر شرعا في ذمتهم وحالة
الاسلام وان كانت حالة البقاء والمهر ليس شرطه البقاء ولا حكم المبيع القضاء بالتقرير في الذمة اول الوجوه ولما ارتفع منع الشرع من التعرض لهم
قوله وقد قيل ان في البينة والسكوت عن المهر روايتان بخلاف نفيه صرحا ففي ظاهر الرواية لما مهر المثل وذكر الكرخي انه لا فرق بين قياس قول
ابي حنيفة وبين السكوت والنفي وتوجه على ما في المبسوط ان تملك البضع في حقه كملك المال في حق المسلمين فلا يجب العوض فيه الا بالشرط وجه الظاهر
ان النكاح معاوضة فاما لم ينص على معنى العوض يكون مستحقا لها والبينة كالسكوت لانها ليست الا عندهم فذكر النكاح والمهر المسمى ان الكحل على الخلاف
وهو خلاف الظاهر قوله فان تزويج ذمته على امر او خنزير بايعاها ثم اسلم او اسلم احداهما قبل قبض الصداق المذكور فليس لها الا الخمر والخنزير
وان كانا بغير عيانتها او اسلما قبلها فلما في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل وهذه التفصيل مذموب ابي حنيفة ربه وقال ابو يوسف ربه لما مهر المثل في
الوجين وهو قول الائمة الثلاثة وقال محمد لهما القيمة في الوجين وهو قول ابي يوسف ربه الاول ولما اشتركا قولهما في عدم ايجاب عين الخمر والخنزير
اذا كانا بايعاها جميع بينهما في وليه فقال وجه قولهما ان القبض مؤكده الملك في المقبوض لمعين ولهذا لو ملك قبل القبض او قبض فاحشا فملك
من مال الزوج حتى يلزمه مثله ان كان مثليا ولا قيمته وبعد القبض يملك من مال المرأة وتنصف قبل القبض لطلاق قبل الدخول
وبعد القبض اذا طلقا قبل الدخول لا تنصف الا بقضاء او تراخي على ما سلفناه في باب المهر في عتق الجارية المهر وكذا الزوائد تنصف
قبل القبض لا بعد على ما قد مرنا فيكون له شبهة بالعقد لثبوت اثر كل منهما في الملك فيمتنع القبض بالاسلام كما يمتنع العقد كما يمتنع ابتداء
التاميك بالعقد الحاقا شبهة العقد بحقيقته في المحرمات وليس يريد كما يمتنع العقد بالاسلام فان العقد عاينها لا يمتنع بل يصح ان يمتنع
العوض واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فامتنع فافترقا فقال ابو يوسف ربه لو كانا مسلمين وقت العقد فقد على الخمر والخنزير
يجب مهر المثل وكذا اذا كانا مسلمين وقت القبض ومحمد يقول صحة القيمة لكون المسمى ما احدهم ثم امتنع التسليم بالاسلام فوجب القيمة كما
لو ملك العبد المسمى قبل القبض تجب القيمة لا امتناع اعطاء مثل الخمر قوله ولا يبي حنيفة ربه ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد ولهذا
يملك التصرف فيه قبل القبض ببدل وبغير بدل فقبضه ليس موجبا لملكه ولا لملك التصرف فيه فليس مؤكدا بل فلا يجوز الضمان من الزوج
الى المرأة في الهلاك وذلك اسي انتقال الضمان لا يمتنع بالاسلام لان موجبه صورة اليد وصورتها لا يمتنع بالاسلام كالمسلم اذا خمر عصمه
والذمي اذا غضب منه الخمر والخنزير ثم اسلم له ان يسترد من الغاصب فكذا فيما نحن فيه فيقبض الخمر ثم يملكه او يزيقه والخنزير فيسيبه فان كان
مرادكم من كون القبض مؤكدا ان غيرنا امتنع كونه مؤكدا وان كان المراد ان اسلمنا كونه مؤكدا او متنا معا فاة الاسلام اياه وفي الاسلام
ولان سلما ان القبض مؤكده الملك فلا نسلم ان الاسلام يمنع نكاح الملك بدليل ان من باع عبدا فخر وقبض الخمر فان الملك فيه واه يجوز ان يملك

بأن لا يملك التصرف انما يستفاد بالقبض واذا اقتصر القبض في غير المعين لا يجب القيمة في الحيز بل لا يملك من ذوات القيمة فيكون لها قيمته كخادمه ولا كذلك انما يملكها من ذوات الامثال الا ترى انه لو جاء بالقيمة قبل الاسلام لم يجز على القول في الحيز دون الحيز ولو ضلها قبل الدخول بما فتمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفها

باب نكاح الرقيق

لا يجوز نكاح العبد والامة الا باذن مولاهما او مال مالكهما يجوز للعبد لانه بمالك الطلاق فيملك النكاح ولنا قوله عليه السلام ايا عبدة تزوج بغير اذن مولاهم فهو عاهر وكان في تنجيسه نكاحا تبييها اذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون اذن مولاهما

السيد عنده قبل التسليم اليه وبالتسليم اليه يتقرر الملك وبهذا التسليم لا يمنع بالاسلام وان كان فيه تكيد الملك في الحيز ولو اشتتره خمر لم يقبضوا بها يجب ثم اسلم سقط خيار الرد وان كان في سقطة تكيد ملك الميراث لان الاسلام لا يمنع تكيد الملك قوله بخلاف المشتري متصل بقوله يتيم بقض العقد ولما يملك التصرف فيه بالبيع وغيره بخلاف المشتري لا يتيم بنفس العقد ولا يملك التصرف فيه بالقبض فيه هو المفيد لملك التصرف والاسلام مانع منه فلهذا البيع الذي الميراث الميراث او اشتراها ثم اسلم ينسخ البيع الاستمتاع افادة ملك فيها مع الاسلام وتخص التصرف في المهر قبل القبض بالاجماع ونحن بعض الفضلاء ان قوله في النهاية ولان ضمان البيع في يد البائع ضمان ملك حتى لو ملك يملك على ملكه فقيض المشتري ناقلا لضمان الملك ضمان المهر في يد الزوج ليس بان ملك حتى لو ملك يملك على ملكها في قول الهامية وبالقبض يتقل من ضمان الزوج الى ضمانها وهو غلط وانما معناه ان المهر في يد البائع يعود الى ملكه فاذا ملك على ملكه للضمان لا يثبت الثمن في معنى قوله يملك البيع في يد البائع بالثمن واما ملك المهر في يد الزوج فليس بملك ملكه بل ملكا في يده فيضمنه بالقيمة كملك المعصوب وبهذا اصرح في النهاية به بعد قوله يملك على ملكها بان قال ولما اوجب لها القيمة قوله ولو طلقها قبل الدخول اهان في المعين لها نصفه عندا بجميعه زوجه وفي غير المعين في الحيز لها نصف القيمة وفي الحيز المنة وعند محمد لها نصف القيمة بكل حال لانه اوجب القيمة فتنصف وعند ابن يوسف زوجه وهو الموجب لمهر المثل لها المنة لان مهر المثل لا ينفصل

باب نكاح الرقيق السيد ويقال للعبد لما فرغ من نكاح الاحرار المسلمين شرع في بيان نكاح الارقار والاسلام فيهم قالب فلذا قدم باب نكاح المسلمين ثم اولاه نكاح الارقار ثم اولاده نكاح اهل الشرك واما ما تقدم من فصل النضراني فاما هو في المهر من نواحي امور المسلمين والمهر من نواحي النكاح فاروقه بتمته له قوله لا يجوز نكاح العبد الا باذن سيده اى لا ينفذ فانه يتقدم موقوفا عندنا وعند مالك وبرويته عن احمد بن حنبل الى مالك في الكتاب ليس بذهب وحاصل تقدير وجه المذكور ملازمة بين المالكين شرعا فقد تبين بان من ملكه في شئ ملك وضعه ويمس بملك رفع الضر عن النفس ولا يملك اثباته شرعا على نفسه وكذلك التيطيب ولم يملك اكل السم وادخال المودى على البدن والوجه بانها بانه ملك الطلاق لانه من خواص الادمية فكذا النكاح وسجباب بما سذكر الحديث الذي ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايا عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر رواه ابو داود والترمذي من حديث جابر وقال حديث حسن والظاهر الثاني وفي السنن ايضا عن ابن عمر رضي عنه صلى الله عليه وسلم قال اذا نكح العبد بغير اذن مولاه فنكاحه باطل ولان في تنفيذ نكاحها تبييها امان في العبد فتستقل الذمة بالمهر والنفقة واما في الامة فلمحة الاستمتاع بها عليه بالنكاح وبهذا تصرف في ماله بالاف ولا ينفذ الا برضاه وبهذا يجاب عن المنسوب الى مالك من قوله يملك الطلاق فيملك النكاح فالطلاق ازالة عيب عن نفسه بخلاف النكاح لا يقال لبيع الاقرار من العبد على نفسه بالحد والقصاص مع ان فيه اكله فضلا عن تبييها لانا نقول هو لا يدخل تحت ملكه فيما يتعلق به خطاب الشرع امر او نهيا كالصلوة والغسل والصوم والزنا والشرب وغيره الا فيما علم اسقاط الشارع اياه عنه كالجمعة والحج ثم هذه الاحكام تجب جزا على ارتكاب الخطيئة شرعا فقد اخرج عن ملكه في ذلك الذي دخله فيه باعتبار غير ذلك وهو الشارح زجرا عن الفساد واعظم العيوب وكذا الكتاب ليس له ان يزوج الا باذن المولى لان الكتابة انما اوجبت نكاح الحجر في التصرف الكتابي فيبيع فيما سواه على حكم الرق ولا يملك الكتاب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الكتاب اذ يحصل المهر والنفقة للمولى والولد العبد ولكونه من باب الكتاب ملك الاب والجد والقاضي والوصي والشريك لمفاوض تزويج الامة لا العبد لانه يتقيد بالمالية واما

ولذلك الكتاب لان الكتابة واجب في كل شيء في حق المكاتب في حق النكاح على حكم الرزق وطهارة المأكل والملابس تزويج عبده وتزويج امته
 كونه مملوكا كذا الكتابة لان المكاتب لا يملك تزويج نفسه بل من اذن المولى وقوله تزويج امته لما يبيد كذا المولد واما المولد لان الملك فيها
 غاصم واذ تزوج العبد باذنه وجاز في رقبته ببيع فيه لان هذا دين يجب في كفالة العبد لوجود سببه من اهله وقد ظهر في حق المولى
 لصداق اذن من جهة فتنه بربقته دفع المضرة عن اصحاب الديون كما في دين التجارة والمولد بملك المكاتب ليس بغير طهارة ولا طهارة فيه لانها
 لا يحتمل ان ينقل ملك المالك مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدي مكرها او من نفسه او اذ تزوج العبد بغير اذن مولاة قال المولى طلقها
 او فارقها فليس هذا باجازة لانه لا يحل الرذ لان رده العقد ومناكته ليس طلاقا ومفارقة وهو البقي بحال العبد الممتنع او هو اذ كان
 لم يملك عليه او ان قال طلقها انطلقته فذلك الوجه في الجازة لان الطلاق الصحيح لا يكون الا في كتاب صحيح فتعديله في كتاب صحيح لا يملك له
 شيئا كالمالك والمضارب والعبد المأذون فليس لهم تزويج امته عند ابى حنيفة ربه ومحمد وقال ابو يوسف ربه ومالكون وانا لم يخرج تزويج المكاتبه نفسها المذكور
 قوله وكذا المكاتبه لا يملك تزويج نفسها بغير اذن المولى وتلك تزويج امته لما يبيد من بقاها ذات المكاتب على الرق والاكساب الذي اوجب
 الكتابة اطلاقه لا الا لوجب خلاف في ذاته المملوك والاكساب بالنكاح انما يكون بملك بغيره منها بغير السيد او بدل منفعة البضع في حكم بدل جزء
 من العين كالارش ولان هذه المنفعة لا يزل ملكا بعد صحة الاختيار الزوج والكتابة ليست على يقين من استمرارها في الحرف فيها وانقضاءها الى
 زوال ملك الرقبة يجوز التخيير والرد الى الرق فترد مملوكة البضع للغير متنع على السيد ولم يشرع عقد الكتابة على وجه يضره على السيد
 قوله وكذا المدير والمديرة يعني لا ينفذ كما هما الا باذن المولى وكذا ابن ام الولد يعني لو تزوج ام ولد فحجارت بولد من الزوج فان ملك
 حكم امته فالرق فيه قائم فلا يملك تزويج نفسه واما مستحق البضع فلا يجوز نكاحه عند ابى حنيفة ربه لانه كالمكاتب وعندنا يجوز لانه حر يدون
 وهذا فرع مهم للتجار بما يدفع لبعده جارية ليتتري بها ولا يجوز للبعدان يتتري اصلا اذن له مولاة او لم ياذن لان حل المولى لا يثبت شرعا
 الا بملك العين او عقد النكاح وليس للعبد ملك يمين فانه محض حل وطهارة في عقد النكاح قوله واذ تزوج العبد باذن مولاة فالمدبرين في رقبته
 يساع فيه خلاف ما اذ تزوج بغير اذنه فدخل بها ثم فرق بينها فانه لا مهر عليه حتى يمتنع لانه لم يظهر في حق المولى لعدم الاذن فيه وقوله ببيع فيه
 اى ان لم ينفذه المولى وتقرر ربه ان دين وجب في رقبته وكل دين كذلك ببيع فيه اما وجوبه فللمقتضى وهو وجوب السبب من اهل وانقضاء المانع
 وهو حق المولى للاذن واما كونه في رقبته فلا اذن السيد والمهر دفع المضرة عن ارباب الديون يعني النساء فبيع فيه كما يباع في ديون التجارة والمعامل
 ان الدين انما يثبت في الذمة وثبوتها لا يتوقف على اذنه فانه لو باشر المالك ونحوه ترتب في ذمته فحين اذن ظهر الدين في حقه ثم العبد نفسه
 مال فكان لم ان يقبضوا من نفسه فعلى هذا يكون الاذن رفع المانع من الاقتضاء من نفس العبد غير انه ان فداه المولى حصل المقصود والمقتضى
 لذلك دفع المضرة عن ارباب الديون واذ ابيع فلم يف ثمنه بالمهر لا يباع ثانيا ولا يطالب بالباقي بعد العتق وفي دين النفقة ببيع مرة بعد اخرى لانهما
 تحت شيئا فثما واذ اتم العبد سقط المهر والنفقة ذكره الترمذاشي واذ تزوج عبده من امته لا يجب عليه مهر لها ولا للسيد وتتم من قال يجب لم
 يسقط لان وجوبه لمحق الشرع والاولون يقولون لا فائدة في هذا الوجوب لانه لو وجب لوجب في مالته وهي للمولى قوله المدير والمكاتب ليسان في اذن
 للمولى وجبهما متنع الا اذ اعنا يسقط لانهما لا يملكان النكاح عن كل من ملكه كذا مستحق البضع ابن ام الولد فيؤدي مكرها او من نفسه الا ان المكاتب في الرق
 في المهر قوله فقال له طلقها او فارقها فليس ذلك باجازة تزويج العبد نفسه بل اذن عقد فضولي في الجارة فيتعوقف نقاذه على اذن المولى اذنه
 ثبتت بارة صرحا وطورا ولا لا فالصريح مثل ان يقول رضيت او اجزت او اذنت والذلاله ان يسوق اليها المهر او بضعه وسكوته لا يكون اجازة
 وشم الفاظ اختلف فيها والفاظ لم تختلف في عدم اعتبار ما مثل قوله هذا حسن او صواب او نعم ما صنعت او بارك الله فيك فيها او احسنت او اصبحت
 او لا بأس بها اختلف فيه قال الفقيه ابو القاسم ليس يثبت منها اجازة واختيار الفقيه ابى الليث وبه كان يفتي الصدر الشهيد انه اجازة ما لم يعلم
 قال استمر انما اعرف في مسئلة الكتاب وهو ما اذا قال طلقها الاشك ان مقتضى حقيقة اللفظ فيها الاجازة لان الطلاق الصحيح فرع وجود النكاح
 الصحيح لكن قد صرف عن مقتضاه بالنظر الى حال العبد وذلك ان اقباط العبد على سيد وتزويجها بشرة سبب تهنيت عليه يستوجب به زجره
 وبه تارق الفضولي المحض فانه مسمون والا عانة تنقص سببا للمضار وتصرفه وعدم النهاية ولذا لو قال للفضولي طلقها كان اجازة على ما هو الا واجب

الزوج هذا الامانة في تزويج النكاح الفاسد او دخل بها في المحرم عند ان حقيقته وحمل الله وقاها فيخذ منه اذ انقض
واصله ان لا يكون في النكاح منتظر الفاسد والى ان تزعمه فيكون هذا المظهر ان حق الوطء وعنده انصرف الى الجائز لا يحضر فيكون
ظاهر في الوطء فيقول خذ به بعد الاتفاق فيما ان المقصود من النكاح في المستقبل لا عفاف والتحصين وذلك بل كما انزله الوطء
لا يتزوج ينصرف الى الجائز بخلاف البيع لان بعض المقاصد حاصل هو ملك التصرفات وله ان اللفظ مطلق فيبر
على اطلاقه كافي البيع وبعض المقاصد في النكاح الفاسد حاصل كالنسب وجوب التمهر والعدة على اعتبار وجود الوطء

ولذا قلنا ان المسئلة في البعارة فتصولي في الجواز اذا كان حال البعد ذلك فاذا كان لفظ السيد له عند طمعه يحتمل الرد والاجازة فاستدل
بما كان بلا حيلة حال البعد ظاهر في قصد رد المبيع قصد الاجازة فتظهر تقرن بدو فتن آخر مثل ان يقول طلعتما تطليقتما
تملك الرجعة او وقع عليها الطلاق لان الانفصال والطلاق الذي تملك الرجعة بعده لا ينافيان للتاكره ولا في قصد الاستبراء فيفيد قصد
بخلاف طلعتما فان قد يقال لتاكره العقد الفاسد طلاقا مجازا فصلت هذه المسئلة متمسكا بالانقسام من قال بقوله والجواب ان لفظ الطلاق
المجرى استعمال كثيرا في التاكره العقد الفاسد فكان ذكره في لفظ مشترك من حيث الاستعمال بين الاجازة والرد بخلاف ما تقدم من نحو جنت
فانه لم يستعمل الا مرين على السواء بل لظاهر من الاجازة وعلم على الرد لا يتحقق الا بواسطة جعله استبراء وهو وان كان النظر الى حال البعد لا ينافيه
لكن ظاهر حال الماقل المسلم بغيره لان حقيقة فعل الجاهلين ولذا قال موسى عليه السلام في جواب قوله لم اتخذنا هنر وقال اعوذ بامك
من الجاهلين فتعارض الظاهران وبقى غرض اللفظ بمفهوم يفيد الاجازة بلا معارض بخلاف مسئلة الكتاب فان نفس اللفظ يقال
لرد كما يقال لحقيقة الطلاق المستغنى بغيره النكاح ولذا لم يستعمل المقيده اعني قوله طليقتك الرجعة واقع عليها في التاكره جعل اجازة فوجب
نزع قول الفقيه ومن معه لم يعلم قصد الاستبراء لكن المصدا لم يوجب الا بان الطلاق الرعي لا يكون الا في نكاح صحيح انا اذا ثبت اقتضايه وعلية
طلب الفسق بينه وبين الموقوف البعد كغيره منك بالمال او تزوج اربعا لا يفتق مع ان كلامها لا يكون الا بعد الحرية واجتبان اثباتا لاثبات
التي هي اصول التكون بطريق الاقتضار كالحرية والابلية للتحقق بالرق وليس مانع فيه كذلك لان النكاح ثابت للبعد بطريق الاصلية لشوته
تبعا للآدمية والعقل وانما توقف الاستبراء في مال الغير فتقوله طاعتا راجعا يتضمن رفع المانع اقتضار لاثبات ملك النكاح بطريق الاصلية والملك
شرط النطق وقوله اعتق عبدك عني بالقبض ثبت به تحويل المملوكية اليه لا اصلها في البعد وملكه في البعد اذ كان على ملكه وعلى تقريره لا يحتاج
الى تكلف هذا السؤال في جوابه ولو اذن له السيد بعد ما تزوج لا يكون اجازة فان اجاز البعد ما منع جازا استحسانا كما لفتصولي اذا وكل فاجاز
ما منعه قبل الوكالة وكما بعد اذ روج فوضولي فاذن له مولاد في التزوج فاجاز ما منعه الفضولي ولو باع السيد البعد بعد ان باشره بلا اذن
فلما شرى الاجازة وقال زفر سبيل فكذلك الوكالات السيد فورث البعد توقف على اجازة الوارث اما ان كانت امته فمروجت بلا اذن ثم مات المولى
فوريثا من يحل له وطبها بطل نظريان الحل النافذ على الموقوف وان ورثه من لا يحل له وطبها كان زنا جماعا وامرأة او ابن المولى فذلك ان لا
وطبها توقف على اجازة الوارث وعلى هذا قالوا في امته تزوجت فبغير اذن مولاه فوطبها الزوج فباعها المولى للشترى الاجازة لانه لا يحل له
وطبها لان وطى الزوج يحرم بالانها صارت مستدة فاذا حاضت بطل العقد فيحل للشترى ولو كان الزوج لم يطأها بطل العقد بحجر والشترى
نظريان الحل الثابت على الموقوف وقال زفر سبيل بالموت وبالبيع واصله لان الموقوف على جازة النسيان تحتمل الاجازة من غيره وعنده لا لا
انما كان موقفا على الاول فلا يبيد من الثاني قلنا انما توقف على الاول لان الملك له لانه هو والثاني مثله في ذلك كما حصل له وانما مع
فينتقل بانتقاله قوله سرق برة الامنة التقييد بالامنة والاشارة اتفاق فان الحكم المذكور جار في الحرية وغيره الميسرة قوله واصله اى الخلاف
الاختلاف في ان الاذن للبعد بالنكاح ينظم الصحيح والفاسد عنده وعند بعض المحققين الصحيح والاتفاق على ان الاذن بالبيع لم يصحم الفاسد وعلى ان
التوكيد لا ينجح في الصحيح فالحق بالبيع بالنكاح لان علمه الاصل تحصيل المقاصد في المستقبل من الماعفاف وغيره وذلك بالصحيح وكذا لو علف لائمه

في النكاح

في البعد

ومستلثة اليمين ممنوعة على هذه الطريقة ومن تزوج عبد امديونا ما ذ وناله امرأته حازو المرأة أسوة للغرماء في مهرها ومغناها
اذا كان النكاح بمهر المثل ووجهه ان سبب ولاية المولي ملكه الرقبة على ما ذكره والنكاح لا يلاقي حق الغرماء بالابطال مقصودا
الا انه اذا صح النكاح وجب الدين بسبب كونه فشا به دين الاستظهار له وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة فمهر مثلها
أسوة للغرماء ومن تزوج امته فليس عليه ان يتوهمها بيت الزوج ولكن ما اخذم المولى ويقال للزوج متى طهرت عمار طهرت كما ان
حق المولى في الاستيلاء باق والتبوية ابطال له فان بواها معا ببيتها فانفقها والسبيل والا فلا
لان النفقة تقابل الاحتباس ولو بواها بيتا ثم كذا ان يستخذمها ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوية كما لا يسقط بالنكاح

ينصرف الى الجائز فلا يثبت بالفساد لان المراد في المستقبل الحلف على الاعفاف وذلك المعجم بخلاف المولى حيث يثبت بالفساد لان المراد
في الماضي العقد والحق بالبيع بجامع ان بعض المقاصد حاصل من ثبوت النسب والعدة والنفقة وذلك يكفي لتصح التيمم واجراء اللفظ على الطلقة فينبغي
على هذا التبرع في المهر في الفساد اذا دخل بها فيه عنده وعند ما لا ولا يجوز له تزوج اخرى بقدر صحيح عنده لانه اذا نكح بالفساد وعندهما
له ذلك لان الاذن لم يثبت بذلك **قوله** ومستلثة اليمين على هذه الطريقة اي طريقه اجراء اللفظ على عموم ممنوعة والطريقة الاخرى ان العقد النكاح
يمتدح على الحرية لانه من خواص الادمية والحاجة الى اذن السيد ليثبت المهر في رقبته ليس غير فانه قال له اذا قل تزوج اشغل رقبتي لم يرد شيئا
بمهر مثل في نكاح فاسد وبغيره وليت هذه الطريقة محجة لما سذكر من ملك السيد الكا حه وعدم ملكه طلاق واستقلال العبد بملكه لدفع الضرر عن نفسه
لان عقد يجر عن الاساس بالمعروف لثبات الاطلاق وغير ذلك فالمعول عليه طريق الاطلاق ويحجب عن مسئلة اليمين بان الايمان بمنية على العرف
والعرف فيه الحلف على التزوج الذي هو طريق الاعفاف والتحسين وهو الصحيح لا الاعفاف بالفعل فيقال الاعفاف باطن لا يوقف عليه فلا يبرم البيع
ليظهر كون الحلف عليه **قوله** اول تزوج العبد بلا اذن فطلاقا ثلثا ثم اذن له السيد فجد عليها جاز بلا كراهته عند احيائه فمهر
ومع الكراهية عند ابيوسف رة الثاني تزوج بنته من مكاتبته ثم مات الاب لا يفسد النكاح عندنا الا ان عجز ورة في الرق وعند الشافعي رة يفسد
الحال لمالك زوجته شيئا منه ولذا يصح اعتاقه اياه وبطل الكتاب له ما قلنا لم يملكه لان المكاتب لا يحتمل النقل من ملك الى ملك بالمعز وعند ذلك قلنا
بفساد النكاح وانما ملك ما في ذمة من بدل الكتاب واما العتق فيه فلا يبرم عن بدل الكتاب او لا يمتنع الثالث اذا عزر عبيد بغيره امة فمهر وجبها
على انها حرة فولدت فاولد عبد عند ابي حنيفة وابي يوسف رة وعند محمد حرة بالقيمة كالمعز والمير **قوله** ومن تزوج عبدا ما ذ وناله بدليونا امرأة جاز
والمرأة أسوة الغرماء اذا كان النكاح بمهر المثل او قل فلوزوجها منها باكثر من طلب بالزيادة بعد استيفاء الغرماء كدين الصحة مع دين المرض وهذا
لوجود مقتضى وهو ملك الرقبة وانتفاء المانع وبخالف من انه ابطال لحق الغرماء في قدر المهر ليس به لان النكاح لا يلاقي حق الغرماء بالابطال مقصودا
بل وضعه قصد من البضع بالملك ثم ثبت الملك ثم ثبت المهر حكما لليبس لانه لا يبرم النكاح لصدوره من الابل في الحبل ثم تلمسه بطلان حتم في مقداره
اذا كان مهر مثلها او قل المخصوص امرواق فهو لازم اللازم باتفاق الحال لا في النفس الامر فكان ضمينا فلا يبرم في اثباته ونفيه الاحال المتضمن له
لا حاله وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة صح وكانت اسوة غرماء الصحة لما ذكرنا **قوله** ومن تزوج امته فليس عليه ان يسوئها وكذا اذا تزوج
ام ولد له وندبرته وان شرط الزوج التبوية لانه شرط لا يقتضيه العقد على الامة غير ان النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد ومعنى التبوية ان
يرفعها للزوج ولا يستخذمها فلو كانت تذهب ونحوه وتخدم المولى لا يكون تبوية وعند الشافعي رة واحمد رة يستخذمها منارا ويسلمها للزوج ليلا
وعند مالك رة يسلمها ليلا بعد ثلث قلنا ملك السيد ثابتة في الرقبة ليلا ونهارا وفيما بعد الثلث والتبوية البطلان فيكون ابطال لحق الاعلى الاول في اوقام
السيد على العقد لا يستلزم رضاه بالتبوية بل مجرد اطلاق وطيه اياها متى فلفس بها يتوقف مقتضاه وهذا العقد ثابت فاثبات القسم كذا ثبات
بلا دليل لا يقال لملك منافع بعضها لزمه تسليمها لانا نقول التسليم بالتحلية والتبوية امر ائد عليها والنفقة على المولى ما لم يسوئها واذا اوجبا ما ثم
بذال ان يرد ما الى غنمه كان له ذلك وكل ما لو اوديت نفقتها على الزوج وكل ما اعاد ما سقطت فان قامت بالفرق بين ان يشترط الزوج بالتبوية
في تزوجه السيد على هذا الشرط ولا يلزم المولى التبوية وبين ان يشترط الحر المهر في ابنة رجل حرة او لاديه حيث يلزم في هذه وثبت حرة ما ياتي

قال رضي الله عنه ذكر تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر رضاها وهذا يرجع الى مذهبي لان المولى اجبارها على النكاح
وعند الشافعي لا اجبار في العبد وهو ركن في بيعه عن ابي حنيفة لان النكاح من خصائص الاوصية والعبد اذا خلى
تحت ملك المولى من حيث انه مال فلا يملك النكاح بخلاف الامتلاك فان مالاً منافع بضعها فملك قبلها ولان النكاح اصل
ملكه لان فيه تخصيصه عن الزنا الذي هو سبيل الحرام والنقصان في ملكه اعتبار اباة منه بخلاف المكاتب والمكاتب لا يملك النكاح بالامتناع فافهم

من اولاده وهذا ايضا شرط لا يقتضيه نكاح الامه فالجواب ان قبول المولى للشرط والتزويج على اعتباره هو معنى تعليق الحرية بالولادة وتعلق ذلك
بموج وعنده وجود التعليق فيما يصح بيعه الرجوع عن مقتضاه فثبت الحرية عند الولادة خير من غير اختيار بخلاف شرط التوبة فابطلت
الاقتضى عند ثبوت الشرط بل يتوقف وجوده على فعل حسي فبقاى من فاعل مختار فاذا امتنع لم توجد فالحاصل ان المعلق بها ويجب
الايقار به غير انه لم ينفى به لا يثبت متعلقه اعني نفس الموعود به ولو طلقها باننا وبى بموارة تجب لها نفقة العدة ولو لم تكن مشبوبة من الابتداء
او طلقها بعد رجوع السيد الى استرجاعها لا تجب والمكاتبه كالمرة لزوال يد المولى وبى في يد نفسها فلها النفقة اذا لم تجس نفسها فلهذا
فصرح ولو جازت الامه بولد فنقضت على مولى الامه لانه ملكه لا على الاب قوله قال اى صاحب الهداية ذكر اى محمد بن ربيع المولى عبد وامة
ولم يذكر رضاها اى لم يشترطه وهذا يرجع الى مذهبي لان المذهب ان المولى اجبارها اى ان يقدرها فلهذا علمنا ورخصنا اولاد
كاجبار المولى الصغيرة على ماسلف وعند الشافعي ولا اجبار في البندل في الامه وهو رواية ذكرها عن ابي حنيفة صاحب الايضاح والعلماوى عن ابي حنيفة
وجعلها الوبرى رواية شاذة للشافعي وجهان احدهما انها تناوله النكاح لا يملكه المولى فتعده تصرف فيما لا يملكه فانتفى كالا جنى وكثر وجبه مكاتبته
ومكاتبته بخلاف متبكه ملك ما يتناوله يملك فانه لا ينفذ العبد التعلق في الحال فلا يحصل المقصود ونحن نقول مناط
نفذ النكاح عليه ملكه المقصود فتمت من اصلها ودفع اسباب الملك والنقصان عنه وفي تزويجه ذلك لانه طريق تخصيصه عن الزنى الذي
هو طريق الملك او النقصان به او في ما يملكه فاما جعل مناطه ملك ما يتناوله النكاح وانما علة مساوية فتعني باشتغالها الحكم فباطل
لانها لا تنقضه طرأ في الزوج يملك ما يتناوله النكاح من زوجة ولا يملك تملكه وعكسا بالمولى لا يملكه من موليته ويملك تزويجها واما نفى الفائدة
فتظاهر الانتفاء بل الظاهر عدم مبادرته للطلاق من وجهين احدهما ان عقد النكاح حائز غلب فيه النفس غالباً وتدعو اليه فانظروا عدم طلب قطعه
والثاني ان حشمة السيد في قلب عبده اذ من اجترأ عليه بالمبادر الى نقض باخله فكان الظاهر وجود الفائدة لانها باقية بالملك
والكاتبه مع الفارق لانها التوق بالانحراف في التصرفات فلا ينفذ تصرفه عليها الا برضاها وعن هذا استطرفت مسألة فقلت من الموطى ان المولى
اذا زوج مكاتبته الصغيرة توقف النكاح على اجازتها لانها ملحقه بالبانة فيما ينبغي على الكتابة ثم انما لو لم تزوج اذت ففقتت بحق النكاح
موقوف على اجازة المولى لا على اجازتها لانها بعد العتق لم تبق مكاتبته وبى صغيرة والصغيرة ليست من اهل الاجازة فاعتبه التوقف على اجازتها
في حال قما ولم يمتنع بعد العتق كذا اتوا ردنا شارحون والذي يقتضيه النظر عدم التوقف على اجازتها بعد العتق بل بمجرد عتقها
ينفذ النكاح لما صرح به من انه اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فاعتقه نفذ لانه لو توقف فاما على اجازة المولى وهو متنع الانتفاء ولا ينفذ
على العبد فلا وجه له لانه صدر من جهة تملكه يتوقف عليه ولانه كان نافذا من جهة واما التوقف على السيد فكذلك السيد منها فانه ولي حجة
واما التوقف على اذنها العقد الكتابية وقدر زال فحقى النفاذ من جهة السيد فمذا هو الوجه وكثير ما يقلد السامعون السامعين وهذا بخلاف
الصبي اذا تزوج نفسه بغير اذن وليه فانه موقوف على اجازة وليه فلو بلغ قبل ان يرد لا ينفذ حتى يغيره العصبى لان العقد حين صدر منه لم يكن
نافذاً من جهة ولا نافذاً حاله العصبى وعدم ايلية الراى بخلاف العبد ومولى المكاتبه الصغيرة والحاصل ان الصغيرة والصغيرة ليسا من اهل الاجازة
بخلاف البالغ فوساقي زياوة في ذلك واما الاستدلال بقوله تعالى ضربا بعد ضربة لا يقدر على شئ وقدره البطلان فانه سيده شئ

قال ومن زوج أمته ثم قتلها قبل أن يدخل بها زوجها فلا مهر طاعتها إلى حنيفة رحمه الله وقال عليه المهر لمولاها اعتباراً وهو غلظت لغيرها وهذا لأن المقتول ميت باجله فمهرها كما إذا قتلها الجاني ولا ماله منه المبدل قبل التسليم فيها إنما بمنع المبدل كما إذا سرقت الحرمة والقتل في الحكم الدنيائي لا فاحته وجب القصاص والدية فكذلك في حق المهر وإن قتلته حرمة نفسها قبل أن يدخل بها زوجها فلا مهر خلافًا للوفر رحمه الله وهو يعتبر بالردة ويقتل المولى أمته والجامع ما بيناها ولنا أن جنابة المهر على نفسه غير معتبرة في حق لحكام الدنيا فتشابه موتهما خفف لغيرها بخلاف قتل المولى أمته لأنه يعتبر في أحكام الدنيا خفف لكفارة عليه إذا تزوج أمته فلا إذن في الغزل إلى المولى عند حنيفة رحمه الله

فيكون متيقناً بضعيف لأن المروءة اعلم على شيء من المال ليساقه في مقابلة ومن رزقناه من رزقنا حاشا فتوفيق منه سراً وجبراً بل يستوفون وللقطع بأنه يملك الطلاق وهو شيء ليس بال قول له ومن زوج أمته ثم قتلها الخ السيد في تزويجه مكاتبة لا يستحق المهر بل المكاتبة وسنة تزويج أمته هو المستحق لها فلو قتلها قبل الدخول سقط عند أبي حنيفة رد عن الزوج حتى لو كان المولى قبضه يردّه عليه وقال لا يسقط والاتفاق على عدم سقوطه بقوله أيا ما بعد الدخول ويقتل الجاني ويقتل المولى زوجها وموتها خفف الغنا ومنه لأن المقتول ميت باجله ولو ماتت حنف الغنا لم يسقط بل يتقرر بالموت أذ به ينقضي العقد واستتار العقد يتقرر البديل فلا يسقط بقوله أيا ما بعد لزومه ويقتل الجاني أيا ما ولا أبي حنيفة ردّه إن منع المبدل قبل التسليم والتسليم فجازى بمنع البديل إذا كان من أهل المجازات كما لو ارتدت الحرّة قبل الدخول ويقتل ابن الزوج ويقتل وإن موتهما جعل في أحكام الدنيا اتفاقاً حتى وجب به القصاص والدية والضمان فيما لو فرج شاة غيره وإن كان قد أحلها له وقد ثبتت أحكامها كذلك في حق المولى حتى لزمته الكفارة في الخطأ وانما سقطت الدية والقود للاستحالة ولهذا لو كانت الأمته رهنها عند الإنسان فقتلها سيد الرأين ضمن قيمتها ولو لم يكن من أهل المجازة بأن كان صبيها زوج أمته لوصيته مثلاً فالواجب أن لا يسقط في قول أبي حنيفة ردّه بخلاف الحرّة الصغرى إذا ارتدت يسقط مهرها لأن الصغرى والعاقلة من أهل المجازة على الردة بخلاف غيرهما من الأفعال لأنها لم تخطروا الردة مخطورة عليها الأمته فلا ردة في ذلكا وخفف المشايخ قبل لا يسقط لأن المنع هو المستند لم يكن من الحق وهو المولى وقيل يسقط لأن المهر يجب أو لاها ثم يقتل إلى المولى بعد الفراغ عن حاجتها حتى لو كان عليها دين يصرّف إليه وحاصل الخلاف الاختلاف في وجود سبب السقوط فمعه وجوده عند ما لم يتحقق بقى وجوبه السابق على حاله قوله وإن قتلته حرّة نفسها قبل أن يدخل بها فلها مهر مثلها بغيره ورثتها خلافاً للوفر ولم يحكم خلاف زفر في البسوط بل خلاف الشافعي وهو قول له ولو تزوجت بالسقوط وأما قيد الحرّة لأن في قتل الأمته نفسها واستئذان عن أبي حنيفة ردّه في رواية لا يسقط كالحرة بل أولى لأن المهر لمولاها لا لها وهو لم يباشر منع المبدل وهو قولها وقول مالك وقول الشافعي ردّه في رواية يسقط وهو مذنب الشافعي ردّه لأن فعل المملوك يضاف إلى مالكه في موجهه ولذا لو قتلت غير مالك الخاطب بدنها أو فدتها المولى فكان في الحكم يقتل المولى لها والآوجه ما ذكر في وجه قول من قال من المشايخ في ردّها بالسقوط وهو أن المهر يجب أو لاها ثم يقتل إلى المولى وفائدة الأولوية ما ذكرنا أنه إذا كان عليه دين قضى ولم يسط للمولى إلا ما فضل لزفر القياس على ردّها بالاتفاقية وقتل المولى أمته على قول أبي حنيفة والجامع بين المقيس هو قتلها نفسها والمقيس عليه وهو ردّها ما بينا من منع المبدل قبل التسليم ولنا أن جنابة المهر على نفسه يردّه في أحكام الدنيا أنما يؤخذ به في الآخرة ولذا قال أبو حنيفة ردّه ومحمد في قاتل نفسه ينسل ويصلى عليه لم يعتبره بأخيه على نفسه بخلاف ردّها فأنما مستبصرة في أحكام الدنيا حتى حبس بها وعزرت وانفسخ نكاحها فسقط بها المهر بخلاف قتل المولى أمته لأنه اعتبر في أحكام الدنيا حتى وجبت عليه الكفارة ولو سلم فقتلها نفسها تقويت بعد الموت وبالموت صار المهر للورثة فلا يسقط بفعلها حتى غير ما بالأمته فمهر مالك المولى فكان فعلاً ابغى الحق نفسه وهو يملكه كمن قال لغيره اقتل عبدى فقتله لا يجلب قيمته ولو قال الحر اقتلني فقتلته كان على القاتل الدية لأنه في الأول يكون لنفسه وفي الثاني بسطاً بحق الورثة واستشكل بالحرة يقتلها وارثاً لا يسقط المهر أجيب بأنه صار محرراً ما بالقتل فلم يكن بالقتل بسطاً حتى نفسه في المهر قوله وإذا تزوج أمته فلا إذن في الغزل إلى المولى عند أبي حنيفة ردّه الغزل جازع عند عامة العلماء ذكره قوم من الصحابة والمصنفين لما في مسلم من حديث عائشة عن فدا مته بنت وهب اخت عكاشة قالت حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم في ناس فساووه عن الغزل قال إنك لو جدد

وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان الاذن الجماع للوطي حتم حتى ثبت لها ولاية المطالبة وفي الغزل تنقصر
 حتمها فيشترط رضاها كما في الحرة بخلاف امة المملوكة لانه لا مطالبة لها فلا يعتد رضاها ووجه ظاهر الرواية
 ان الغزل يحل بمقصود الولد وهو حق المولى لا يعتد رضاها وبهذا انفردت الحرة

الخفي وكذا ذكر شعبه عن عاصم عن زرعة وصح عن ابن مسعود ورضاه قال هي المودة الصغرى وصح عن ابي امامة انه سئل عنه فقال كانت ابي سلمة
 ينفله وقال نافع عن ابن عمر ضرب عمر على الغزل لبض بنية وعن عمرو عثمان بن مازن كانا نسيان عن الغزل والصحيح الجواز ففي الصحيحين عن جابر كنا
 نزل القرآن نزل وفي سلم كنا نزل على محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينهنا وفي السنن عن ابي سعيد الخدري
 ان رجلا قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لي جارية فانما اغزل عنها وانا اكره ان يحل فلانا يريد ما تريد الرجال ان اليسود وحدثنا الغزل المودة الصغرى
 قال كذب به ولو اراد امدان يخلقه ما استطعت ان تصرفه وفي صحيح مسلم عن جابر قال قال النبي صلى الله عليه وسلم قال ان عند جارية وانا اكره
 عنها فقال صلى الله عليه وسلم ان ذلك لا يمنع شيئا اراده الله تعالى فجار الرجل فقال يا رسول الله ان الجارية التي كنت ذكرتها لك قد حلت فقال صلى الله عليه وسلم
 انا عبد الله ورسوله فمذه الاحاديث ظاهرة في جواز الغزل وقدر روى عن عشرة من الصحابة على سعد بن ابي قحاص يزيد بن ثابت ابي ايوب
 وجابر وابن عباس والحسن بن علي وخباب بن الارت وابي سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وروى ايضا عن ابن عباس وروى حديث السنن يرفع حديث
 جذامة وهو وان كان في السنن فهو حديث صحيح وان وقع فيه اختلاف عن يحيى بن ابي كثير ففيل فيه عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن جابر قيل فيه
 عن ابي مطيع بن رفاعه وقيل عن رفاعه وقيل عن ابي سلمة عن ابي هريرة فان الطرق كلها صحيحة وجاز ان يكون الحديث عن يحيى من حديث الكل
 بهذه الطرق لكن يفي انما اذا انفردت بحديث جذامة لانه يخرج عن الاصل اعني الالبانة الاصلية الا ان كثر الاحاديث تدل على اشتداد الالبانة
 وقد انفق عمر وعلي على انها لا تكون مودة بمعنى تمر عليها التارات السبع اسند البطل وعنده عن عبيد بن رفاعه عن امية قال جلس ابي عمر على والزمير
 وسعد في نشر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكروا الغزل فقالوا الالباس به فقال رجل منهم انهم يريدون انها المودة الصغرى
 فقال علي لا تكون مودة حتى تمر عليها التارات السبع حتى تكون سلاما من طين ثم تكون لطفة ثم تكون علقمة ثم تكون مضمة ثم تكون عطفا
 ثم تكون لحا ثم تكون خلقا اخر فقال عمر فصدق اطلال هذا فقال وفيه خلاف ما عن علي بن عمر من المنع المتقدم ثم في بعض اجوبة المشايخ الكرامية وفي
 بعضها عدمه ثم على الجواز في امة لا يقتصر الى اذنها وفي زوجة الحرة فيقتصر الى رضاها وفي منكوحة الامة فيقتصر الى الاذن والخلاف في انه ليس بها
 وهي هذه المسئلة وفي الفتاوى ان خوف من الولد السور في الحرة يسع الغزل بغير رضاها لفساد الرمان فليست مثله من الاخذ اسقطا
 ثم في بعض نسخ المدلية وقال ابو يوسف ومحمد وهو الموافق لما ذكره صدر الشهيد والقباني وفي بعضها وعن ابي يوسف ومحمد وهي النسخة الصحيحة لانه
 لم يذكر الخلاف في ظاهر الرواية بل ذكر الطواب في الجامع الصغير انه لمولانا من غير حكاية خلاف وبقرينة قوله في وجه قول المجنفه وجه ظاهر الرواية
 وجه المروي عنهما ان الوطي حتما حتى ان لها المطالبة به وفي الغزل يتقيضه فيشترط رضاها به كالحرة وجه الظاهر ان حتما في نفس الوطي قد تاد
 بالجارح فان قصار الشهوة به واما في المار فانما فائدة الولد والحق به لمولانا لانه عبده ومستفاده فيشتهر اذنه ثم اذا غزل اذن وبيد اذن ثم ظهرها
 حل بل كل نفية قالوا ان لم يبدلها او عاد ولكن بال قبل العود حل نفية وان لم يبل لا يحل كذا روى عن علي بن مزلان بنية المنى في كرهه يقط فيها ولذا
 قال ابو حنيفة ربه فيما اذا اغتسل من الجنابة قبل البول ثم يال فخرج المنى وجب عليه العادة الغسل وفي فتاوى قاضيان حل جارية غير محصنة تخرج وتدخل
 ويعزل عنها المولى فجات بولد واكثر غنة انه ليس منه كان في سنة من نفية وان كانت محصنة لا يسع نفية لانه لا يزيل يقع المار في الفرج الخارج
 ثم يدخل فليتم على الغزل لو كان الزوج عينا قالوا الخصومة للمولى او لها على الخلاف وهل يباح الاسقاط بعد الحمل يباح ما اتصلت به شيئا نفية

وان تزوجت باذن مولاهما ثم اعتقت فلها الخيار حرًا كان زوجها او عبداً لقوله عليه السلام لا يبرى حين اعتقت
ملكك بضعك فاخترى والتعليل ملك البضع صدم مطلقاً فينظم الفضلين والشافع رحمه الله بخالفنا اذ كان زوجها
حرًا وهو محجوب به ولا يرد الملك عليها عند الفراق فيملك الزوج بعده تلك تطبيقات فملك رقبه اصل العقد فوالله اذ ذلك المحلقة يعني

موضع قالوا ليكون ذلك الابدانية وعشرين يوماً وهذا يقتضي انهم ارادوا بالتخليق نفع الروح والافو غلط لان التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة
قوله واذا تزوجت امته باذن مولانا او زوجها بمهر صانا او بغيره فانما تم اعتقت فلما الخيار حر كان زوجها او عبداً اما اذا زوجت
نفسها بغير اذن ثم اعتقها فيأتي ان ينفذ النكاح بالاعتناق والاخبار بسا والشا فليس يخالف فيما اذا كان زوجها حراً فلا خيار له او هو
قول مالك ومنشا الخلاف الاختلاف في ترجيح احدى الروايتين المتعارضتين في زوج بيرة فكان حين اعتقت حراً او عبداً وفي ترجيح المعنى
المعلل به اما الاول فنثبت في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عن النبي صلى الله عليه وسلم خير ما كان زوجها عبداً او امة القاسم ولم تختلف الروايات
عن ابن عباس رضي الله عنهما في الصحيحين ان كان حراً حين اعتقت وبهذا روى الشيخ السنن الاربعية وقال الترمذي حديث حسن صحيح والشيخ
يقضي في رواية عائشة رضي الله عنها من ترجيح ان كان حراً او ذلك ان رواية هذا الحديث عن عائشة رضي الله عنها الاسود وعروة والقاسم فالاسود فلم يختلف فيه عن
عائشة فانه كان حراً او امة عروة فنه روايتان صحيحتان احداهما ان كان حراً او الاخر ان كان عبداً او امة عبد الرحمن بن القاسم فنه روايتان صحيحتان احداهما
انه كان حراً او الاخرى الشك ووجه آخر من الترجيح مطلقاً لا يختص بالمرءى فيه عن عائشة رضي الله عنها رواية خير ما صلى الله عليه وسلم كان زوجها عبداً
يتمثل كون الواو اللطف فيه للرجال وحماها ان اخبار بالامر من وكو انصف بالرق لا يستلزم كون ذلك حال عقبا ابداً احتمال ان يرا د
بالعبا القيق محاربا باعتبار ما كان وهو شرا في العرف والمذموم لا مرد له من الترجيح انه بانه كان حراً انفس من كل وجه اولها قلنا تشبه زيادة في اصل الايضاح
فهي شبيهة وتلك نافية للعالم بانه كان حاله الاصلية الرق والناس في هوان المتوقيات والمثبت هو المخرج عنها واما المعنى المعلق فقد اختلف فيه
فالشافعي روى عنه عتبة عدم الكفاة وهو ضعيف فان ثبوتها انما يعتبر في الاجراء لا في البقاء الا يري انه لو اعتبر الزوج في البقاء وانقضت
الايتيم لما الخيار واصحابنا مارة يعلمون بزيادة الملك عليها لانها كانت بحيث تخلص ثبوتين فازداد الملك عليها وهذا من اختلاف الى اختلاف
فان الطلاق عند الشافعي بالرجال لا بالنساء وكان اعتماد على ثبات الاصل المختلف فيه او دانه دفع ضرر بانبات ضرر وهو رفع اصل العقد واجب بانها
لا يمكن الا ببيع انه رضي به حيث تزوج امته مع علمه بانها قد تنفق ثم انه استضعف بان عدم ملكه الثالثه لا يستلزم نقصان ملكيتها ولا الملك الثالثه
لا يستلزم طولها فقد تطلو ملكيتها مع ملكه ثنتين بان لا يطلقها اصلا الى الموت فلا ضابطه لذلك وتارة بعبارة مضمونة وهي ملكها
بعضا روى ابو بكر الرازي بسنده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لما حين اعتقت ملكك بضعة فاخاري وروى ابن سعد
في الطبقات اخبرنا عبد الوهاب بن عطاء عن عطاء بن رباح عن ابن عباس عن عامر الشعبي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليرقة لما اعتقت اذ هي في عقدك بضعة منك
فاخاري وهذا رسل وهو حجة واخرج الدارقطني عن عائشة رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم قال ليرقة لما اعتقت اذ هي في عقدك بضعة منك
وليس لقوله ذلك فائدة فيما يظهر الا التنبية على ثبوت اختيارها لنفسها وقد جاء في بعض طرق حديث بيرة رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم قال لما كنت نفسك فاختار
فقد تطافرت هذه الطرق على هذه العلية واذن فالواجب ان تكون هي المعتبرة ويكون ما ذكره من التعليل بزيادة الملكا اعمار حكمته هذه
العلة المنصوصة ومقتضاها ثبوت الخيار لما فيها اذا كان زوجها حراً او عبداً وفيما اذا كانت مكاتبته عتقت باوار الكتابة بعد ما زوجها سيدا بغير ضلما
او غيره وخالف زفره في المكاتبه وهي المسئلة التي تلى هذه في الكتاب واستدل بان العقد نفذ بضرما فلا خيار له ولو صلح لم ان سيدا لامة
لوزوجها بضرما مثل لو تمانى في ذلك ان لا خيار له او ليس بصحيح والآوجه في استدلاله ان النص لم يتناولوا وهو قوله عمر ملكك بضعة فاخاري

اذ تزوجت باذن مولاهم انتم عتقت وقال زفر رحمه الله لا خيار طلاق العقد نفذ عليها برضاها وكان المهر طلاقا من غير
 الخاسر بخلاف ما لا يثبت برضاها ولما ان الدالة انما بداء الملك وقد وجد لها في المكاتبة لان عدتها قران وطلاقها
 ثنتان وان تزوجت امة بغير اذن مولاهم عتقت صحيح النكاح لانها من اهل العبادات وامتناع النفوذ حتى للمولى وقد زال
 وخيارها طلاقا لان النفوذ بعد العتق فلا يتحقق زيادة الملك كما اذ ازوجت نفسها ابد العتق فان كانت تزوجت بغير اذنه على
 الف ومهر مثلها مائة فدخل بها زوجها انتم عتقها مولاهم فالمرء للمولى لانه استوفى منافع مملوكة للمولى وان لم يدخل بها
 حتى عتقها فالمرء لها كذا استوفى منافع مملوكة لها والمراد بالمرء الالف المسمى لان نفاذ العقد بالعقد استند الى
 وقت وجود العقد فصحت التسمية ووجب المسمى وهذا الموجب مفسر اخر بالموطى في نكاح موقوف لان العقد قد انقضى
 لا لمكاتبة كانت ماله لبعضها قبل العتق واجيب بالمنع لان ملك البضع تابع لملك نفسه وان لم يكن ماله لنفسها وانما كانت ماله لاسيما بها وقابل
 ان يقول قوله صلى الله عليه وسلم ملكك بضعك ليس منافع الامناف بضعك اذ لا يمكن عليها العينة ومكاتبها لا تباع لمكاتبها منافع
 نفسها واعضاؤها فيلزم كونها ماله لبعضها بالمعنى المراد قبل العتق فلم يتبادر لها النص وترجع قول زفر في المبسوط لو كانت حرة
 في اصل العقد ثم صارت امة بان ارتدت امرأة مع زوجها ولحقها بداء الحرب معان ثم سيدا ثم عتقت فلما اتيها عن عبد بن يوسف رد لانها بالعقد
 ملكت نفسها وازداد ملك الزوج عليها وقال محمد رد لا خيار لها لان باصل العقد ثبتت عليها ملك كامل برضاها ثم انتقض الملك بجواز الرق
 فاذا عتقت عاد الملك الى اصله كما كان فلا يثبت الخيار لما قولهم وان تزوجت امة بغير اذن مولاهم عتقت صحيح النكاح اى تفديجه والعقد
 والافرق بين الامة والعبد في هذا الحكم وانما فرضنا في الامة لينتبت عليها المسئلة التي يليها تفريغا وعن زفر وانه يبطل النكاح لان توقفه كان
 على جازة المولى فلا ينفذ من جهة غيره ولا يمكن البقاؤه موقوفاً على اجازته بعد بطلان ولا يثبت بطلان تنفيذه وتوقفه لزم بطلانه بالضرورة اذ لا
 واسطة وصار كما اذا اشترت ثم عتقت يبطل لا يتوقف لما قلنا من عدم امكان التسمين ولان الامة والعبد من اهل العبادات ولذا صح اقرارهما في الديو
 وبطلان بعد العتق والامة العبد من خواص الادمية وهي مبركات فيما على اصل الحرية وامتناع النفوذ بحق المولى قد زال بالعقد وحاصل ان امة نافذة
 من جهة زوجها بغير اذن المولى وام حقها فاذا زال بقي لها من غير حرة توقف اما البطلان فبما ذكره فليس لا قال ان نسوم نحول حكم العقد الواحد
 العقد موجب للملك للمولى لو نفذ بغيرها كان موجبا للملك لها فاودة على التسهيل النقص بصورته لا يخرج بغير اذن مولاهم اذ لا يجوز ذلك النكاح حتى يخرج
 ماصح واما اذ ازوج فضولى شخصاً ثم ولا توقف على اجازة الفضولى بعد الوكالة واما اذ ازوج والى العبد مع وجود الاقرب ثم عتق الاقرب اومات فتحولت الولاية الى
 الزوج توقف على اجازة مستأنفة منه وكذا السيد لمكاتبة الصغيرة فاذا زوجها اذن ما توقف على اجازته فان اذن عتقت لا يجوز ذلك النكاح الا باجازه
 مستقلة من السيد مع انه المزوج اجيب عن الاول والثاني بان الاذن والتوكيل ككلمة المجر بالنسبة الى المستقبل من وقتها فلا يعلمان فيها
 بانها قبلها كان مقتضى هذا ان لا يجوز الا اجازة ايضا الا انما استعملناه وعن الثالث بان الابد لم يكن وليا حين تزوج ومن ليس وليا في شئ لا يباين في
 في عواقبه ويحكم الراى فيه بل يوافقنا على اى الاقرب فلم يكن النكاح على الوجه الاصح ظاهر فيجب توقيفه على اجازته بغير صيرورته وليا يثبت
 ظهور كونه اصح قال في الفوائد الظهيرية وبهذا الحرف يقع الانفصال عن النقص الرابع معنى سيد المكاتبة الصغيرة وقد يفرق بان المولى
 الابدان انما يظهر فيه ترك النظر بغير تسليم ظهوره فيه لانما على راى الاقرب انها فلا يتجه اعتماده والمولى على راى الصغيرة فيترك النظر فكان
 الظاهر النظر منه لظهوره من مجرد الدين والنسبة الخاصة من غير الوجوب بطلان ظهوره فيه فيجب الحكم بالنفاذ بالعقد على ما قد شابه من النظر
 ووعده من الزيادة ويجب لها خيار البلوغ قولهم ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق وخيار العتق انما شرع في نكاح نافذ قبل العتق لرفع
 زيادة الملك فلا يتحقق زيادة لذلك واورد ينبغي ان يثبت لها الخيار لان بالاستناد يظهر ان النفاذ قبل العتق والجواب ان الشئ يثبت ثم يستند
 وحال ثبوته كان بعد العتق فانتمى الخيار معه قولهم فان كانت تزوجت على الف ومهر مثلها مائة فانه نص على زيادة المسمى على مهر مثلها لجواب
 على التفضيل الى دخل بها قبل العتق فالمرء للسيد لانه استوفى منافع مملوكة له او بعبده فلما لانه استوفى منافع لها وكان يتبادر ان في الوطى قبل
 العتق مهر المثل للسيد لعدم جهة التسمية كان دخولاً في نكاح موقوف وهو كالفاسد حيث لا يحل الوطى فيه فوجب قيمة البضع

العتق

العتق

بالاستناد للفاد فان اوجح الاحكام احداهم من وطى امه ابنه فولدت منه فمضى مولده لم يحل له فمضى وله مهر عليه ومنه المسئلة
ان يدعيه الاب ويوجه ان له مكره بانه مملوك مال ابنه الحاجة الى البقاء فله عليك جارية به الحاجة الى صيانة الماء خيران
الحاجة الى بقاء نسله دونها الى بقاء نفسه فله ان يملك الجارية بالقيمة والطعام بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبل الاستيلاء
شرط له اذا صح حقيقة الملك او حقه وكل ذلك غير ثابت للاب فيها حتى يجوز له التزوج
بما فلا بد من تقديمه فثبت ان الوطى يلاقى ملكه فلا يلزمه العقر وقال زفر والشافعي رحمهما الله يجب المهر كالمهر
يقتان الملك حكما للاستيلاء كما في الجارية المشتركة وحكم الشيء يعقبه والمسئلة معروفة

منافعة المملوك للسيد فلا تجب الزيادة لها على هذا خالفنا لما قيل من الزيادة لها لان الزيادة انما تثبت باعتبار صحة التسمية وهذا التوجيه على اعتبار عدد مهرها
واقامت بهذا الاعتبار ليس الامر بالمثل وهو كالمسئلة اذا اعتقت ووطيت يجب المسمى لها لان صح بصحة العقد فوجب مهران المسمى مهر المثل
اندم ذلك كله بسبب استناد الفاد لان النافذ ليس الا ذلك العقد ومعين صح العقد لم يصح التسمية ويلزمه بطلان لزوم مهر المثل لانه لا يجب
سده لا يقال فوجب ان يكون المهر في الوجوهين اياها بالاستناد وصارت ملكة لنا في بعضهما من وقت العقد لانا نقول بالاستناد ونظر في القائم لاني لقايت
ومثل في البضع فانت محرمات كانت على المولى فكان بدله وقديور وفيقال لو استند الى اصل العقد يجب كون المهر للمولى كما لو تزوجت
بأذن المولى ولم يدخل بها حتى اعتقها وهو بمنزلة عن صورة المسئلة فانها النفاذ بالثبوت وبه يمكن منافعتها بخلاف النفاذ بالاذن الرقائهم هذا
اذا كانت لانه كبيرة فان كانت صغيرة فاحتقما يظل النكاح عند زفر وعندها يتوقف على اجابة المولى ان لم يكن لها عصبية سواء فاذا اجازها فاذا
لم يثبت بهذا ذلك فلما خالف البلوغ الا اذا كان الجيرة بابا او جديا وقاد من باب الاول لانه يستتبعه بخلافه الا اذا كان عن جيرة القتل لانه المنجز قوله ولله في الامور

بالاستناد لم يجب مهر اخر اى مهر المثل بالدخول في نكاح موقوف وقد ذكرنا قوله ومن وطى جارية ابنه فولدت منه فمضى ام ولد له وعليه قيمتها
ولا مهر عليه ومعنى المسئلة ان يدعيه الاب وليس عنده ولا مكاتبه ولا كافرا ولا مجنونا فان كان الاب واحدا من هؤلاء لم تصح الدعوة لعدم الولاية
ولو افاق المجنون ثم ولدت لاقبل من سنة اشهر صح استحباب الاقياس ولو كان من اهل الذمة الا ان يثبتها بمختلفة مجازت الدعوة من الاب
ويشترط ايضا كون الامة في ملك الابن من وقت العلوق الى الدعوة فلو حبلت في غير ملكه وفيه واخرجنا الابن عن ملكه ثم استردنا لم تصح الدعوة لان الملك
انما ثبت بطريق الاستناد الى وقت العلوق فيستدعي قيام ولادة التملك من حين العلوق الى التملك فلا يشترط في صحته دعوى الشبهة
ولا التصديق الابن ودعوة الجد لاب كالأب والابن ودعوة الجد لام القاعا وشروط دعوة الجد لاب ان يكون حال عدم والية الاب لم يوت وبنون
او رق او كفر وان تثبت وللاية من وقت العلوق الى وقت الدعوة حتى لو انت بالولد لاقبل من سنة اشهر من وقت انتقال الولاية اليه لم تصح ودعوى
لما قلنا في الاب قوله وجب هذا المجموع ان الاب لانه مملوك مال ابنه الحاجة الى بقاء نفسه لما ذكرنا ذلك الى صون نسله لان نفسه فيه

جزوه لكن الحاجة الى بقاء النفس اشده منها الى بقاء النسل فلذا يملك الطعام بغير قيمة والجارية بالقيمة ويحل له الطعام عند الحاجة ولا يحل له
وطى جارية ابنه عند الحاجة اليه عند الامة الا بالنقل عن مالك بن انس وابن ابي ليلى في جارية ابن علي الاتفاق عليه دون دفع الجارية اليه للتسرى فلا تجز
جارية التملك والمقصود ما اوجبنا عليه القيمة مراعاة للفقير وتجهيلا للقصور دين مقصود الاب والابن اذا بدل يقوم مقام المبدل ولا اعطيه وهو
مهر مثلما في الطال اى ما يرغب فيه في مثلها بما لا يقطر واما ما قيل من استاجره مثلهما للزنى لو جاز فليس مناه بل العادة انما يعطى لذلك قل ما يعطى مهر

لان الشاة البقاء بخلاف الاول والعادة زيادة عليه خلافا لفرق الشافعي فغانما يوجب ان المقر عليه لثبوت ملكه فيها قبل الوطى بشرط الصحة الاستيلاء
عندها وعنده قبيل العلوق لان ثبوت ضرورة صيانة الولد وحى منه دفعة باثباته كذلك دون اثباته قبل الوطى قلنا لازم كون الفعل ناضيا كما انما شرط
قالوا لم يقدم عليه فثبت لازم استحالة قبول المهر دون لازم الشرعي والافالزوم فظهر ان الضرورة لا تنفع الا باثباته قبل الايلاج بخلاف ما لو
لم يخل حيث يجب العقر ولو كانت مشتركة بين الاب والابن او غيره تجب حصته الشريك الابن خير ومن العقر وقتية باقيا اذا حبلت لعدم تقديم
الملك في كلها لانها موجهة بصيانة النسل اذا ما فيها من الملك لم يملكى لصحة الاستيلاء واذا صح ثبوت الملك في باقيا حكما لانه لا شرط ثم مقتضى لان لا يجب

ولو كانت الحقيقة حتى ولو لم يفسد النكاح والولاء للمعتق وهذا عند البيهقي وغيره رحمهم الله وقال ابو يوسف رحمه الله هذا اول سوء لا يرد بقاء
التكليف بين دعوى تغيير المهر وسقوط العقد القسري اذا كان عليه كفارة في اثناء عقد النكاح وانما المهر من شرط القبض بالنظر فلا يمكن
استناده لانها تارة فسخ لا يفسد النكاح وتارة تصرف شرعي في ذلك فالمشكلة الفقيرة بنور الحق في القبض والمهر فلا يقيم في ذلك شي ان يرد عنه

باب نكاح اهل الشرك

واذا تزوج الكافر بغير شهرة او في عدة كافر وذلك في حجة حازن في اسما اقر عليه وهذا عند البيهقي وقال في نكاح فاسد في
الوجهين ان الكافر لا يتبرأ من النكاح قبل الاسلام والمرافعة الى الحكم وقال ابو يوسف وعندهما الله في الوجه الاول كما قال ابو حنيفة
وفي الوجه الثاني كما قال زفر رحمه الله ان الخطابات عامة على ما مر من قبل فليزوجه وانما لا يتبرأ من النكاح
لأنه من غير انكاحه فخر او اذا تزوجوا او اسلموا او احرر من قاتمة وجا التفريق وكلها ان حرمة نكاح المعتدة تجمع عليها
فكانوا مسلمين من نكاحها وحرمة النكاح بغير شهرة ومختلف في ذلك ولم يلزموا احكامنا بجميع الاختلافات

ثبوت المذموم فيصير قوله اعتق طلب التملك منه بالالف وامره باعتاقه عنه وقوله اعتقت تملكك منه حينما لا اعتاق الصريح الواقع جوابا واعلم انه
لو صرح بالبيع فقال بئسك واعتقتك لا يقع عن الامر بل عن المامور فيثبت البيع ضمنا في هذه المسئلة ولا يثبت فيه كاي بيع الاجتهاد في الارحام وبذا
لان الثابت يقتضي يتبرأ فيه شرط المتضمن لا بشرط نفسه وشرط التعلق بالابية بالملك والعقل وعدم الحجر وهو ثابت في المامور فاذا صرح بئسك
بشرط نفسه والبيع لا يتم الا بالقبول ولم يوجد فيتنق عن نفسه قوله ولو قال ما تقدم كان اذا ذكر المامور الامر فلا يقتصر على قوله اعتقت عنى
المامور فيضد ابو يوسف روي عن الامر ويتضمن الهبة ويسقط اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة فلهما فامره غير وان يطعم عنه ففعل يسقط عن الامر
مع انه لا قبض بهما منه وعند جماع المامور وحاصل وجهها ان فيه شرطا لا يمكن اثباته اقتضاه وهو القبض لانه فعل حسي غير القول والفعل الحسي لا يوجد في
فصل القول ففعل اليد الذي هو الاخذ لا يقع وان يقع فعله ليس ان يكون موجودا وبوجوده بخلاف القول فانه يتضمن ضمن قول آخر ويعتبر من ادراكه
وبذا ظاهرا وقول ابي اليسر قول ابي يوسف ان يظهر لا يظهر بحال فاقاس عليه لان الفقير يكون نائيا عن الامر فيكون قابضه
ثم بالاستيفاء يصير قابضا لنفسه اما البعد فلا يقع في يده شئ بالتقيد يمكن اعتباره وقابضته نيابة ادلال التعلق تساقط ما ليست
باب نكاح اهل الشرك لما فرغ من نكاح المسلمين بمهر بقة من الاحرار والارقاء شرع في بيان نكاح الكفار مطلقا كالمسلمين او غيرهم

وهو المراد بابل الشرك انما تعلينا وانا ذمنا بالي ان اهل الكتاب داخلون في المشركين على ما حاربه بعض الصحابة وقد مناه في فصل المحرمات وما
اطلاقا للشرك عليهم باعتبار قول طائفة منهم غير ابن ابي اسد والمسيح ابن اسد قال الله تعالى رب الغرة والكبرياء وقد مناه انما اعتقب باب المهر
بفصل محرر الكفار تيمنا بالباب المهر تيمنا واعلم ان كل نكاح صحيح في حق المسلمين فهو صحيح في حق الكفار لظواهر الاعتقادين على صحة وجوب الرسالة
فثبت وقع من الكفار على وفق الشرع العام وجب الحكم بصحته وبما قال الشافعي واحمد وقال مالك ولا يقع الكفر بناء على تناول الخطاب العام لايهم
مع لزومية كتمانهم لعدم بعض الشرط وكالولاية وشهادة المسلمين واستشكك بعض المالكية لثبوت ولاية الكافر على الكافر وعدم اشراط الشهادة في العقد
عنهم قال ولو قلنا اننا شرطنا فاذا اعتد به جماعة من المسلمين ينبغي ان يقع كتمانهم ليلحقون عدم الصحة وقال فينبغي ان يقال اصادق شرط الصحة فهو صحيح
والا ففاسد لنا قوله تعالى دام له حاله الخطب وقوله صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لامن سفاح واسلم فيروز على اثنين فقال صلى الله عليه وسلم

عليه وسلم اخبر احديهما واسلم ابن غيلان على عشرة فقال صلى الله عليه وسلم اسك اربعا الحديث ومن حين ظهرت دعوة صلى الله عليه وسلم
والناس يتوارون الاسلام الى ان ينعى صلى الله عليه وسلم على ما قيل عن سبعين الف مسلمة النساء فلم يقتل قط ان اهل بيت جدوا الكعبة ولم يبق
صحيح ولا ضيف ولو كان لقتضت العادة ببقائه فلم انه قول باطل قوله واذا تزوج الكافر بغير شهرة او في عدة كافر وذلك في ذي يرم
جائز ثم اسما اقر عليه وهذا عند البيهقي وقال زفر في النكاح فاسد في الوجهين اي الكل بغير شهرة وفي عدة كافر الا ان لا يتبرأ من النكاح
قبل الاسلام او المرافعة الى الحكم قالوا او بمعنى او قال ابو يوسف ومجده في الوجه الاول وهو النكاح بلا شهرة كما قال ابو حنيفة وفي الوجه الثاني
وهو في عدة كافر كما قال زفر في نكاح الخطابات عامة على ما مر في فصل الذي يذيل باب المهر من وجوب ثبوت الحكم على العموم لعدم الخطابات
وهم مطالبون بالمعاملات والنكاح منها وانما لا يتبرأ من النكاح لانه لم يمتهم اعراضا لا تقريرا فاذا تزوجوا او اسلموا او احرر من قاتمة وجب التفريق لقوله تعالى
وان الحكم نزل بالانزال اتمد وانما هو الفرق ان نكاح المستدة صحيح على بطلانها عندنا وانما نكاح الماترين لما على ما مر بنا ان ايضا من ان نكاحها

[illegible]

ان اهل الذمة التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات وبهذا التقييد لم يثبت انهم التزموا بالجميع عليه في ملكنا لا مطلقا قولا له ولا يجهل منه
ان الحرمة اى حرمة النكاح غير شهود ونكاح المعتدة لا يمكن حقا اثباته بالشرع اى الشارع لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولا وجبه الى ايجاب لونه
حقا للزوج لانه لا يعتد به بخلاف ما اذا كانت الكتابية تحت مسلم طلقها فانه يجب العدة حقلا لانه لا يعتد به فلا يصح نكاح هذه الكتابية فيها اذ اصر
النكاح حاله هو دور في حال المرافعة والاسلام حاله البقاء والشهادة ليست شرطاً فيها بل في ابتداء العقد لصحة العقد الثاني اى الاتفاق في حالة بقاء العقد كما لم تكن اذ اطلت
بشبهه حيث ثبت وجوب العدة عليها حال قيام النكاح في وجوبها وحرمتها عليه في التفسير فيقال العدة لا يجب اصلها عند حتى اثبت الزوج الرجعية بمجر طلاقها اذ انما ملكها في
العدة والاثبت بسبب ذلك اذ اذات بعد الطلاق لاق من ستة اشهر وبذلك قال طائفة من المشايخ وقيل يجب عند كذا ضيقة النكاح من صحو النكاح لفسخها كالمستحب فيكون
الامة في حال قيام وجوبه على السيد وقيل الا يلق الاول لما عرفت من وجوب تركهم وما يدبون وفيه نظر لان تركهم تحسد زاعن الغدر لفسخ العدة
لا يستلزم صحة ما تركوا او اياها كالكفر تركوا او اياها وهو الباطل الا عظم ولو سلم لم يستلزم عدم ثبوت النسب في الصورة المذكورة
لجواز ان يقال لا يجب واذا علم من ذلك لولد بطريق آخر وجب الحاقه به بعد كونه عن فراش صحيح ومجتمعا به لا قل من ستة اشهر من الطلاق وما يفيد
فيلحق به وهم لم يقلوا عن ايجيفته بثبوته ولا عدمه بل اختلفوا ان قوله الصحة بناء على عدم وجوبها فيفسخ عليه ذلك ولا فلا ولا ان يقول
بعد ما وغيب النسب في الصورة المذكورة وفي المبوطن الخلاف بيننا اذ اكانت المرافعة او الاسلام والعدة قائمة انا اذ اكان بعد
فقط ما فلا يفرق بالاجماع ثم هنا نظر ان الاول مقتضى توجيه ايجيفته رد ان الكفار لا يخاطبون بالمعاملات وهو خلاف ما ذكره المشايخ في
لاصول من ان الاتفاق على انهم مخاطبون بها في احكام الدنيا والمسئلة ليست بحفوفة عن المتقدمين وانما استنبطنا مشايخنا من بعض
فرضياتهم كمن غرضهم شهرتهم اريد ثم اسلم الا يزمه النذر بعد ذلك والعرضيون على انهم مخاطبون بالكل وانما قلنا انه خلاف لان النكاح
من المعاملات وكونه من حقوق الشرع لا ينافي كونه معاملة فيلزم اتفاق الثلاثة على انهم مخاطبون باحكام النكاح غير ان حكم الخطاب انما ثبت في
حق المكلف ببلوغه اليه والشبهة تنزل منه وبهي متحققة في حق اهل الذمة ودون اهل الحرب فحققت النظر التفصيل الثاني ان تبقى ايجيفته
عدة هنا انما هو فيما اذا كانوا يعتقدون عدما ومقتضاها اذا كانوا يعتقدون وجوبها ان لا يصح ويجب التجديد لاسلام لانه حين تم
ان باطلا فيلزم في المعاصرة لزوم العدة اذا كانوا يعتقدون لان المنصاف الى تباين الدلائل الضيقة لافق العدة وتعليل التمسك بقول المصنف
ما وجبت اطلاق الخطر النكاح السابق ولا خطر للملك الحرى بالآية قد تشكل عليه بقاء ملكه للنكاح اذ اسبست الزوجان مساوئ ذلك تنسبه
وله فان تزوج محسوسا او بنية او مطلقا ثلثا او جبين خمس او عتق في عتقه ثم اسلم او احد بها فرق بينهما اجماعا لان نكاح الحرام وامره حكم البطلان
ما منهم عندنا كما ذكرنا من قولنا في المسئلة التي قبلها ان اهل الذمة التزموا بالجميع عليه عندنا وهذه الاكثية مجمع على بطلانها فيلزم حكمها وعلى ما
اعتقاد من ان الكفار مخاطبون بالكل كقول العرضيين او بالمعاملات كقول المجاهدين يجب الاتفاق بين الثلاثة على انه حكم البطلان باعتبار
جميع خطابات الاحكام في دارنا فيجعلنا في حقهم اذ ليس في وسع البليغ سوى اشاعتها ودون ان جعلها لكل واحد غير ما تركناهم وما يدبون بامر
رع فاذا اسلم او اسلم احد بها وجب التفرق والاعلى ما افادته القاضى ابو زيد باتباعه وجعله المصنف وغيره الصحيح من ان له حكم الصحة عند حتى
به الفقه اذ اطلبت ولا يسطر احكامه بالدخول فيه حتى لو اسلم فقتله انسان سجدت فاما المشايخ العراقيون القدرى وغيره فانهم لا يوجبون

ولا يجزئ ان يتزوج المرتدة مسلمة ولا كافرة ومردة لأنه مستحق للقتل ولا يهل ضرره التام بل والنكاح يشغله عنه فلا يشترع في حقها ولا المرتدة لا يتزوجها مسلم ولا كافرا ولا المجوسية للتأمل من خدمته الزوج تشغلا كما أنه لا ينتظم بها الصلح والنكاح ما شرع لعينه بل لمصلحة فان كان احد الزوجين مسلما فالولد حلال دينه ولذلك ان اسلم احد هما وله ولد صغير صاهرا وله مسلمة باسلامه لان في حله تبعاله نظر إليه ولو كان احدهما كثنيا والآخر مجوسيا فالولد كثناني لان فيه نوع نظر له اذ المجوسية شر منه والشافعي رحمه الله يفتا فيه للتعارض ونحن اشبهنا الترجيح

والاحصان بناء على ان الخطاب غير نازل في حقهم لانكاحهم مع عدم ولاية الازام فلان الحرمة تمنى البقاء كما تنافى الابتداء لكونها عدم الحمل وانما علمت ان هذا كله خلاف مقتضى النظر كما ينبغي ان يكون هو الوجه النحوي وانما يصح ذلك في المحرمين لعدم شيق الخطاب في دار الحرب ولانه لا يبلغهم فلا يثبت حكمه في حقهم فوجب التعليل بمناخاة الحرمة كما ذكرناه وبما اذا ترافعا على الاعتبارين يفرق بينهما بحكم الاسلام فالقاضي كالحكمي واما برافعة احداهما فعلا كذلك يفرق كاسلام احدهما وعندنا في حقيقته رد للفرق بين اسلام احدهما وفعلا بان باسلام احدهما لم يثبت حرمة الاخر عليه لتغير اعتقاد المصير لغير اسلام المسلم لان الاسلام عليه ولا يعلل بخلاف من افاده احداهما ورضاه فانه لا يتغير به اعتقاد الاخر فيبقى الامر الشرعي بعدم التعرض له بلا معارضة والاوجه يخرج الخلاف على خلاف في انه حين صدركان باطلا عندنا لكن ترك التعرض للوفاء بالزمن فاذا انقضت احداهما بحكم الاسلام كان كاسلامه وعندنا كان صحيحا ورفض احدهما لا يرجع على الآخر في البطلان استحقاقا بل يمارضه الآخر فيبقى الحكم على الصحة بذلك بعد الاسلام او المرافعة اياها لم يكن احدهما فلا يفسد الا في قول ابني يوسف الآخر على ما في المبسوط في الذين انهم يفرق اذا علم ذلك لما روي ان عمر بن الخطاب كتب الى خالد بن قنبر بن الجوس من محارمهم اجيب بانه غير مشهور بل المعروف ما كتب عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري بابال خلفاء الراشدين شكوا اهل الذمة وما هم عليهم من نكاح الحارم واقترار الخمر في كتب عليه نماذ لو الجزية ليركوا وما يعتقدون وانما انت متبع ولست بمبتدع والسلام ولان الولاة والقضاة من وقت الفتوحات الى يومنا لم يشتمل احد منهم بذلك مع ظلمهم بمباشرة ذلك فحل محل الاجماع وفي النهاية منفر الى المحيط لو طلبت المطابقة لثنا التفریق يفرق بينهما وكذا في الخلع بيني اختلعت من زوجها الذي ثم اسكما فرضة الى الحاكم فانه يفرق بينهما لان اسكما ظلم ما اعطينا ثم العهد على تقريرهم على الظلم كذا في المطلقة الثلث لانهم يعتقدون ان الطلاق منزله للملك وان لم يعتقدوا فخصص عدد وثاني النهاية لا يخرج اثنين في ثم فارق احدهما ثم اسلم امرها ان الباقية نكاحا على الصحة حتى اقر عليه انتهى وينبغي على قول شيخ العراق وما ذكرنا من التحقيق ان يفرق لوقوع العقد فانه واجب التعرض بالاسلام قوله ولا يجوز ان يزوج المرتدة مسلمة ولا كافرة اما المسلمة فظاهر لانها تكون تحت كافرا وما الكافرة فانه مقتول معنى وكذا المرتدة لا زوج اصلها لانها مجوسية للتأمل ومناط المنع مطلقا عدم انتظام مقاصد النكاح وهو لم يشترع الاسلام وكان الحق بالمنع من منع تزويج المرأة عندنا وبالعكس قوله فان كان احد الزوجين مسلما فالولد حلال دينه وتبين تحقيق من الطرفين في الاسلام العارض بانكاحا فحين فاسلت او اسلم ثم جاءت بولد قبل العرض على الآخر في التفریق او بعده في مدة يثبت النسب في مثلهما او كان بينهما ولد صغير قبل الاسلام حيا فانه باسلام احدهما صار ذلك لولد مسلما اذ كانا في دار واحدة او الوتباينت دارهما بان كان الاب في دار الاسلام والولد في الحرب فعلى العكس فانه لا يصير مسلما باسلام ابيه وسنذكر ما في السير في فضل من باب المناسن الشارح الله تعالى واما في الاسلام الاصل فانه ما تحقق بان يكون الام كتابية والاب مسلم فاجازت به مسلمة في الحاجة الى التخصيص الى هذه بقوله وكذلك في الاسلام احدهما في فاشاد اخذ في عموم الاول من افرادها وهذه اجماع فقتل عليها اما اذا كان احدهما كثنيا والآخر مجوسيا اما وانما حكما بان الولد كثناني سبحانه الا نظر للولد في الدنيا بالاقرب من المسلمين بالاحكام من على الذمة والمناكحة وفي الاخرى بقضائ العقاب اذا كانت الكتابية اخف شر من المجوسية فيثبت الولد كذلك ويتبعه في الاحكام والشافعي رحمه الله يفتا فيه اى فيما اذا كان احدهما كثنيا والآخر مجوسيا فيقول فيها اذا كان الاب كثنيا والام مجوسية انه مجوسى في اصح قوله ويرى قال احمد بن حنبل في المجوسية وقوله الاخر كثناني تبنا لابييه وبه قال مالك ورواه لان الافتساب الى الاب ولو كانت الام كتابية لكانت المجوسى فهو متبع ل

واذا اسلمت المرأة ومن زوجها كافر عرض القاضى عليه الاسلام فان اسلم في امره وان ابى ففرق بينهما

قولا واحدا فلا تخل له منكم ولا ذبيحة فقد جعله مجوسيا مطلقا وقوله للتعارض اي المتعارضين اي اللاحق باحد ما يوجب حرما وبالاخر
يوجب الحل فيطلب موجب الحرمة وهو باللاحق بالجوسى ونحوه بيا الترتيب بالقياس بجماعه وهذه الاحكام انما ثبتت تبعا والمقصود الاصل اثبات
بإثباته على وجه النظر له على ما بينا ايضا قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام حتى يكون لهما الذان يسودانه الحديث جعل اتفاقا ما انفك
عن الفطرة واذا لم يتفقا بقي على اصل الفطرة او على ما هو اقرب الى اصل الفطرة كذا قيل لا يخفى ما فيه واما ما قيل في ترجيح ترجيحنا على ترجيح الشافعي
بان ترجيحنا يرجح التعارض وترجيحنا يدفعه فلا حاصل له اذا تأملت واعلم ان التعارض هنا يجوز ان ثبوته بثبوت التعارضين مستلزمين لمكايدهما
وليس هنا الاثبات حكم على تقدير اعتبار وضده على تقدير الآخر فلا اشتراك مع المعارض في ترجيح احدهما بالقول سمي تعارضهما لا بالتعارض يقال
الحجتين وليس هنا حجة فضلا عن ثبوت قوله فاذا اسلمت المرأة وزوجها كافرا سواء كان كتابيا او غيره اذ لا يصح تزويج الكافر مطلقا مسلمة ولو وقع تزويج
وهو ثبت ايضا ان كانت عالة سجالا والساعي بنيتها ايضا امرأة او رجلا ولا يصير به ناقضا لعدم السكنان ومما فلا يقبل خلافا لما لكاتبه على ما اوجله
نفسه طليعة للمشركين بجامع انه باشر ما ضمن بمقتضى الذممة ان لا يفعل قلنا كازام المسلم بالاسلام ان لا يفعل محظوره وبفعله لا يصير شرعا ناقضا لا لايانه
في فعل الذي بالنزوم بعد الذممة ان لا يفعل لا يصير ناقضا لانه وقيل الطليعة لانه حارب معنى ولو اسلم بعد النكاح لا يقتران عليه ولا يلحقه اجازة لانه
وقع باطلا وقال في اسلام الرجل وان اسلم الرجل ونخته مجوسية لان كفر المرأة مطلقا لا يمنع تزويج المسلم بها بل غير الكتابية فاذا فرضنا في
المجوسية وحاصل المسئلة انه اذا اسلم احد الزوجين اللذين هما مجوسيان والزوجة منها مجوسية والزواج كتابي والزوجة من الكتابيين واللاذمية
الكتابية والزواج مجوسى فمن على المصير الاسلام اذ كان بالغ او صبيا يعقل الا ديان لان ردة معتبرة فكلذا الباطل والنكاح قائم فان ابى فرق بينهما
والسبب الصبي مجنون معرض على ابويه وفيه ان يكون من هذا ان اى الابوين اسلم بقى النكاح لانه يقع المسلم منهما وان لم يكن مجنونا لكنه لا يعقل
الا ديان بعد نظر عقله لان له غاية معلومة بخلاف المجنون هذا على قولهما اما على قول مبيوسف فاختلف المشايخ في ابا الصبي قيل لا يعتبر كما لا تعتبر ردة
عنده وقيل نعم وصححه بعضهم وفرق بينه وبين الردة وحكم الصبية كالصبي والم يفرق القاضى بين امراته حتى لو مات الزوج قبل ان تسلم
امرته الكافرة وجب لها المهر وان لم يدخل بها لان النكاح كان قائما وتيقرب بالموت وقال الشافعي لا يعرض على المصير لانه تعرض منى عنه بل النكاح
الاسلام قبل لدخول القطع النكاح في الحال لعدم تاكله والنكاح بعد داخل الى انقضاء ثلثة اطهار وقول المصير ثلاثة تحيض لباقي على من يثبت العدة
وان لم يسلم تزوجت قلنا اعتبار انقضاء العدة قبل الفرقة واثباته انقطاع النكاح الى الاسلام لا نظيره في الشرح ولا اصل يلحق به قياسا بجامع صحيح
ولا سمى يفيد له بل الثابت شرعا اعتبار العدة بعد الفرقة ولنا انه لا بد من سبب بقاء الفرقة اليه والاسلام عاصم قال صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا
فقد عمو من ايمهم واموالهم واختلاف الدين ينتقض بتزوج المسلم كتابية او لانه يرجع الى اسلام المسلمين لانه الذي به يحصل الاختلاف وكفر المصير لا يمتنع
والا لم يصح النكاح من الاصل فلم يبق الا اباة الاسلام لانه يصلح قاطعا فاضفنا انقطاع النكاح اليه فكان هو المناسبت الموطا عن ابن شهاب الزهري
ان ابنته الوليد بن المغيرة كانت تحت صفوان بن امية فاسلمت يوم الفتح وهرب زوجها صفوان بن امية من الاسلام فلم يفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم
بين امرته وبينه حتى اسلم صفوان واستقرت عنده امرته بذلك النكاح والتعرض للمتنع الجلب بنفس الكلام عنه تخيير لا يمتنع ولانه استعلام حكم شرعى
بل نزل بالمرأة او لا ثم نأيد بما ذكره الطحاوى وابن العربي في المعارضة ان عمره فرقة بين نصراني وامرأة مسلمة ما يبرهن الاسلام وذكر اصحابنا ان رجلا

نحو

فيكون لا ينعى النكاح بغير البتة فلا ينبغي اولى قال واذا اخرج احد الزوجين البتة من دار الحرب مسلماً او وقت البيئونة بغير اقرار الشافعي لا نفق ولو سبي احد الزوجين وقت البيئونة بينهما في دار الحرب وان سبب ما لم ينفق البيئونة وقال الشافعي وقت ما حصل ان السبي هو التباين دون السبي عندنا وهو يقول بعكسه لان التباين اقرار في انقطاع الزوجية وذلك كما يوضح في الفرقة كما هو في المستامن والمسلم المستامن اما السبي فيقتضي كسفاً للسبا في ولايته من ان ينفق الكفاح وطه السقط الدين عن ذمة السبي ولنا ان من التباين حقيقة وحكما لا ينفق المصاهرة ثم

فيه وعرض الاسلام عليه فومن باب التلب ونفي في اللذة عرفت الناقصة على الجوف خرق الثوب لمسا زنجب المسار قوله واذا اخرج احد الزوجين الكفاية مما على كما هو ظاهر قوله واذا اخرج احد الزوجين الياسماً وقت البيئونة حكم المسئلة لا يتوقف على خروجه مسلماً بل في ما كان كره قوله لا ينفق ان السبب في اختلاف في ان تباين الدارين حقيقة ومكان بين الزوجين بل يوجب الفرقة بيننا قلنا نعم قال الشافعي لا ينفق في ان السبي بل يوجب الفرقة قلنا لا وقال نعم قوله وقول مالك واحمد في نفق اربع صور وفاتحان وهما اخرج الزوجان الياسماً ودينين ومسلمين او مستامين ثم اسلم او صار دينين لا يقع الفرقة اتفاقاً ولو سبي احد ما يقع الفرقة اتفاقاً وعنده السبي عند التباين وظلا في تباين احدهما اذا اخرج احدهما الياسماً او دينياً او مستامناً ثم اسلم او صار دينياً عداً لا يقع فان كان الرجل ملأ له التزوج بارجع في المال باخت امراته التي في دار الحرب اذا كانت في دار الاسلام وعنده لا يقع الفرقة بينه وبين زوجته التي في دار الحرب الا في المرأة تخرج مراغمة لزوجهما اي نفق الاستمرار على حقيقة فحين عده بالمراغمة والاخرى ما اذا سبي الزوجان مما انفرد تقع الفرقة وللسبايان يثابا بعد الاستبراء وعنده لا يقع لعدم تباين اربهما وفي المحيط مسلم تزوج حربية في دار الحرب فخرجت رجل بها الى دار الاسلام بابت من زوجها بالتباين ولو خرجت المرأة بنفسها قبل زوجهما لم تبين لانها صارت من اهل دار الاسلام احكام المسلمين اذا تمكن من العود والزواج من اهل الاسلام فلان تباين يريد في الصورة الاولى اذا اخرجها الرجل قهر حتى تكلمها التحقيق التباين بينهما وبين زوجها حقيقة ومكاناً ما حقيقة فظاهر وانما حكمها فلانها في دار الحرب حكمها وزوجها في دار الاسلام حكمها قوله ان تباين الدارين اثره سنة انقطاع الولاية اي ولاية من في دار الحرب عليه ان كان غاربا الياساً وولاية من في دارنا عليه ان كان لا احتياجه الى الحرب بحيث ينفذ الزام عليه وذلك لا يورث في الفرقة كالحر في المستامن والمسلم المستامن السبي فيقتضي العفالة لسباي والصفاء هذا بالمعنى الخلف من التحقيق مصفاً وادع الا بانقطاع النكاح وهذا اي لثبوت الصفاء بالسبي ليقطع ما على السبي من دين النكاح كما فعلت عدم احترامه فكذلك يقطع حق الزوج المولى وهذا لان الصفاء موجب للملك ما يحتمل التملك وكذلك النكاح كذلك فخلص له عند عدم احترام الحق المتعلق به ما يتقسط ملك الزوج عنها كسقوطه من جميع احواله فانما ذهب فيجوز يد من المنقول ان اباسين اسلم في مسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بنظره ان عين اي به الباسين وادع به بركة وهي دار حرب اذ ذاك ولم يهرح صلى الله عليه وسلم بتجديدها كما حوا وما فحقت مكة بهرب عكرمة بن ابي جيل في حكم من حرام حتى اسلمت امرأته كل منهما واخذت الا ان لزوجهما ذهب فجارت به ولم يجد وكما اخبره تباين الدارين بين ابي العاص بن الربيع زوج زينب بنت رسول صلى الله عليه وسلم وعنه انظر واشهر فانه ما جرت الى المدينة وتركته بكة على شركه ثم جاءوا اسلم بعد سنين قبل ثلث سنين وقيل ست وقيل ثمان فروا عليه بالنكاح الاول فمذهبه كلما تقوض لما علمنا به واستدل الشافعي ايضا على اثبات اعلية تان قوله تعالى والمحصنات من النساء الا انما ملكن باكم لم تزلت في سبايا او طاس كن سبعين مع ازواجهن وقد علم ان من ادعى رسول الله صلى الله عليه وسلم ادعى الا بالنكاح الجاهلي حتى يضمن الحياتي يحسن فقد انتهى السبب من ازواجهن من الحركات فظهر ان السبي يوجب الفرقة وقوله كالحربي المستامن ظاهر واذ اصلا قياس وفرعه الخارج الياسماً من دار الحرب او دينياً والحكم عدم الفرقة بينه وبين زوجته بما جاع عدم سببها فهو من قبيل تليل العدمي بالمعنى العدمي وعلى هذا فاسوق الاثبات الفرقة لكن الظاهر ان المراد في تباين التباين فحق اللفظ كذا لا يورث في الفرقة لتعقده في المستامن ان قوله لانا مع التباين حقيقة ومكاناً لا ينفق المصالح التي شرع النكاح لها لان الظاهر ان الخارج الياسماً او دينياً

لغنا به المهرية والسبب يوجب صلات الرقبة وهو لا ينافي النكاح ابتداءً وذلك لأنه لا ينافي فيه كونه المهرية فتقضى الرقبة
في محل عقد وهو المال لا في محل النكاح وفي الثامن لم يثبت الدار حكم القصد والرجوع

في النكاح

والكائن بنكاح لا يخرج الزنا فكان البائن منافيا له فيكون اعتراضه قاطعا كاعتراض المحرمية بالزنا فلعن الزمرج مثالا ما فيه كان
اعتراضه قاطعا ثم شرع يفسر السبب على فعال والسبب يوجب ملك الرقبة يعني يمنع ان يكون موجبا لغير ذلك واذن فما اقتضا
ملك الرقبة لزوم السبب تبعاً للملك والمال فلا ملك الرقبة لا يقتضي ملك النكاح الا اذا ورد على حال من ملكه او ملكه وكذا ابتداء النكاح
وبقاءه في البعد المشتري فهو سائر اسباب الملك من الشراء والهبة والارث وزوال اموال السبب لثبوت رقة والبعد لملك له في المال
سبب النكاح فانه من خصائص الادوية فيملكه اذا ابتداء وجوده بطريق الصحة حتى لا يملك سببه التطبيق عليه انما توقف في الابتداء على
اذا لم يستلزم من تنقيص بالية سقوط الدين الكائن ككافر على السبب الجبر ليس مقتضى السبب بل لتعذر قبالة الانما يبقى ما كان هو من وجب ان في
زمنه لا سبب غلا لا رقة ولا يمكن ان يثبت بعد الرقبة بالسبب الا انما غلا لا فيصير الباقي غيره ولذا لو كان السبب عبداً ما كان ذلك لا يقطع عن الدين
بالسبب لثبوت عليه محله اذ ان كان قيل بل يجوز كون الدين في دمه البعد غير متعلق برقبة لثبوت الدين باقراره به ولا يباع فيه جيب بمنزلة
في البعد كذلك وانما لا يطالب باقراره لان اقراره لا يبرئ في حق المولى حتى لو ثبت بالاستحالة كقتلها ما ينتج فيه انما استدل من نفسه ان
فالقول ان اباسفيل لم يكن حسن الاسلام بومئذ بل لا بعد الفتح وهو شاهد حسينا ما يقتضي السبب الصحيح من قوله حين انهم المسلمون لا يخرج بهم
الى الجور وانقل ان الاراء كانت منه وخير ذلك ما يشهد بما ذكرنا من انقل من كلامه بكة قبل الخروج الى يهودا فحينئذ انما حسن اسلامه بعد ذلك
رحله الذي كان اسلامه حسنا حين اسلم هو ابو سفيان بن الحارث والاعلمته وحكيم فانما هربا الى السامط وهو من حاربه وكذا فلهما فبان انهم واما ابوا
فانما يدنا عليه صلى الله عليه وسلم بكل جليل روي ذلك الترمذي وابن ماجه والامام احمد والجمهور اذا امكن اولى من امدار احبهما وهو يحمل
قوله على النكاح الاول على معنى بسبب سبقه مراعاة لموته كما يقال ضربته على اسائه وقيل قوله ردا على النكاح الاول لم يثبت شيئا مما على
منه لم يحدث زيادة في الصداق والجلاد وهو ما روي حسن هذا وما ذكرنا وثبت وعلى النكاح الاول ناف لانه سبق على الاصل وايضا يقطع بان
الفرقة وقت بين زينب وبين ابي العاصي بمدة تزيد على عشرين سنين فانما اسلمت بكته في ابتداء الدعوة حين روي صلى الله عليه وسلم فدا به
ادبائه ولقد انقضت المدة التي تبين بها في دار الحرب مرارا وولدت وروى انها كانت حاملا فاسقطت حين خرجت مهاجرة الى المدينة وروى
بها ابن الاسود بالرحم واستمر ابو العاص بن الربيع على شركه الى ما قبيل الفتح فخرج تاجرا الى الشام فاخذت سرية المسلمين باله واعجزهم هربا ثم دخل
بيل على زينب فاجازته ثم كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم السرية فردوا له فاحتل الى مكة فادى الوكيل وما كان اهل مكة ابصروا منه وكان
رجلا امينا كما لم يبق لاحد عليه خلقة قال يا اهل مكة اهل يثرب لا احد منكم عديم مال لم يخذله قالوا لا فجزاك الله خيرا فقد وجدناك فينا كرميا
قال فاني اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واما ما سئلت من الاسلام عنده الاتخوف ان نظنوا انها اردت ان اكل اموالكم فكم
انا اما ابيكم وفرغت منها اسلمت ثم خرج حتى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكر في الروايات من قولهم وذلك بعدت سنين او ثمان
سنين او ثلث سنين فانما ذلك من وقت قارقه بل ابدان وذلك بعد غزوة بدر واما البينة ففيل ذلك بكثرة لانه ان وقت من حين آمنت
هو قريب من عشرين سنة الى اسلامه وان وقت من حين نزلت ولا تتكلموا بشركين حتى يؤمنوا وهي كبريا فانه من عشرين سنة غير ان كان بسبب قبل
ذلك الى من اسرى من بني نضير وهو صلى الله عليه وسلم كان معلقا على ذلك قبل ذلك فلما ارسل الى مكة في قدر الاسارى رسلت زينب في انة فلادو كانت قد

والنكاحات حاملة لمقتضى خضع حملها وعن ايجته رة انه يصح النكاح ولا يقربها من حياحي تضم حملها كما في الحمل من الزنا
 ويجوز ان لا تقاتل النسب في حق النسب يظهر في حق النسب من النكاح احتياطا في الازدواج الزوجين على السلام وقت
 الفرق بين طلاق وهذا عند ايجته رة وابو يوسف رة وقال محمد رة ان كانت الردة من الزوج في وقت طلاق هو يفتد بالباء والجماع
 ما بينه وابو يوسف رة في حق ما اصله في الاباء وابو حنيفة رة في حق ما اصله في الاباء وابو حنيفة رة في حق ما اصله في الاباء
 والطلاق رافع فقد ران تجل طلاقا بخلاف الاباء رة يفتد الامساك بالمعرف فيجب الشريعة بالاحسان على ما امر
 ولو لم يتوقف الفرق بالباء على القضاء ولا يتوقف بالردة تنقذ ان كان الزوج هو المرتد فليدخل المهران دخلها ونصف
 المهران لم يدخل بها وان كانت هي المرتدة فليدخل المهران دخلها وان لم يدخل بها فلا مهر لها ولا نفقة لان الفرقه من قبلها
 كما تحتلط المياه واستغنائه عن ابطاله بان الشرع ابطال النكاح بالتبائن لمنافاة النكاح فقد حكم بمنافاة للعدة لانها اثر وحيث حكم
 بمنافاة لماله اثر فان قيل ان يمنع الملائمة ويقول لاسلم ان منافاة الشئ تنافي اثره الا اذا كان جهة المنافاة بتاتيا في الاثر
 ايضا وهو منتف لان في النكاح عدم انتظام المصلح بل تجتمع مدة بقاها الى ان يتقضى فوجب ان ثبت لموجبها بلا مسان لكن
 قيل يقال عصم الكوافر عام يدخل فيه المسيية وبن وجها والمتركات في دار الحرب للملازيم المهاجرين فلم ان تميز جوابا برب وباحت الكاتبة هناك لعدم
 اعتبار عصم الكوافي في دار الحرب للفرقة والمسيية مع زوجها وهذه خصت عندكم فانما تمسك بقدرتها حيث قلتم لا يقع الفرقة بينها وبين زوجها
 فجاز ان تحبس المهاجرة في حق العدة بحديث ساي او طاس فانه دل على ان من انفسخ نكاحها بالتبائن لا يحل طيها قبل ان يقضى فاذ وجب عليها
 من حبس هي حرة كان عدة اجماعا لعدم الثبات بالفضل وح فالبطلان الوجوب المحظ لا يفتد اذا كان له سبب آخر وهو حق الشرع المدلول عليه بوجوب
 الاستبراء فانما في حق المدخل سابع الاقناع الى مدة غير انه اعتبر مدة الاستبراء اقصر كما هو داب الشرع في انظار التقاوت بين الحرة والامة
 في مثل قوله والنكاحات يعني المساجرة حالها لم تترج حتى تضع وق منا انه عند ايجته رة لا يطرئ العدة وروى الحسن عن ايجته رة
 يجوز تزويجها ولا يقربها حتى تضع حملها كالحال من الزنى وجها الظاهر ان حملها ثابت النسب فظهر في حق المنع احتياطا وانما قال احتياطا لان
 مجرد كونه ثابت النسب انما يقتضي ظاهرا ان لا يوطأ لان به يصير سابقا ما نزع غيره فتعدية المنع الى نفس الزوج لا وطي للاحتياط لا فقط لانه
 يقع الجمع بين الفرائضين فهو محتج بمنزلة الجمع وطيا ولهذا لم يحجر عنده تزويج الاخت في عدة الاخت والخامسة في عدة الاربع قوله واذا ارتد احد الزوجين
 عن الاسلام وقعت الفرقة في الحال بغير طلاق قبل الدخول او بعده وبه قال مالك احمد وفي رواية وقال الشافعي واخره في اخرى
 قبل الدخول هو كذلك واما بعده فيتوقف الى نقضاء العدة فان جمعا الاسلام قبل نقضها يسمى النكاح والاتبين الفراق من وقت الردة
 فلما هذه الفرقة للتبائن فان الردة منافاة للعصمة موجبة للعقوبة والمنافي لا يحتمل التراخي بخلاف الاسلام فانه غير مناف للعصمة هذا جوابا عما سئل
 وبعض مشايخ بل يوسم قد اقتوا في ردتها بعدم الفرقة حسنا لا احتياطا على الخلاص بالكر الكبار وروايتهم مشايخ بخاري افوتوا بالفرقة وجبرها
 على الاسلام وعلى النكاح مع زوجها الاول لان الجسم بذلك يحصل لكل قاض ان يحيد والنكاح بينهما بهر سيرة ولو بدنيا رخصت ام لا وتقرر خمسة
 وسبعين ولا تسترق المرتدة ما دامت في دار الاسلام في ظاهر الرواية وفي رواية النوادر عن ايجته رة تسترق في هذا الكلام في الفرقة واما كونها
 طلاقا فالتق لاما ان هنا على انها من جهة الزوج والمرأة فصح وقال محمد رة هي في رددة الزوج طلاق في ردتها فصح مرق على صلبه الاباء وكذلك ابو حنيفة
 وقرق ابو حنيفة رة بين الردة والاباء وجه قول محمد رة اعتباره بالاباء والجاسع ما بيننا وبين اباءنا استغن عن الامساك بمعروف
 مع قدرته عليه غيوب القاضى منابه وقيل ما بيناه مما حاصله ان سبب الفرقة فعل من الزوج اباء او رددة وابو يوسف رة مرق على اصله
 في الاباء وهو انه سبب يشتركان فيه ابو حنيفة رة فرق بان الردة منافاة للنكاح لانها منافاة للعصمة لا يوطأ لان العصمة بنفسه ولا كونه ملكا للنكاح كذا
 قرر والحق ان منافاة العصمة لا مال تنع منافاتها للعصمة النفس فذلك منافاة صار في حكم الميت والطلاق لا ينافي النكاح لثبوتها معه حتى لا يقع
 البنيونة بمجرد بل مرزاند عليه او عند نقضاء العدة ولزم كون الواتع بالردة غير الطلاق وليس الا انفسخ بخلاف الفرقة بالاباء فانها ليست للمنافاة
 ولذا بقي النكاح لم يفرق القاضى لانها فرقة بسبب فوت ثمرات النكاح فوجب فاعل ارتفاع ثمرته الاتي من قبل الزوج والقاضى ما يرد بالامساك

قال واذا اراد احدنا ان يتبعنا في النكاح استسما فان قال لا فهو ردة بطلان لان ردة لست هي انما هي ردة في الدين
ولا لست هي اولادنا واراد ان يني حنيفة اراد وانما هو الصلابة رضوان الله عليه من جميع شيعة الكوفة ولا ردة له منهم
واقم مع الجماعة التاريخية ولو اسلم احدنا بعد الكوفة لشد النكاح بينهما كما هو امر الكوفة على الردة كما هي مناف كائنا ما هما

باب القسم

بالاسلام او الشرع باحسان فاذا اتفقنا بعبارة في الشرع وفي الشرع من تقرير هذا الفرق امور لا تمس المطلوب فكذا قولنا في البداية والطلاق
ولقد لان الرق بجساع المتاني بالضرورة نعم هو اعلم ثبت مع المتاني ومع الطلاق فلا يقع به فرق ولا دخل فيه نعم ان كان الزوج هو المرد فلما
كل المهران دخل بها ونفقة العدة ايضا ونصفه ان لم يدخل بها وان كانت هي لمررة فلما كل المهران عمل بها بالنفقة العدة لان الفقرة من جهته لان
لم يكن دخل بها فلما هو ولا نفقة فهو له واذا ارادنا ما اثم اسما معا فلما على كحما استحقنا هذا اذا لم يلحق احد منهما بدار الحرب بعد اتمامهما فان
لحق فسد ثبانهن والقياس هو قولنا فوالا لئلا يثقل في ردة واحدة احد بهما وهي منافية للنكاح ولنا وهو وجه الاحتسان ان بني امية
ارتردوا اثم اسلموا ولم ياتهم بغير الصلابة بغير تجديد النكحة ولما اثمهم بذلك علمنا انهم اعترفت بارتدوا وقت معا او لو حملت على النكاح لشد كفتهم
ولزمهم التجديد علمنا من هذا ان الردة اذا كانت معا لا تجوز الفرقه واعلم ان المراد عدم نقاب كل زوجين من بني حنيفة اجماعهم فلهان
الرجال جازان يتعاقبوا ولا نفقة لهم اذ كان كل رجل ارتد مع زوجته معا فحكم الصلابة بغير تجديد النكاح بذلك ظاهرا لا محالة لعل بالرجال كالفرقة
والحق في هذا لان الظاهر ان قيم البيت اذا زاد امر لكون قرينة فيه قرينة بذات المذكور في الحكم بارتداد بني حنيفة في المبسوطة منهم الزكاة
وبذا يتوقف على نقل ان من منهم كان يحذف احداهما ولم يغفل ولا هو لازم وقتال ابني بكرضى المدعنة لياهم لا يستلزمه جواز قتالهم اجماعهم على منعهم
حقا شرعا وعطو له واسد علم وقد يستدل للاحتسان بالمعنى وهو عدم جهة المناخاة وذلك لان جهة المناخاة بردة احد بهما عدم انتظام المصالح
بينهما والموافقة على الارتداد ظاهر في انتظامها بينهما الى ان يموتا بقتل الاخرين والاوجه الاستدلال بوقوع ردة العرب وقتالهم على ذلك فانه من غير
يقين بني حنيفة وباني الزكاة قطعي ثم لم يورثوا بتجديد النكحة الى آخر ما ذكرنا قوله ولو اسلم احد بهما بعد ارتدادها من النكاح لان ردة
الاخر منافية للنكاح فصار بقاؤها كاشفا لهما لان حال اسلام الاخر حتى ان كان الذي عاد الى الاسلام هو الزوج فلا شيء عليها النكاح قبل الدخول
واكتفت به التي اسلمت فان كان قبل الدخول فلها نصف المهر وان دخل بها فلها المهر في الزوجين لان المهر مقرب للدخول مبني في فمته الزوج
والديون لا تقيد بالردة **فروع** الاول نصيرية تحت مسلم تجسدت الفرقه بينهما عند ابني يوسف رده. غلظا فالجهد وجه قوله في الزمجه في ردة والوجه
لا تحل للاسلام فاحدا ما تحرم به كالردة وقد ارتد معا فلا يقع الفرقه ولا ابني يوسف رده ان الزوج لا يقع على ذلك بل تحريم على الاسلام والمرأة تقهر
فصار كردة الزوج وحده وهذا لما عرفت ان الكفر كلمة واحدة فالانتقال من كفر الى كفر لا يجعل كاشفاية فصار كما لو تهودا فان الفرقه تقع فيه بالاتفاق
ومجرب بغير نكاح ان الشارح الجوسية لا تحل للاسلام فاحدا ما كالارنداد بخلاف اليهودية الا ترى انها لو تحجست وحدها تقع الفرقه ولو تهودت لا تقع فافترقا
الثاني بجح نكاح اهل الكفر بعضهم بعضا فيترزوج اليهودي مجوسية ونصيرية لان الكل ملته واحدة من حيث الكفر وان اختلفت حكمهم كاهل
الديانة ثم الولد على دين الكتابي منهم الثالث او اسلم الكافر وتحت اكثر من اربعة او اخوان او ام وبنتها واسلمن معه ومن كتابيات فعند ابي حنيفة رده
وابي يوسف رده النكاح تزوجين في عقد واحدة فرقة بينه وبينه او في عقد فكل من كل سبقه جائز ونكاح من تاخر فوق به الجمع والزيادة على الراجح بطل

باب القسم

لما فرغ من ذكر النكاح واقامه باعتبار من قام به من المسلمين الاحرار والارقاء والكفار وحكمه
اللازم له من المهر شرعا في حكمه الذي لا يلزم وجوده وهو القسم وذلك لانه لما ثبت على تقدير تعدد النكوحات ونفس النكاح لا يستلزم ولا هو
غالب فيه القسم بفتح القاف مصدر قسم والمراد التوبة بين النكوحات وليسمى العدل ايضا بينهن حقيقة مطلقا متمنة كما اخبرنا عنه ونكاحا

واذا كان لرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما في القسم بكوني كائنا او اثنين واحدهما ابكر والاخرى ثيبا القول سلم عليه السلام من كانت له امرأتان ومال الى احدهما في القسم لجاء يوم القيمة وشقه ماثل وعن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعدل في القسم بين نسائه وكان يقول لا يصح هذا القسم فيما املك فلا تؤخذ في فيما املك بغير زيادة الحجة ولا فصل فيما روينا والقديمة والجديدة سواء لا طلاق ما روينا وان القسم من حقوق النكاح ولا نقاؤا بينهما في ذلك ولا احتيا

حيث قال ابن تيمية ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وقال تعالى فان خفتم الا ان يوافوا واحدة او ما ملكت ايديكم بعد احلال الاربع بقوله تعالى فاكملوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فاستفدتان حل الاربع مقيد بعدم خوف عدم العدل بثبوت البيع عن اكثر من واحدة عن خوفه فعلم بجوابه عند تعدد من واما قوله صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فاما يخص حالة تعدد من ولا تمنع رعيته الرجل وكل راع مسئول عن رعيته وانه في امر منهم يحتاج الى البيان لانه اوجب وصرح بانه مطلقا لا يستلزم فعلم ان الواجب منه شئ معين وكذا السنة جاءت مجملة فيه روى اصحاب السنن الاربعة عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فيدل ويقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تغمي علي في ملكي ولا الملك يعني ثقلب اي زيادة المحبة وظاهره وان ما عدا ما هو داخل تحت ملكه في رية تجب التسوية فيه ومنه عدو الوطأت والقبليات والتسوية فيما غير لازمة اجماعا وكذا ما روى اصحاب السنن الاربعة والامام احمد والحاكم من ابى هريرة رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من كانت لمرأتان فمال الى احدهما جاء يوم القيمة وشقه ماثل اي مفلوج ولفظ ابى داود والنسائي فقال الى احدهما على الاخرى فانه يمين فاذ امانا في الكتاب من زيادة قوله في القسم واسد اعلم بها لكن لا يعلم خلافا في ان العدل الواجب في البيوتة والتامس في اليوم والليله وليس المراد ان يضبط زمان النهار فيقتدر ما عاش فيه احداهما فيعاش الاخرى بقدره بل انك في البيوتة واما النهار ففي الجملة قوله واذا كان للرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما التقييد بحريتين لا يخرج ما اذا كانت احدهما امته والاخرى حرة لا يخرج الامتين ثم ظاهر العبارة ليس بحيدة فانه يعطى انها اذا لم يكونا حريتين ليس عليه ان يعدل بينهما وليس يصح لكن بمعنى العدل هنا التسوية لا عند الجور فاذا كانتا حريتين او امتين فعليه ان يسوي بينهما وان كانتا حرة واحدة فلا يعدل بينهما اي لا يسوي بل يعدل بمعنى لا يجوز وهو ان يقسم الحرة ضعف لامة فالإبهام نشأ من اشتراك اللفظ قوله والقديمة والجديدة سواء لا طلاق ما روينا وهو معنى قوله لا فصل فمبني ذكرنا فكلان الاولي ان يقال لما ذكرنا يعني من قوله لا فصل الى يعني ان ما روينا يوجب التسوية بين الجديدة والقديمة وكذلك تملونا من لا يفيحجه به على الشافعي ربه انه يقيم عند البكر الجديدة اول ما يدخل بها سبعا بخبرها ثم يدور عند الثيب الجديدة ثلثا الا ان طلبت زيادة على ذلك في حال حقها ويكتب عليها ابتك المدة لما روى عن انس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للبكر سبع وللثيب ثلث ثم يورد الى ابد اخرجه الدارقطني عنه وروى النزر من طريق ابى ايوب السجستاني عن ابى قلابه عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل للبكر سبعا وللثيب ثلثا وعنه قال من السنة اذا تزوج البكر على الثيب اقام عند ما سبعا ثم قسم واذا تزوج الثيب اقام عند ثلثا ثم قسم رواه الشيخان في الصحيحين وفي صحيح مسلم عن ام سلمة لما تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل عليها اقام عند ثلثا ثم قال له ليس بك بهوان على اهلك ان شئت سببت بك وان غشيت لك سببت لنسائي وهذا دليل استثناء الشافعي ربه ما ذكرنا من انه يسقط حقها ويكتب عليها بالمدة ان طلبت زيادة على الثلث ولا نهائا لم تصحته وقد حصل لها في اول الامر نفقة فكان في الزيادة انه التهاون لما روينا عن غير فصل واما ما ذكرنا من المعنى وهو قوله وان القسم من حقوق النكاح والاتفاوت بينين في ذلك فلا تفاوت بينين في القسم واما المعنى الذي علل به فعارض بان تخصيص القصة على لان الوضعية فيها متحققة وفي الجديدة منوهمه وازالة تلك النفقة يمكن ان يقيم عند ما سبع ثم يسبع للباقيات ولا يخصر في تخصيصها واما علم ان ما روى ان لم يكن قطعي الدلالة في التحقيص وجب تقديم الآية والحديث المطلق لوجوب التسوية وان كان قطعيًا وجب اعتبار التحقيص بالزيادة فانه يعارض ما روينا وطلونا لان مقتضاها العدل واذا ثبت التحقيص شرعا كان هو العدل فانما زاد لم يخصر في التسوية بل يتحقق مع عدمه عارض

اليمين

في مقداره الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية دون طريقها والتسوية في البتونة لا في الجامعة لانها تنبني على النشاط وان كانت حرة واحدة واخرى امه فلهما الثلثان من القسم والامه الثلث بذلك ورسد الاخرى لان حل الامه انقص من حل اليه فلابد من اخصار النقصان في الحقوق والكتابة والمداخلة وام الولد بنزلة الامه لان الرق فيهن قائم **قوله** فلاحق لمن في القسم حاله السفير فيسافر الزوج من شاء فحقه الاول ان يقرع فيهن فيسافر من خرجت فحقها وقال الشافعي في القعدة مستحقة لما روي ان النبي عليه السلام كان اذا سافر اقرع بين نسائه الا ان يقول ان القعدة تطيب قلوبهن فيكون من باب الاستحباب وهذا لا يخلو الا عند مسافرة الزوج الايمان ان لا يستحب له ان يسافر بواحدة منهن ولا يحجب عليه بذلك المدة

وهو رق اخذ المراتن حتى كان العدل ان يكون لاحدهما يوما وللآخرى يومين فليكن ايضا تخصيصا للجدة الوشعة باقامة سبع ان كانت بكر او ثلث ان كانت ثيبا هذا وكما لا فرق بين الجدة والقريبة كذلك لا فرق بين البكر والثيب والسليمة والكتامية الحريم والمجنونة الذي لا يخاف منها او الغيرة والصغيرة والرقاء والحائض والنفساء والصغيرة التي يمكن طيبها والحرة والمطاهرة منها ومقابلتهن وكذلك يستوى وجوب علي العنين والمجبوب والمرضى الصبي الذي دخل امراته ومقابلتهن قال مالك ويورث ولي الصبي به على نسائه لان القسم حق العباد وهم من ادراج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما مرض استأذن نساءه ان يمرض في بيت عائشة رغم فاذا كان **قوله** مقدار الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية دون طريقها انشاؤه يومين او ثلثا ثلثا او اربعا ربعا واعلم ان هذا الاطلاق ولا يمكن اعتباره على صرفة فانه لو اراد ان يورثه ستة ما نطق اطلاق ذلك بل لا ينبغي ان يطلق له مقدار مدة الايام ويورثه اشهر واذا كان وجوبه للثلاثين ووقع الوشعة وجب ان تقبلة المدة القريبة وافضل اكثر من جهة مضار ولا ان يرتقبها واصل علم **قوله** والتسوية المستحقة في البتونة الجامعة لانها تنبني عن النشاط ولا خلاف فيه قال بعض بل العلم تركه لعدم الداعية والانتشار عذر وان تركه مع الداعي اليه لكن داعيته الى الفسرة اقوى فهو ما يدخل تحت قدرته فان ادعى لواجبه عليه لم يبق لها حق ثم علم التسوية واعلم ان ترك جماعها مطلقا لا يحل له تخرج اصحابنا بان جماعها احيانا واجب بانه لكنه لا يدخل تحت القصار بالالزام الا لو طهت الاولى لم يقدره فدية وتجب ان لا يسكن به مدة الا بالاراء ابرضا وطيب نفسها به **قوله** المستحب ان يهوى بنين في جميع الاستتمات من الوطى والبقلة وكذا بنين الجوارح وامهات الاولاد لخصن عن الاشتباه للزنى والميل الى الفاحشة ولا يجب شي لانه تعالى قال فان خفتن ان لا تقولا فواحدة او املكتم فانها فان كان بنين ليس ملجأ فاذا لم يكن له الامراة واحدة فتشاغل عنها بالعبادة والسريرة اختيار الطحاوي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه ان لم يورثها بالبنين من كل اربع ليال وباقها لان له ان يستقر حقها في الثلث تزوج ثلث جارية فان كانت الزوجة امه فلما يوم وليلة في كل سبع وظاهر المذهب ان لا يتبين مقدار لان القسم معنى بشي ايجاب طلب ايجاده وهو يتوقف على وجود المنتسبين فلا يطلب قبل تصويرها بل يوم ان يبيت معها ويصحبها احيانا من غير توقيت والذي يقتضيه الحديث ان التسوية في الملك ايضا بعد البتونة ونفي السن عن عائشة رضي الله عنها كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يفصل بعضها على بعض في القسم في كونه عينا وكان قل يوم لا يطوف علينا جميعا فيدنو من كل امراة من غير سبس حتى يبلغ الى التي هو في يوم

فثبت عندنا وعلم من ان التسوية المنع الى الاخرى في نظر في حاجتها ويمتد امور ما في صحيح مسلم انهم كن يمتعن في بيت التي ياتيهما ان هذا جائز برضى صاحب التسوية او قد تنفيق كذلك وتخصر له ولو ترك القسم بان اقام عند احد من شتهر المشا امرة القاضي بان يستأنف العدل بالانقضاء فان جاز بعد ذلك وجبه عقوبة كذا قالوا والذي يقتضيه النظر ان يومه بالقصار اذا طلبت لانه حق آدمي له قدرة على ايفائه **قوله** وان كانت احدهما حرة والاخرى امه فلهما الثلثان من القسم والامه الثلث بذلك ورسد الاخرى بكونه على رضاهما وبالقضاء عن على الاحتكام وتضيف ابن حزم اياه بالمنها لابن عمر رضي الله عنهما بان ليس بشي لانهما اثقتان حافظان اذا كانت الزوجة مدبرة رجل او مكاتبة او ام ولد في قيام الرق فيهن **قوله** فلاحق لمن في القسم حاله السفير فيسافر الزوج من شاء فحقه الاول ان يقرع بينهن فيسافر من خرجت فحقها وقال الشافعي في القعدة مستحقة لما روي جماعة من حديث عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سافر اقرع بين نسائه فمن خرج

مخرجته لم يطول الاجدث الاك فلتا ذلك كان استجبا بالتطبيب قلوبهن وبذلك لان مطلق الفعل لا يقتضي الوجوب فكيف هو مخفوف بآيس

مخرجته لم يطول الاجدث الاك فلتا ذلك كان استجبا بالتطبيب قلوبهن وبذلك لان مطلق الفعل لا يقتضي الوجوب فكيف هو مخفوف بآيس

كتاب الرضاع

قال قليل الرضاع وكثيره سؤلا إذا حصل في مدة الرضاع يتعلق به التحريم وقال المشافعي لا يثبت التحريم إلا بخمسين رضعات

إذا طلعت ولان يمنعا من كل ما يمازى من ايمته ومن النزاع على هذا لان يمنعا من التمتع بما يمازى من ايمته كان يمازى برأيه الحائز الحضر ونحو ذلك
ضربا بترك الرتبة اذا كان يريد ما تركه الاجابة وهي طاهرة والصلوة وشروطها الا ان يكون ميتة فليس له جبر على غسل الجنابة والحيض والنفس عندنا ويضربها
على المخرج من منزله بلاذن الا ان احتاجت الى الاستئذان في حادثة فلم يرض الزوج ان يستغنى لها وهو غير عالم ولم تقع الى الاستئذان لان يمنعا من
المخرج الى مجلس العلم والا ان يكون ما يمازى من ايمته من يقوم عليه مونا كان وكذا فان عليها ان تعصى الزوج في المنع ولو كان له ام شابة تخرج الى
الولية والمصيبة او غيرها لا يمنعا انهما لم يتحقق خروجها للفناء فخرج برفع الامر الى القاضي فان اذن له بالمنع له منعها القياسه مقامه والله اعلم بالصواب

كتاب الرضاع

اما كان المقصود من النكاح الولد وهو لا يعيش غالبا في ابتداء انشاء الابا الرضاع وكان له احكام يتعلق وهو من آثار النكاح المتأخرة عنه بمدة وجب تأخيرها الى
آخر احكامه قيل كان ينبغي ان يذكر في الحرمات لكنه افرد بكتاب على حدة لاختصاصه بمسائل كشهادة النساء وخطاب اللين ونحوه والحق انه ذكر في الحرمات
ما يتعلق بالحريم به وانما ذكرنا التفاصيل الكثيرة والرضاع والرضاعة بكسر الراء فيهما ونقحها الراء لغات والرضع النامسة وانما لا نسمع الكسرة مع الهاء وفعله في الصحيح
من مد علم علم واهل النجاة المومنين ضرب عليه قول السلولى بدم علماء زمانه وذو النوا الدينى وهم يرضعوننا ثم قيل كتاب الرضاع ليس من تصنيف محمد واهلنا علم
لبعض اصحابه ونسبه اليه ليروجه ولذا لم يذكره الحاكم الشهيد ابو الفضل في مختصره النسبى بالكا في مع الزايمه يرا كلام محمد به في جميع كتيبه مخدوفة التعاليل
وعامتهم على انه من اوائل مصنفاته وانما لم يذكره الحاكم اكتفاء بما اوردته من ذلك في كتاب النكاح وهو في النسخة مع اللبن من الشذوذ حتى قوله لم
يتم رضاع امي يرضع غنمه ولا يحلبها مخافة ان تسمع صوت حلبه فيطلب منه اللبن وفي الشرع مطلق الرضاع اللبن من ثدي لاوميمه في وقت مخصوص
اي مدة الرضاء المختلف في تقديرها قوله قليل الرضاع وكثيره اذا تحقق في مدة الرضاع تعلق به التحريم وبه قال مالك ما لو شك فيه بان ادخلت الكلمة في
فم الصغير وسكت في الارضاع لا تثبت الحرمة بالشك وهو كما لو علم ان صبيته ارضعها امرأة من قريته ولا يدرى من هي فزوجها رجل من اهل تلك القرية
صح لانه لم يتحقق المانع من خصوصية امرأة والواجب على النساء ان لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة واذا رضعن فلان ذلك ويشهره ويكتسبه احتياطا وقال الشافعي
لا يثبت التحريم الا بخمسين رضعات مشيات في خمسة اوقات متفاصلة عرفا وعن احمد روايتان كقولنا وكقولنا صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصصة والمصصة والمصصة
الحديث رواه مسلم في حديثين صدره حديث عائشة رضوانه صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصصة والمصتان وآخره عن ام الفضل بنت الحارث قالت دخل
اعلى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في ثوبي فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لي كائنت امرأة فتزوجت عليها اخرى فزعمت امرأة الاولى اني
اراضت لحد في رضعة او رضعتين فقال صلى الله عليه وسلم لا تحرم الا ما حجت والاملا جتان واخرجه ابن حبان في صحيحه حديثا واحدا عن عبد الله بن الزبير
عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصصة والمصتان الا بالاجابة والاملا جتان في قولنا ولا الا ما حجت والاملا جتان انه
لم يثبت في كتب الحديث ليس بصحيح والاملا جتا الرضاعة والاملا جتا للوحدة والاملا جتا الارضاع والملا جتا الرضعة وبلغ موافقه رضاء هذا الحديث
لا يصلح الاثبات منه وقيل يمكن ان يثبت به مذهبه بطريق هو ان المصصة داخله في المصتين فاحصه لا تحرم المصتان الا بالاجابة فنفى التحريم
عن اربع فلو لم ان يثبت بخمسين وهذا ليس بشيئا او لافلان مذهبه ليس التحريم بخمسين مصات بل بخمسين شبكات في اوقات واما ثانيا فالان المصصة فعل الرضعة
والاملا جتا الرضاعة فعل الرضعة فاحصل المعنى انه صلى الله عليه وسلم نفى كون الفعلين محرمين منه ومنها وعلى هذا التحقيق انه لا ياتي في حديثا واحدا

لقوله عليه السلام لا تحرم المصّة ولا المصتان ولا الاملاحة ولا الاملاحة

لأن الاملاحة ليس حقيقة المحرم بل لازمة من الانتضاع فنفى تحريم الاملاحة نفى تحريم لازمة فليس لما عمل من لا تحرم الاملاحة ان لا تحرم لازما
 اعني المختصين فلو جعنا في حديث واحد كان الحاصل لا تحرم المصتان ولا المصتان فلزم ان لا يصح ان يراد الاملاحة الا بالرجحان فان قلت منكرته
 انها حديث واحد في صحيح ابن حبان من رواية ابن زبير عن امية قلت يجب كونه الراوي وهو الزبير اراد ان يحجج بين الفاطمة صلى الله عليه وسلم التي
 سمعنا منه في رواية اخرى قال صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصّة ولا المصتان وقال ايضا لا تحرم الاملاحة ولا الاملاحة قيل بطريق آخر وهو
 انه ناف للمذنبين فيثبت به مذنب لعدم مقابل الفضل وليس كذلك فانه قال بالفضل ابو ثور وابن المنذر وداود وابو عبيد وهو لا يثبت
 الحديث قالوا لا تحرم ثلث رضعات اللهم الا ان لا يثبت قولهم وفيه نظر لقوة وجه بالسبب الي وجه قول الشافعي وهو ذلك الذي ثبت به غيره
 ما في مسلم من عائشة رضي الله عنها قالت كان فيا نزل من القرآن عشرة رضعات معلوات تحرم ثم ينعى بخمس رضعات معلوات تحرم فتوفي النبي صلى الله
 عليه وسلم هي فيما يقرأ من القرآن قالوا هذا يدل على قرب النسخ حتى ان من لم يبلغه كان يقرأ وما هو لا يستقيم الا على ارادة نسخ الكل لا التزم
 فينسخ بعض القرآن الذي لم ينعى وعده كما عن الروافض والواجب ان يتلى خمس رضعات لا يتعدا الا من كان ينعى الكل لعدم التداوة الا ان ينعى
 يوقف بثبوته على خمس رضعات وعده فيثبت قول الروافض ذهب كثير من القرآن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانية رضعات الصعبة فنهوا اذا بطل
 التمسك به وان كان اسناد صحيحا الانتطاع بما طأ وثبت نفى تحريم المصّة والمصتان والرضاع محرم وجبه التخصيص بالثلاث وما روى عن عائشة
 في صحيفة تحت سريري فلما مات صلى الله عليه وسلم تشاغلنا بموته فدخلت ودواجن فاكلتها لا ينفي ذلك النسخ يعني كان مكتوبا ولم يفسل بعد لقوله
 حتى دخلت الدواجن والا فالقرآن لا يجوز الزيادة فيه ولا النقص بعده صلى الله عليه وسلم قال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بالباطل فلو لم يفسل
 ليكن النسخ الكل ويكون نسخ التداوة مع بقائه الحكم وان هذا مما لا جواب عنه فليس بشي لان ادعاء بقا حكم الدال بعد نسخه يحتاج الى دليل والا فافسد
 ان نسخ الدال برفع حكمه واما النظر به من الشيخ والشيخة اذ اذينا فارجوا فلو لا يعلم بالسنة والاجماع لم يثبت به فاذا احتج الى ثبوت كون المحرم
 الخمس ولم يكن به الحديث مثبتا له فالدليل عليه مستأنف وما ذكرناه لا قد سمعته بافيه فيمنع من تسكهم في الثلاث اظهر من تمسك في الخمس نحن
 الى جوابه اخرج فكيف لا يثبت نعم احسن الادلة حديث عائشة رضي الله عنها في سلم خيرة وقالت جارت سائلة بنت سبيط امرأة ابى خديجة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وسلم فقالت يا رسول الله اني ارضي في زوج ابني خديجة من دخول سالما وهو غليلقة فقال صلى الله عليه وسلم ارضني سالما خمسة تحرمي بها عليه الا
 ان سالما لم يكره عدوك ولا السنن المشهورة بل نقل في مسند الشافعي ومخالفاتها على ما فيه والكتاب ان التقدير مطلقا منسوخ صريح بنسخه ابن عباس
 في نسخة عين قيل له ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم فقال كان ذلك ثم نسخوه وقرن ابن مسعود رضي الله عنه قال ان الرضاع الى ان يفسله
 وكثيره يحرم وروى عن ابن عمر ان القليل يحرم وعنه انه قيل له ان ابن الزبير يقول لا بأس بالرضعة والرضعتين فقال قضاة اخبر من قضاه ابن الزبير
 قال تعالى واما انكم الا في رضعتكم واخوانكم من الرضاعة فهذا ما ان يكون رد الرواية لنفسها وعدم صحته او لعدم اجابته تقييد لا إطلاق
 لكتاب خبره الوارد فانه تعالى علق التحريم بقول الرضاعة من غير فصل وهذا ما قاله المصنف وما روى في الكتاب ومنسوخ به ثم الذي يحرم به
 ان حديث سائلة انه صلى الله عليه وسلم لم يرد ان يشيع سائما خمسة رضعات في خمس فقات متفصلات جائلا لان الرجل لا يشيع من اللبن رجل و
 يطلون فابن عبد الآوية في ثوبه باقرا يستنجد به في حال عاوة فالظاهر ان معدود خمس فيه المصّات ثم كيف جاز ان يباشرة عورهما فيقبل الرضا

قال وإذا مضت مدة الرضاع لم يتعلق الرضاع بحسن بقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصال وكان الحرمة باعتبار النشوء وذلك في المدة إذا الكيد لا بترتيب

أي بما بمنزلة الإعلام على سبب ما انتهى تحت الصنف مع سبب واحد وفقاً للواحدة نصف ثمانية عشر براتونين ومن ذكره صاحب النهاية في فصل
 المشي من كتاب الطلاق لأنه يقتضي أن نحو عشرة أو اثنين منهم ثمانية بل عشرة فأخرجهم أسند إلى ثمانية وهو قول طائفة من الأصوليين مطلقاً ومختار
 طائفتهم المشايخ فيما إذا كان استثناء من مدتهم خمس لائمة وفخر الإسلام والقاضي أبو زيد خلاف قول الجمهور وقد حققناه في الأصول ويمكن
 أن يستدل بالحيثية بقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن الآية بناء على أن المراد بالوالدات المطلقات بقرنية وعلى المولود له رزق من كسوتهن
 فإن الفائدة في جعلها نفقة من حيث هي نظراً لوجوبها في اعتباره وإيجاب نفقة الزوجة لأن ذلك معلوم بالضرورة قبل البتة
 ومن قوله تعالى لينفق ذو سعة الآية ولأن نفقتها لا يختص بكونها المدة من صفة بل متعلقة بالزوجية بخلاف اعتبار النفقة النكاحية لكونها حرة
 لها لأن النفقة باعتبارها غير زوجية لا يكون إلا جرة لها واللام من لمن أراد متعلق برفضن أي برفضن الآباء الذين أرادوا إتمام الرضاعة
 وعليهم رزق من كسوتهن بالمعروف جرة لمن في الحولين وإذا كانت الواو من وعلى المولود له المال من فاعل يتم كان أخيراً في تقييد الجرة
 المستقاة على الآباء جرة للمطلقة لولين رعاية ما ينظمه كان مقتضى النفاذ يقال وعليه وعليهم لكن ترك التنبيه على علته الاستحقاق عليه
 وهو كون الولد منسوباً إليه وإن النسبة إلى الآباء والحاصل جرح يرضعن حولين لمن أراد من الآباء أن يتم الرضاعة وبالاجرة وهذا لا يقتضي أن انتفاء
 الرضاعة مطلقاً بالحولين بل عدة استحقاق الاجرة بالارضاع ثم يدل على بقاءها في الجملة قوله تعالى فإن أراد فصالاً عنفاناً على يرضعن حولين
 فعلق الفصال بعد الحولين على رضاعها وقد يقال كون الدليل على بقاء عدة الرضاع المحرم بعد الحولين في الدليل على انتفاء النسبة أشهر بعد ما يحلف
 لو ارضع بعد ما لا يقع التحريم وما ذكر في وجوبها لا يفيد سبباً أنه إذا اريد الفطام يحتاج إليها ليعود إليها غير اللبن قليلاً قليلاً ليتعود رفقته فاما
 أنه يجب ذلك بعد الحولين ويكون من تمام مدة التحريم شرعاً فليس يلزم مما ذكر من الأدلة ولا شك أن الشرع لم يحرم الحما غير اللبن قبل الحل بل لم
 زيادة مدة التعود عليها فجاز أن يعود مع اللبن غير قبل الحولين بحيث تكون العادة قد استقرت مع الفصالة فيفطم عنده من اللبن جرة فليس الزيادة بلازمة
 في العادة ولا في الشرع فكان الأصح قولهما وهو مختار الطحاوي وقول زفر على هذا أولى بالبطلان وهو ظاهر جرح فقوله تعالى فإن أراد فصالاً عنفاناً
 وتشاور المراد قبل الحولين فإنه موضع التردد في أنه يضر بالمولود ولا يقتضيان أن يظهر وجه الصواب فيه وإنما ثبت الضرر بعد الحولين فقل أن يقع
 به من حيث أنه فطام بل إن كان فمن جهة أخرى فتمننه العمومات المانعة من إدخال الضرر على غير المستحق له قوله وإذا مضت مدة الرضاع لم يتعلق
 بالرضاع تحريم فطام ولم يفظم حتى لو ارضع لاشبهت التحريم خلافاً لمن قال بالتحريم بعد الإطلاقات الدالة على ثبوت التحريم به وهو مروي عن عائشة رضي
 وكانت إذا ردت أن يدخل عليها أحد من الرجال مرتاً اختارهم كلشوم أو بعض نبات اختار أن ترضعه خساً ولحيث سلت المتقدم والجواب أن هذا كان ثم
 فيها أكثرية عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابه رضوان الله عليهم جميعين يفيدان فطامه في استدلالهما من قوله صلى الله عليه وسلم لا رضاع
 إلا كان في حولين وقد سألته عن مرقوم ما هو موقوفاً على ابن عباس وعمر بن مسعود رضي الله عنهما جميعين ما ذكره المصنف من قوله عليه الصلاة والسلام
 لا رضاع بعد الفصال والمراد نفي الحكم لأنه قد ثبت بهونه بده وما في الترمذي من حديث أم سلمة أنه صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع إلا ما نبت اللحم والشرع
 في الثدي وكان قبل الفطام قال الترمذي حديث صحيح وفي سنن أبي داود ومن حديث ابن مسعود رضي الله عنه لا يحرم من الرضاع إلا ما نبت اللحم والشرع
 يردى بالراء الملهة على حيائه من قوله تعالى ثم إذا شاء النشوء وبالراء رفعه وبالزيادة الجرح يرفع وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها على رسول الله

وامرأة ابية وامرأة ابية من الرضاع لا يجوز ان يتزوجا كما لا يجوز ذلك من النسب لما روينا وذكره ههنا في المتن لا سقط اعتبار التبن

من النسب يكون منها امه او موطوءة ابية وكذا في تحليله اخراج اخت ابية من الرضاع بقوله ولم يوجد بهذا المعنى في الرضاع بعد تحليله حرمة اخت الابن من النسب بقوله لما روينا في الحرمة على هذا بناء على انها ليست ابنة لوضوح الشق الآخر فانما بالتبليغ بان المحرم في الرضاع موجود للمعنى المحرم في النسب ايضا اذ لا ينفي في شيء من صور الرضاع انتفاء الحرمة فيستفاد انه لا حد فيه ذكر وقد ثبت لذلك الاستثناء في مسود الاخرى لاول ام الانثى من الرضاع بان ارضعت نافتا لا يجزيه التزوج بها لان انتفاء سبب التحريم في النسب هي كونها بنتا او حليمة الابن لثانيته جنة وذلك من الرضاع بان ارضعت له كل اجنبية لها ام يجوز تزوجك بالام لانها ليست ابنته زاد بل يصح اسم الدم من الرضاع وام الحال من الرضاة وكذا اعمه ولذلك لانها من النسب اختك وليست اختا من الرضاع وكذا المرافعة كحل لها ان تزوج بان اختا من الرضاع وباسنن ولدنا وما في حفيدها منه ويجوز له ما منه وقاله لا يجوز ذلك كحل في النسب لما قلنا في حق الرجل قد جمعت في قوله يفارق النسب الرضاع في صور كاتم نافلة وجدة الولد وام عم واخ وابن وام اخ وام خال عمه ابن عمه واستشكل الحاق ام الدم والحال بانها اما ان يكون كل منهما جنة من الرضاع او جنة من النسب وكلاهما محرم في النسب لان اربابهم من الرضاع من رضع للابية وبالحال من رضع مع امه وام اخرى من النسب او الرضاع فيبقى معهما قل ان يمنع الحبيب لكونها لم ترضع اباه ولا امه فلا يكون جنة من الرضاع ولا موطوءة جنة بل اجنبية ارضعت عمه من النسب فانه ثم قال طائفة هذا الاخراج تخصيص للحديث اعني يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بدليل العقل والمحققون على انه ليس تخصيصا لانه حال ما يحرم بالرضاع على ما يحرم بالنسب وما يحرم بالنسب هو المعلق به خطاب تحريمه وقد تعلق بما فيه عنه بل غلط الامهات والبنات واخواتكم وعمك وخالكم وبنات الاخ وبنات الاخت فما كان من سببي هذه الالفاظ متحققا في الرضاع حرم فيه والمذكورات ليس بشيء منها سمي تلك فكيف يكون مخصصة وهي غير متساولة وكذا اذا تناول الاسم في النسب جاز الكحل كما اذا ثبت النسب من اثنين ولكل منهما بنت جاز لكل منهما ان يتزوج بنت الآخر وان كانت اخت ولد من النسب وانت اذا تحققت مناط الاخراج امكنك تسميته صور اخرى والاستثناء في عبارة الكتاب على هذا يجب ان يكون منقطعا اعني قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب الام اخته الموطوءة في الاستلال على تحريم حليمة الاب والابن من الرضاع لقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب مشكل لان حرمتها ليست بسبب النسب بل بسبب الصهرية فان الحرامات من النسب سبع وهن الاقارب عدونا هن انفا كما في آية المحرمات وما بعدهن فيها الحرامات بالرضاع والصهرية ومقتضى الحديث ان ما كانت اما من الرضاة او بنتا واختا او بنت اخ لا تحرم فثبت تحريم حليمة كل من الابن والابن من الرضاة قوله بلا دليل بل الدليل يفيد حليمة وهو قيد الاصلا بفي الالة وكونه لاخراج حليمة المبتنى لا يعني ان يكون لاخراج حليمة الابن من الرضاع مشكلا لذلك وكان لاخراجها ايضا ولا يلزم كون الحديث غير معمول على التقدير بل يوفى على كل من الحديث والنفس مقتضى لفظة بجائز حرمة الجمع بين الاثنين من الرضاع فان الحديث المذكور يفيد منه لانه يحرم من النسب الجمع بين الاثنين منه فكذلك الجمع بين الاثنين من الرضاع فان قلت فليثبت بالقياس على حرمة المصاهرة بجامع الجزئية فان الجواب ان الجزئية المعبرة في حرمة الرضاع هي الجزئية الكائنة عن النساء بنات اللحم لا مطلق الجزئية الكائنة وهذا ليست الجزئية الكائنة في حرمة المصاهرة اذ لا بنات اللحم من المعنى المنصوب في الرحم لانه غير اصل من الاعلى فهو بالحققة الشبيهة بالشرع حيث يخرج كل ما شائنا لا يبقى منها شيء ولا يستحيل الى جوهر الانسان كما يخرج المعنى ولذا فلا يبقى منه في المرأة شيء استحال له جوهره فقولهم وامرأة ابية وامرأة ابية من الرضاة لا يجوز ان يتزوجا كما لا يجوز ذلك من النسب اي كما لا يجوز تزوج امرأة ابية ابنة من النسب كذلك لا يجوز تزوج امرأة ابية ابنة من الرضاة فان قيل ذكر الاصلا بفي آية المحرمات يخرجها اجيب بانما نزلت لاسقاط طهره بسبب تزوج جرحه صلى الله عليه وسلم جرحه المبتنى فالقيد لاسقاط حرمة زوجته مقتضى

على ما بيناه ولبن الفحل يتعلو به التحريم وهو ان ترضع المرأة صبية فحرم هذه الصبية على جميع ابناءه وابنائها ويصير الزوج الذي نزل لها من لبن ابن الرضا في حد قوله الشافعية ابن الفحل لا يحرم لان الحرمة لشبهة البصية واللبس وبعضها لا يحرم بعضها ركنا ما ذكره ابو حنيفة بالنسبة لمجانين قلنا ابا الرضا وحوله عليه السلام لما يشتر رضاعا لله تعالى اليك فذلك اذ لم يرضع من الرضا وانه سبب لقول اللبن منها فبعضها اليه في موضع الحرمة احتياطاً ويجوز ان يتزوج الرجل باخت اخيه من الرضا وانه يجوز ان يتزوج باخت اخيه من النسب وذلك مثل الاخ من اجد اذ كانت له اخت من امه جائعاً حينئذ من لبنه ان يتزوجها

ان يقال فمن اين ثبت تحريمها بحجاب بعوم حديث يحرم من الرضا يحرم من النسب قد علمت ما في الجواب ومن فروعه ما فرغ لطيفه من رجل تزوج ام ولد من رضيع ثم اعتقا فاختارت نفسها ثم تزوجت بزوجه اخرى ولدت منه ثم جلت الرضيع الذي كان زوجها فارضته حرمت على زوجها لان الصغير صار ابناً له فلو تسمى الكحل صار متزوجاً بامارة ابنه من الرضا فحوله على ما بيناه اى في فصل المحرمات قوله لبن الفحل هو من انسانة انشئ الى سبب يتحقق به التحريم يعني اللبن الذي نزل من المرأة بسبب ولادتها من رجل زوج او سيد يتحقق به التحريم من لبنه وبين ذلك الرجل بان يكون اباً للرضع فلا يحل له ان كانت صبيته لانه ابوه ولا اخوته لانهم اعمامه ولا ابائهم اجدادهم ولا اعمامهم لانهم اعمامهم الامام الاب ولا اولاده وان كانوا من غير المرضعة لانهم اخوتها لا ابها ولا ابناء اولاد لان الصبيته عنهم واذا ثبتت هذه الحرمة من زوج المرضعة فثبتت اولاً فلا يتزوج ابها لانه جد لها ولا اعمامها لانها بنت بنت اخيه ولا اخوالها لانها بنت بنت اخته ولا ابائهم لان كانوا من غير صاحب اللبن لانهم اخوتها لا امها ولو كان رجل زوجاً من رضيعت كل منها بنتاً لا تحل له ان يتزوجها لانها اختان من الرضا لا ب بخلاف ما لو تزوجت برجل من اى ذات لبن لاخر قبله فارضت صبيته فانها يربيه لها فيثبت للاول فحل تزوجها بامارة الثاني وبناته ولو كان المرفع صبيها حصل له تزوجه ببناته هذا ما قلنا من الثاني فاذا ولدت من الثاني فان ارضعت رضيعاً فهو ولد للثاني وان جلت من الثاني وهي ذات لبن من الاول فثبت له اللبن من الثاني في الرضعة وكذا عند ابي حنيفة ربه ثبت منه الحرمة خاصة وتحد محمد ربه ولد لما ثبتت الحرمة من الزوجين وقال ابو يوسف ربه ان علم ان اللبن من الثاني بامارة كزيادة فهو ولد الثاني والا فهو ولد الاول وعنه ان كان اللبن من الاول غالباً فهو ولدان كان من الثاني غالباً فهو للثاني وان استويا فلهما او يقول ابي حنيفة قال الشافعي ربه في الجديد وقد حكم الخلاف بهذا ان زاد اللبن بالجل فمواضعها عند ما بينه في المثل عند ابي حنيفة ربه وكذا بناتها بزيادة اللبن مطلقاً النسب يقول محمد فاما اذا اختلف لبن امرأتين كما سيعلم فيما وبعدها فان ولدت للزوج فنزل لبنها فارضعت به ثم نفقت لبنها ثم وكذا فارضت به صبيته فان ولد للزوج المرضعة من غير ما يرضع بهذه الصبيته لان هذا ليس لبن الفحل ليكون هو اباً كما لو لم تلد من الزوج اصلاً او نزل لها لبن فانه لا يثبت بها رضاعاً تحريم بين ولد زوجها ومن ارضعت لاهل بيته لان نسبته اليه بسبب الولادة منها فاما ان نفقت النسبة فكانت كلبن البكر ولبن الزنى كالحلال فاذا ارضيت به بنتا حرمت على الزانى وابنائها وابنائهم وان اختلفوا في التحريم من علامته اجناس الناطقي عن الشيخ ابي عبد الله الجرجاني كان يقول في المدرس لا يجوز له ان يرضع بالصبية المرضعة ولا ابية ولا جداه ولا اخاه من اولاده واولادهم ولهم الزانى ان يرضع بها كما يجوز له ان يرضع بالصبية التي ولدت من الزانى لان لم يثبت نسبها من الزانى حتى يظهر فيها حكم القرابة والتحريم على ابي الزانى واولاده واعتبار الجارية والحيض والجنسية وبها وبين العلم واذا ثبتت بذات من المتولد من الزنى فكذلك في حق المرضعة بلبن الزنا قال في الخاصة وكذا لو لم تحبل من الزنا وارضعت لابن الزانى تحرم على الزانى كما تحرم بنتا عليه من النسب وذكر الويرمى ان طهرته تنفقت من جرة الام خاصة بها لم يثبت في ثبوت من الاب وكذا ذكر الاسيحي صاحب الينابيع وهو اوجب لان الحرمة من الزنا للبصية وذلك في الولد نفسه لانه مخلوق من ماء دون اللبن اذ ليس اللبن كاتنا عن منه لانه فرع التغذي بخلاف الولد والتغذي لا يقع الا بالامام بدخل من اعلى المعدة لاسفل البطن كالحقنة فلا يثبت بها خلاصة بخلاف ثبوت النسب لان المص هو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضا ما يحرم من النسب ثبتت الحرمة وبه يستدل على بطلان قول ضعيف انما علم ان ثبتت الحرمة من الزوج ونقل من بعض الصحابة ربه لانه لا جارية بين الرجل وبين من صبيته زوجته ولانه لو نزل للرجل لبن فارضته صبيته علمت

وكل صبي من اجتماع في ثدي امرأة واحدة لم يجز لاحدهما ان يتزجج بالآخرى هذا هو الحكم لان احمي واحدا فحمي الآخر ولا يتزجج
للمرضعة احدا من الثديين الرضعة لا ترضع من ثدي واحد ولا ترضع من ثديين ولا ترضع من ثديين ولا ترضع من ثديين ولا ترضع من ثديين
الرضاع واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب في الشك فيه التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم بخلافه لا يشك في ذلك وهو في
حقيقة ونحن نقول المغلوب غير موجود حكمه لا يظهره كقوله لا يشك في اللبن وان اختلط بالطعام لم يتعلق به التحريم
وان كان اللبن غاليا عند الحقيقة وقوله اذا كان اللبن غاليا لم يتعلق به التحريم قاله في قوله اذا لم يفسد الناحية لم يتعلق به
التحريم وقوله جميعا ان العبرة للغالب في الماء اذا لم يفسد شيء عن حاله ولا في حقيقته راء ان الطعام اصل اللبن تابع له في
حق المقصود فصاعدا كالمغلوب لا معتبرا بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لان التغذية بالطعام اذ هو اصل

الحكم تحريم لبن هو سبب بغيره لنا النظر المذكور وما روي عن عائشة رضي الله عنها في الصحيحين ان افعابا بن القيس استاذن على عبد الله بن الزناد الجواب
وقلت واسد الاذن له حتى استاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان اخا بن القيس ليس هو رضعتي وانما رضعتي امراة بن القيس فدخل على رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان الرجل ليس هو رضعتي ولكن ارضعتني امراته فقال ايدي له فانه علمت بت يدك في رواية تربيتي منك الى غيره
من الاعاديث الشاذة بالحكم المذكور بحيث يتضا دسما ذلك المعقول على انه قد قيل انه لا يتغذى الولد به واما لبن الرجل فيذكره المصرو واذا ترجع عدم
حرمة الرضعة بلبن الزاني على الزاني كما ذكرنا فعدم حرمتها على زان ليس اللبن منه ولى بخلافه في الخلاصة ولكن بخلاف المسطور في الكتب المشهورة
او يقتضي تحريم بنت المرضعة بلبن غير الزوج على الزوج بطريق اولى وتقدم البحث في ثلاثة حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من لبن على حرمة العمة من الرضاع
قوله ولا يربى سبب لنزول اللبن منها فتنافى الحرمة اليه حينا طاعا كالمصاهرة وانت علت الفرق بل حقيقة الحال ان حقيقة البصينة تثبت بن المرضعة وانما
فان ثبت حرمة لبنانية ثم انشئت لوان تحريم الولد قوله وكل صبي يربى صبياً وصبيته فغلب المذكور في التثنية كالتحريم وهو احاساب التغليب كالحقنة
في التحريم فان عمر اخف من ابى بكر ولو شئني لكانت ابى بكر ثم فوجد البصر بين يكتفي بتثنية المضاف فيقال ابو بكر فهو الكوفيون شيون الجرير فيقولون ابو بكر
والشبهة كالاقرصين لا اقرصين بن حاسب اخيه قوله ولا يتزوج المرضعة بغير الرضا وتورث ويحوز كونها فاعلا فينصب احمد ومفوله فيرفع وما في
الكتاب فظاهر ولا فرق بين كون ولد التي ارضعت رضع مع المرضعة او كان سابقا ما ليس بسنين كثيرة او مسبوقا بارضاعها بان لا يربى
وكذا لا يتزوج اخت المرضعة لانها خالته قوله واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم خلافا
لشافعي ودخان الاصع انه اذا كان اللبن قدر خمس رضعات حرم والا فلا وكذا المختلط بلبن البهيمة والدوا عنه وبكل ما له او جاد واعتبره بالكماله
في جميع ذلك ان يكون اللبن مستهلكا قوله هو اعمى لشافعيه يقول انه اعمى اللبن على ظاهر نقل المصرو عنه وعلى ما به الاصع فرج الضمير القدر المحرم فيه
موجود حقيقة فيستلزم حكمه من التحريم قوله ونحن نقول حاصلة القياس على اليمين على ان لا يشرب لبنا فانه لا يتعلق بالحث بشربه مغلوبا بالماء لان
الظاهر حكم الغالب فكذلك في هذه الصورة لا يتعلق به التحريم لذلك والظاهر ان حكمه القياس عدم اعتبار المغلوب بشره عالا عدم تعلق التحريم باختلاف
حكم الاصل والفرع لانه في الاصل حرمة الشرب بلا ضرورة لانه حرمة اسم الله تعالى وفي الفرع احوال الشرب السقي غير انه يترتب عليه حرمة الشك في وجوب
لشافعي انه ان يقول بربك فارق وهو بناء الايمان على العرف والعرف لا يعتبر المغلوب فلا يقال لشارب ماء فيه لبن مغلوب بشربه لبنا الا ان يقال
مغلوبا فيقيدونه واما نحن فيه فالمرتب منبذة على الحقيقة وقد وجدت والموضع موضع الاحتياط ولا من هذا الا ان يقال انما كان مغلوبا
بالماء فيكون غير منبذ لذات قوته ولا عبرة بالمظنة عند تحقق الخلوع من النسب بهذا اذا اختلط بالماء اما لو اختلط بالطعام ففي المسئلة
التي ذكرنا عقيب هذه وقوله ما فيه كقولهم في الاختلاط بالماء عندنا في حقيقته لا يتعلق به تحريم وان غلب اللبن به اذا لم يفسد الناحية اما ان يطبخ فلا تحريم

مطلقا بالاتفاق لانه العبرة للغالب فصاعدا كما اذا لم يفسد شيء عن حاله ونحن ابجينة راء ان الطعام اصل اللبن تابع فيما هو المقصود وهو التغذية
وبهذا لان غلب اللبن بالطعام لا يكون للرضيع الا بعد تنوره بالطعام وتغذيته به وعند ذلك يقل تغذيته باللبن وتغذوه منه فبعد اجتماع في جوفه
ما ينبت واحدها اكثر وهو الطعام فيصير الآخر الرقيق مستهلكا فلا يثبت التحريم فان قيل فرض المسئلة ان اللبن غلب في الحقيقة ما عذر رفع التحريم
فانما هو اصل الى جوفه الطعام حتى لو كان ذلك لطعامه قضا يشرب باعتباره غلبه اللبن ان غلبتنا المرسته ثم قال المصرو لا يستبرأ من تقاطر اللبن هو الصحيح

وانما الحظر بالصبي باللبن لم يتعلق به التحريم وعن محمد بن عيسى انه ثبت به الحرمة كما يفسد به الصغيم ووجه الفرق على الظاهر ان المفسد في الصغيم اصابه البدن وبغير ذلك في اللبن فاما الحرمة في الرضاع فمقتضى التشوكة يوجد ذلك في الاحتقان لان المفسد في اللبن لا يفسد في اللبن بل يفسد في اللبن فاما الحرمة في الرضاع فمقتضى التشوكة يوجد ذلك في الاحتقان لان المفسد في اللبن لا يفسد في اللبن بل يفسد في اللبن

الاحتقان والتشوكة اسئلة التعدي وفي حرمة المعصية الجزئية الخاصة بواسطة الولد ولا يتصور الولد الموت فلم يتصور الجزئية بحسب ان الجزئية المستمرة في الرضاع لانها واقعة في ارتفاع لبن الميت **قوله** واذا احتقن قال في المنزلة الصواب حقن واذا احتقن بالحقنة واحتقن بالشمع غير جائز قال في النهاية لكن ذكر في تاج المصاوير الاحتقان حقيقة كرون فحمله متديا فعلى هذا يجوز استعماله على بناء المفعول انتهى يريد ان منع البناء للمفعول على ما في المنزلة لعدم التعدي واذا قلنا صاحب تاج المصاوير على ما يفيدانه متعدي لم يكن بناؤه للمفعول خطأ وهذا غلط لان ما في تاج المصاوير من التفسير لا يفيد تقنية الاحتقان منه للمفعول منه للمفعول الصريح كالصبي في عبارة البداية حيث قال واذا احتقن الصبي مل الى الحقنة وهي الى الاحتقان والكلام في بناءه للمفعول الذي هو الصبي ومعلوم ان كل قاصر يجوز بناؤه للمفعول بالنسبة الى الجرد والتصرف كجائس في الدار موزيد وليس من جواز البناء باعتبار الالة والطرف جوازه بالنسبة الى المفعول بل اذا كان متديا اليه بنفسه ثم الاحتقان باللبن لا يوجب الحرمة من غير ذلك خلاف ما في تاج المصاوير من الاصول وهو قول الائمة الاربعة وكذا لا يثبت بالاقطار في الاحليل والاذن والباطنة والائمة كذا اطلقه بعضهم ونسب آخرون على انه اذا وصل الى الجوف ثبتت الحرمة وبعضهم فكر انه روي عن محمد بن ثبوت الحرمة بالحقنة وجبه النكاح ان المناظر طريق الجزئية وليس في ذلك في الواصل من السافل بل الى المعدة وذلك من الاعلى فقط والاقطار في الاحليل غاية ما يصل الى المشاة فلما يتعدى به الصبي كذا في الاذن الضيق الثقب فيه ينظر لترجم بالقطر انتشار الدهن في الاذن سرية فيحصل الى بالية لا يمتنع ضيق والادوية كونه ليس مما يتعدي به وينبت وان حصل به رفق من تربيط ونحوه والمنع في الصوم لا يتوقف عليه كفا في الحصى والحديد والوجود والسوط ثبتت به الحرمة اتفاقا **قوله** واذا انزل الرجل لبن فارفع به صبية لم يتعلق به تحريم لانه ليس بلبن على التحقيق فلا يتعلق به التشوكة والنمو وهذا لان اللبن انما يتصور ممن يتصور منه الولادة وقد ذكر في بعض الكتابات ان الحقن لرجل رضاع صغير فان صح فهو من خوارق العادات لا يبنى الفقه باعتبارها وعلى هذا يلزم انه لو نزل لبكر لم يتعلق به التحريم وحكم باللبن كما لو نزل لبكر لا يثبت من ارضاعه تحريم والتوجه الفرق بعدم التصور مطلقا فاذا تحقق البناء ثبتت الحرمة بخلاف الرجل النكاح لانه لا يمتنع بلبن من **قوله** واذا شرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع محرم بينهما لانه لا جزئية بين الادمي والبهائم والحرمة باعتبار ما اعلم ان ثبوت الحرمة بالارضاع بيليق الكرامة الجزئية فان الوطى ابتداء ادمان وارتفاق وكذا روي عنه صلى الله عليه وسلم قال النكاح رقيق فليست له حكم ادمان يضع كريمة ولا يحرم صبيته من مستفيدة جزئية لنفسه وجبته لفيد ما اذا كان الرضيع صبيبا بالنسبة الى المرضعة كمرته لها وجبته في الشرع انما له بسبب ان جنسها صابرة كجزئية كما ان الائمة من النسب كذلك اذ جزوه جزءا وجزء الآخر جزءا بالاب والبهائم ليست بهذه المرتبة في اعتبارها فالحاصل كرهه فانما خلفه لا ابتداء الادمي لها على انحاء الائمة لما دون فيه من ما كلفها سبحانه قال تعالى والالمام خلقكم فيها دنقا ومناقع وفي آية اخرى فتدبروا كونهن ومنها ما يكون وهو سبحانه ملك الاشياء والحكيم على الاطلاق والعليم بالقوايل التي بها يحصل التفصيل الديني فلم يثبت سبحانه بواسطة الاغذية بل بهنما بل ولما حصل الجزئية من رتبة لها على الادمي فوجب مثل ما وجب لساوية في نكاح من الاكرام والاحرام فلم يثبت الشاة ادم الصبي والالمام ان الكلب اياه والائمة فرع الائمة وكذا سائر الحرم بعد ما انما ثبتت بتبعية الائمة حتى الابوية فانه لا جزر في الرضيع منه بخلاف الاب من النسب لان جزء الفصل في ولده الذي نزل اللبن بسببه ولم يستقر في المرأة شي من حيث يكون في لبنها جزء منه فكيف واللبن انما يتولد من الغذاء والكل من من ما لا الرجل مما يصل من اسفل التعدي لبنا الحيوة والجزء لا يكون الاصل من الاعلى الى المعدة ولكن لما ثبت الشرع اية ضرورة اية الرضاع

بالحقنة

الاصح

واذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارضت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج لا يبيد جامعاً بين الام والبنت رضا وذاك حرام كالجماع
لنساخ ان لم يدخل بالكبيرة فلا حرم لها ان الفرقه جاءت من قبلها قبل الدخول بها والجميع في نصف الحكم ان الفرقه وقعت كما من جماع
والارضاع وان كان غلاماً فيها لم يرضعها غيره معني في سقطا حتى اذا قتلت مورثاً ويرحم به الزوج على الكبيرة ان كانت قد تمت به الفساد
وان لم تتم فلا تنقضي عليها وان علم بان الصغيرة امراته وعن عجل يانه رجعي الوجهين والصحيح ظاهر الرواية لا يخاف وان اكدت مكان على شرط السقوط
وهي نصف المهر وذلك يجري مجرى الاتفاق لكن ما مستبينة فيه اما لان الارضاع ليس بافساد النكاح وضعاً وانما ينشأ ذلك باتفاق الحال
او لان فساد النكاح ليس بسبب الزام المهر بل هو سبب لسقوطه لان نصف المهر يجب بطريق المتعة علم ما عرفت لكن من شرط ابطال
النكاح واذا كانت مسببة لشترط عليه التغذي كحفل الكبيرة انما تكون متغذية اذا علمت بالنكاح وقضت بالارضاع
الفساد اما اذا لم تعلم بالنكاح او علمت بالنكاح ولكنها فضدت دفع الجوع والهلاك من الصغيرة فيكون
الافساد لا يكون متغذية لا تخافا مورثة بذلك ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متغذية ايضا

لبن هو سبب فيه اتهمت لهوية الرجل ابوة وجبن الام ولا اب ولا اخوة ولا حرم وتلقا ان الامام محمد بن سميع التجارى صاحب الصحيح افتى في بكار
بشوات الحرمة بين صبيين ارتضا عاشا فاجتمع علماؤنا عليه وكان سبب حروجه منها واسد سببانه علم ومن لم يدق نظره في مناهات الاحكام وحكمها
كثرة خطاها وكان ذلك في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وهو لدة الشافعي فانها مما ولد في العام الذي توفي فيه ابو حنيفة ربه وهو عام خمسين وانه قوله
واذا تزوج الرجل صغيرة رضيعة وكبيرة فارضت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج لانه صار جامعاً بين الام والبنت من الرضا عنه وذلك حرام
كالجماع بينا ثم حرمت الكبيرة حرمة مودة لانها ام امراته والعقد على البنت يحرم الام واما الصغيرة فان كان اللبن الفوس ارتضعتا الكبيرة
ترل لها من ولد ولدت للرجل كان حرمتها ايضا مودة كالكبيرة لانه صار اباً لها وان كان ترل لها من رجل قبله ثم تزوجت بالرجل في ثبات لبن
من الاول جاز لان تزوجها ثانياً لانقاذ ابوة لها الا ان كان دخل بالكبيرة في ثباتها ايضا لان الدخول بالام يحرم البنت واما حكم المهر فلا يجب للكبيرة ان لم يكن
دخل بها لان الفرقه جاءت من قبلها قبل الدخول بهو الارضاع وهو سقط النصف المهر كرهتها وتقبلها ابن الزوج وتقبل السقوط باضافة الفرقه اليها
يعرف منه ان الكبيرة لو كانت بكرته او نائمة وارضعتها الصغيرة او اخذ شخص لبنها فاجر به الصغيرة او كانت الكبيرة مجنونة كان لها نصف المهر لانقاذ
اضافة الفرقه اليها وان كان دخل بها فلها كمال المهر لكن لانفقة عدة لها بما يتبعها ان لم يكن مجنونة وسخوها واما الصغيرة فلا يتصور الدخول
بالرضيعة فليعلم ان نصف عمرها لان الفرقه وقعت لاسن جنتها والارضاع وان كان فعلها وبه وقع الفساد لكن فعلها الا يؤثر في سقاط
حقها لعدم خطابها بالاحكام وصار كما لو قتلت مورثاً فانما تترش ولا يكون قتلها موجبا لحرامتها شرعاً ولانها مجبورة بحكم الطبع على الارضاع والكبيرة
في القاء الثدي مختارة فصارت كمن القى حية على انسان فلعنه ضمن لان اللسع لها طبع فاضيف اليه واورد عليه ما لو ارتد ابو صغيرة منكوبة
ولقها بهاد الحرب بانث من زوجها واشتت لها من المهر ولم يوجد الفعل منها اصلاً فضلاً عن كونه وجداً ولم يتغير اجيب بان الردة محظورة
في حق الصغيرة الرضا على مواضاعة الحرمة الى ردها التابته لردة البويها بخلاف الارضاع لاحاطة فتنسحق النظر فلا يسقط المهر بل يرجع به على الكبيرة
ان تعمدة الفساد يرجع به عليها والا لا يرجع وتعمدة بان تعلم قيام النكاح وان الرضا عنها تفقد وتعمده لا يدفع الجوع او الهلاك
عند خوف ذلك فلو لم تعلم النكاح او علمته ولم تعلمه مفسداً او علمته مفسداً او كفت الهلاك او قصدت دفع الجوع لا ترجع والقول
قول الكبيرة في ذلك مع يمينها لانه لا يعرف لاسن جنتها وعن محمد ربه انه يرجع في الوجهين ما اذا قصدت الفساد وما اذا لم تقصده والصحيح ظاهر
الرواية عنه وهو قوله لانا لاسن الكبرى وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر بان تكبر الصغيرة فتفعل ما يسقطه وذلك
اي تأكيد ما هو على شرف السقوط يجري مجرى الاتفاق كشود الطلاق قبل الدخول اذ ارجوا يضمنون نصف المهر لذلك لكنها مسببة فيه
لا مباشرة لان القام الثدي شرط للفساد لا علة له بل العلة فعل الصغيرة الارضاع وكانت الكبيرة مباشرة للشرط العقلي وهذا ظاهر غير ان
المصنفين كونها مسببة لان فعل الارضاع ليس موضوعاً لافساد النكاح بل لتغذية الصغيرة وتربيتها وانما ينشأ الفساد باتفاق صيرورتها
انما ينشأ تحت رجل اولان افساد النكاح كما تنبئها ليس بسبب الزام المهر شرعاً بل لسقاطه ثم يجب نصف المهر بطريق المتعة على ما عرفت من
ان وجوبه لا يقياس بل بالنص ابتداءً جبر اللابحاش وهو معنى الوجوب بطريق المتعة لكن من شرط بطلان النكاح وقد وجد ما نحن فيه ولا يخفى ان لا يكون
بينة تجري في مباشرة العلة بان يقال لا يرضع ليس بافساد النكاح وضماً والافساد ليس بسبب الزام المهر شرعاً بل لسقاطه ثم وجوبه مسبباً فاعلموا طبع

وهذا مما اعتاد الجاهل دفع قصده الفساد لا لدفع الحكم ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات وإنما ثبتت
شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وقال مالك لا يثبت بشهادة امرأة واحدة إذا كانت موصوفة بالعدالة لأن الحصة
حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد من اشترى لحماً فأخذه ولحده ذبيحة المجوسى لنا أن ثبوت الحرمة لا يقبل
الفصل عن نكاح والملك في باب النكاح وبطلان الملك لا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل
وامرأتين بخلاف اللحم لأن حرمة التناول ينفاك عن نكاح والملك فأعتبر امرأتين والله اعلم

في كونه سببا ما بيناه واذا كانت مسببة لشيء شرط فيه اى في لزوم الضمان للتعدى كخسر البئر شيب للاملاك فان كان في ملكه لا يضمن بالمثل فيه وانه غيرة
ضمنه للتعدى فيه وانما يكون متعدية بمجموع العاقلين والقصد على ما تقدم واعلم ان توجبه ظاهر الرواية بهذا لا ينقض على محمده اذا كان
من اصله ان السبب كالمباشر وانما اجل فتح باب القصاص والاصطبل وحل قيد الا سبق موجبا للضمان لان حاصله انما سبب في شرط التعدى
وهو لا يتزم اشتراط التعدى فيه فانما ينهض الاستدلال على ان السبب لا يلحق بالمباشر في اشتراط تعدى القصد الفساد بما اذا قبل رجل زوجته آخر
قبل الدخول فانه يقضى على الزوج بالمهر ولا يرجع به على القاتل والجواب ان قتله مستقرب لوجوب القصاص والدية فلا يجب شي آخر بقتل واحد
وللزوج نصيب مما هو الواجب فلا يضاعف عليه وبما اذا ارضعت اجنبتان له المعلن من رجل واحد صغيرتين تحت رجل حرمتا على زوجها ولم تقسم
ما شياد ان تعدا الفساد واجب بالفرق بان فعل الكبيرة هنا مستقل بالافساد فيصاف الا فسادا اليها وفضل كل من الكبيرتين هنا غير مستقل فلا يضاف
الى واحدة منهما لان الفساد باعتبار الجمع بين الاثنين منها خلاف الحرمة هنا لانه للجمع بين الام والبنت وهو يقوم بالكبيرة وقد حرمت هذه المسئلة
فوقع فيها الخطاء وذلك بان قيل فارضعا امرأتان له ما منه لبن مكان قولنا له المعلن من رجل لان في هذه الصورة الصواب الضمان على كل
من باتين المرأتين لان كلا افسدت بصيرة كل بنتا للزوج **قوله** وهذا من اعتبار الجمل في الجواب سوال هو ان الجمل بالاحكام في دار الاسلام
عندكم ليس عذرا فقال هذا من اعتبار الجمل لدفع قصد الفساد الذي هو المخطور الذي لا يدفع الحكم الذي هو وجوب الضمان غير انه
اذا اندفع قصد الفساد انتفى الضمان لانه لا يثبت الا بثبوت التعدى كما قلنا والتعدى به يكون ولا يتصور قصده مع الجمل ما ذكرنا فندم الحكم
لعدم العلة للجمل مع وجود العلة وبهذا ينفع قول من قال تضمن اذا علت بالكلح ولم تعلم ان الارضاع يفسد لانها لا تنجز بحمل الحكم ومن
فسد مع هذه المسئلة لو كان تحتها صغيرتان فارضعتا اجنبية معا وعلى التعاقب حرمتا فلو كن ثلثا فارضعتن بان القمت ثنتين ثم يبيها وادبرت
الاخرى ما حلت حرمن او على التعاقب بابت الاوليان والثالثة امراته لانهن حين الرضعتا حرمتا فحين الرضعت الثالثة لم يكن في عصمتهم
سواها ولو كن اربعا فارضعتن معا واحدة ثم الثلث معا حرمن وكذا لو ارضعتن على التعاقب لانهما حين الرضعتا لانهن لم يكن في نكاحه غيرهما
ولو كان تحتها صغيرتان وكبيرة فارضعتا الكبيرة على التعاقب بقى نكاح الثانية لانهما حين الرضعتا ليس في نكاحه غيرهما والسابق عقد مجرد وعلى الام
فلا يوجب حرمة البنت ولو كن كبيرتين وصغيرتين فارضعت كل من الكبيرتين صغيرة حرمت عليه الرابع للزوم الجمع بين الاثنين بينهما ولو ارضعت
احدى الكبيرتين الصغيرتين ثم ارضعتا الكبيرة الاخرى وذلك قبل الدخول بالكبيرتين فالكبرى الاولى مع الصغرى الاولى بانما هما قلنا والصغرى
الثانية لم تكن بارضاع الكبرى الاولى والكبيرة الثانية ان ابتدأت بارضاع الصغرى الثانية بانما منه او بالصغرى الاولى فالصغرى الثانية امراته
لانها حين الرضعت الاولى صارت اما لها وفسد نكاحها الصحة العقد على الصغرى الاولى فيما تقدم والعقد على البنت تحرم الام ثم ارضعت الثانية ليس نكاحه
غير **قوله** لا تقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات اى عن الرجال وانما ثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك ثبت بشهادة امرأة واحدة
ان كانت موصوفة بالعدالة ونقل عن حماد وسحق والشافعي به بارج نسوة والذي في كتبهم انما ثبت بشهادة امرأتين كذا عند مالك بن عمار على انهما لا يطلع
عليه الرجال لانما لا يحل النظر الى ثدى الاجنبية والوجه المذكور في الكتاب للاكتفاء بالواحدة وهو ان الحرمة من حقوق الشرع ففى مردني فثبت خبر الواحد
لمن اشترى لها فخره واحدا منه وبجته مجوسى فانه ثبت الحرمة عليه باخباره ثم ثبت ذوال الملك في ضمنه ولم من شتى ثبت منها بطريق لا يثبت مثلها تصد

كتاب الطلاق باب طلاق السنة

ولم يثبت عقبته بن الحارث في الصحيحين انه تزوج ام يحيى بنت ابى نهاب فبارت باسرها وادفعا لك قدر ضمتك قال فذكرت لك رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فاعرض عني فثبتت فذكرت ذلك قال وكيف وقد زعمت ان قدر ضمتك وعقبته بذلك ابى اسرها وبعث بك السنين المملة وسكون الراء ورفع الواو
والعين المملة وبهذا الحديث استدل من قال تقبل الواحدة المرضعة واعتب بارها مطلقا بوجوب جواز قبول الامة وتروى مطولا في الترمذي
فجاءت امرأة سوداء وفيه قول عقبته فاميت البني صلى الله عليه وسلم فقلت تزوجت فلانة بنت فلان فجاءت امرأة سوداء فقالت الى ضمتك اوى كاذبة فاعترض
قال فلما طقت قلبك انها كاذبة قال وكيف بها وقد زعمت انها لا ترضعك او عنائك لئلا ان ثبوت الحرمة لا ينافي الفصل عن وال النكاح لانها مريدة بخلاف الحرمة بالخبر
والا لكان لا تزال الابشادة رجلين او رجلا وامرأتين بخلاف حرمة اللحم حيث ينفك عن زوال الملك كالحرمل مملوكة محرمة وجملة الميتة قبل الباطح يحرم
الاتضاع به وهو مملوك واذا كانت الحرمة لا يستلزم زوال الملك فالشهادة قائمة على مجرد الحرمة حقا لله تعالى فيقبل فيها خبر الواحد واليه الحديث
للتوسع الا يرى انه اعرض عنه في المرة الاولى وقيل في الثانية ايضا وانا قال في ذلك في الثالثة ولو كان حكم ذلك الاجازة وجوب التصديق لا جازية من اجل
الامر اذا اعارض قد يترتب عليه ترك الاسئلة المسئلة بعد ذلك ففيه تقييرا على الحرم فعلم ان قال ذلك لظهور طينان نفسه بخبرنا لا من باب الحكم كقولنا
كانت حقا على ما قبل لا ينبغي الطينان لنفسه بخبرنا بل قد يكون معه ان بعض البلاءة يقارننا عن الغالب عدم الحث الذي عنه ككذب الكلام في هذا
القدر لاني الجون قد قلنا انه اذا وقع في القلب صدق ما يتوجب التنزه ولو بعد النكاح وكذا اذا شهد برجل واحد وقولهم لا يطلع عليه الرجال قلنا لا نسلم فان الحارث
من الرجال يطلعون عليه ايضا الرضاعة لا تتوقف على القام الشدي لجواز حصولها بالوجود والسقوط وروى عن عمر بن الخطاب قال لا يزوج في الحرمة
امراة واحدة قيل العقد قيل بعتر في روايته ولا يتبر في رواية قسروا قال لامرأة بدهامى من الرضاعة واخى ابنتي من الرضاة ثم رجع عن ذلك
فان قال اخطأت ولست ان كان بعد ان ثبت على الاول ان قال بعده هو حق وكما قلت فرق بينهما ولا ينعقد محوده بعد ذلك ان قال لئلا ان يصدر
منه الثبات عليه لم يفرق بينهما خلافا لاشفي به والنكاح باق لان مثلهما لا يوجب الفرقه بشرط الثبات وتفسر الثبات باذكاره ومثلهما في الاقرار بالنسب
وذلك لان ثبوت النسب والرضا ع ما يخفى عن الانسان فالتناقض فيه مطلقا لا يتبع بخلاف ما اذا ثبت بعد التروى فيعذر قبله ولا يذنب بعده وهذا
في النسب فليس له ان ينسب محروف ولو اقرت المرأة بذلك وانكر هو ثم قالت اخطأت فالنكاح باق بالاجماع وعند الشافعي به يخلف الزوج
على العلم في قول على الثبات في قول ولو تزوجا قبل ان تكذب نفسها جاز ولا تصدق المرأة على قولها بخلاف ما لو اقر الرجل قبل التزوج وثبت
على ذلك لا يحل له تزوجا قال في الفتاوى الصغرى هذا دليل على ان المرأة اذا اقرت بالطلاق الثلاث من رجل حل لها ان تزوج نفسها منتهية
وكان وجهه ان الطلاق ما يستقل به الزوج في غيبته وحضوره فيتحقق فيه الخلاف فصح رجوعها عن الاقرار به قبل التروى والله اعلم

كتاب الطلاق

لما فرغ من النكاح وبيان احكامه اللازمة عند وجوده والمتاخرة عنه وهي احكام الرضا ع شرع بذكرها به يرتفع لانه فرع تقدم وجوده
واستصحاب احكامه وايضا عينه وبين الرضا ع مناسبة من جهة ان كلامها يوجب الحرمة الا ان بابا الرضا ع حرمة موبدة واما الطلاق ميناة
لناية معلومة فقدم بيان الحكم لاشداهما ما يشانه ثم نفي بالاحف وايضا الترتيب الوجوى يناسبه الترتيب الوضعى والنكاح سابق في الوجود
باحكامه وتيلوه الطلاق فادجده في التعليم كذلك والطلاق اسم بمعنى المصدر الذي هو التخليق كالسلام والسرور بمعنى التسليم والتسريح و

قال الطلاق على ثلاثة أوجه حسن واحسن وبديهي فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها من الصحابة رضي عنهم كانوا ينتحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة

قوله تعالى الطلاق مرتان اى التخليق اذ هو مصدر طلقت بضم اللام او فتحها طلاقا كالفساد وعن الاخفش نفى الضم وفي ديوان الادب انه لغة والطلاق لغة رفع الوثائق مطلقا واستعمل فعله بالنسبة الى غير نكاح المرأة من الافعال اطلقت بعيرى اسيرى وقيمة من التفتيل طلقت امرأتى يقال لك يا رجل ارجل طلقة او صافان ثالثة فليس فيه الا التاكيد ما اذا قاله في الثالثة فللتاكيد كملت الابواب وفي الشرع رفع قيد النكاح بلفظ مخصوص وهو ما اشتمل على مادة طلق صرحا كانت طالق او كناية مطلقة بالتحقيق وهما طالق بلا تركيب كانت طالق على ما سياتى وغيرهما كقول القاضى فرقت بيننا عند آباء الزموج الاسلام والعنة واللعان وسائر الكنايات المفيدة للرجعة والبنونة ولفظا لم يخرج تفرق القاضى في آباؤنا وروءى احد الزوجين على قول ابي حنيفة ربه وابي يوسف ربه وتبان الدارين حقيقة وحكما وخيار التلق وعدم الكفاية ونقصان المهر فانها ليست طلاقا فقول بعضهم رفع قيد النكاح من اهل في محله غير مطرد وصدقه على الفسوخ ويشتمل على ما لا حاجة اليه فان كونه من الابل في المحل من شرط وجوده لا دخل له في حقيقة والتيف المحرر وادركه نفس اللفظ وما سببه فالحاجة الى الخلاص عند تبائن الاطلاق وعروض البنفساء الموجهة عدم اقامته حدود الشرع وشرعه رحمة منه سبحانه يشترط في الزوج ان يكون عاقلا بالغاً سقيماً في الزوجية ان يكون منكوصاً وفي عدة التي يصنع معها ماعلا للطلاق منبسطا في المحيط فقال المعتد به الطلاق يطعن الطلاق والعدة الوطى لا يطعن الطلاق وقد يقال انه غير ماضٍ فيتحقق المدة وتتمس كما لو عرض فسخ بخيار بعد مجزء المدة اللهم الا ان يلحق المدة بالوطى فكانها هو وفيه تساهل ثم يقتضى ان كل عدة عن فسخ بعرض حرمة مبدئية او غير مبدئية لا يقع فيها طلاق ولا شك فيه في الحرمة المبدئية كما اذا عرضت الحرمة بتقبيل ابن الزوج لانه لا فائدة في حرج في اعتبارها لانه لا يتوقف ثلثه لغيره الطلاق فائدة وما في الفسخ غير ما لمصرح به في عدة من خيار التلق والبلوغ لانه لا يطعن طلاق لانه فسخ فيجعل كانه لم يكن وكذا بعدم الكفاية ونقصان المهر وعلى ما اذا سبى احد الزوجين فوقع الفرقة لا يقع طلاق الزوج لعدم العدة لان المسبى ان كان الزوج فلا عدة على وجه الحرية وان كانت المرأة كذلك لحكمها بالسبى بالاستبراء ومثله لو وقعت الفرقة بمهاجرة احد الزوجين او ذميا لا يقع طلاق لانه ان كان الرجل فاعادة على الحرية وان كانت المرأة فاعادتها ابي حنيفة ربه وعندهما وان كان عليها العدة فهي عدة لا تجزى مك يد اذ لا يد للحرج في اقل ما يقع ويملك الطلاق ملك اليد فكان كالمدة عن الفرقة في نكاح فاسد وكذا لو خرج الزوجان ستا منين فاسلم احدهما او صار ذميا فهي مرة حتى تحيض ثلث حيض فاذا حاضها فهي امرأته وقعت الفرقة بلا طلاق فلا يقع عليها طلاق لانه المصير منها كان سنة وارا الحرب لتمكنه من الرجوع الا انه منقوض باذا اسلم احد الزوجين وفرق بينهما باية الاخر فانه يقع عليها طلاق ما كانت هي لا تبينه مع ان الفرقة هناك فسخ وبنيق من اقل اذا اسلم احد الزوجين لم يقع عليها طلاق وينقضي ايضا بالترديق طلاقه عليها مع ان الفرقة برده فسخ خلافا لابي يوسف ولو كانت هي لمرته فهي لمرته فهي فسخ اتفاقا ووقع طلاقه عليها في العدة لا يقع واختلف في حملتها بالطلاق لو اخرجت بالفسخ النكاح فبهاجر بعد ما هي في العدة على قولهم لم يقع طلاقه قال في البسيط وقيل بن قول ابي يوسف الاول فهو قول محمد فاما على قول ابي يوسف لا يقع طلاقه وهو قول ابي حنيفة في الطل لانه بعد ما دخل باخرم عتقا وعطاهما في العدة لا يقع طلاقه في قول ابي يوسف الاول فهو قول محمد في قول ابي يوسف لا يقع طلاقه في قول ابي حنيفة فاما لو اشتريت المرأة زوجا بينة فمقتضى نفي الخلاف ما بين المسلمين على حكمه في المتطوعة في المسئلة الدائرية على ما لا يرد ولو لم يرد لم يلحق بالرجع لا يقع طلاقه اتفاقا فلو عاد وهي بعد في العدة فطلاقها وهي على الخلاف وانما كمن لا عدة على الحرية في دار الحرب عنها ما عتقت وذكر محمد في السير في اذ اسلمت امرأة الحرى هباني دار الحرب حتى تخرج الفرقة بينها الى متى ثلث حيض اذ ثلثه اشهر فاذا مضت وقت الفرقة قال محمد وعليها ثلث حيض اخرى هي فرقة بطلاق لانه لا يقع عليها طلاق لان تلك الفرقة ليست للبتائن بل للاباء الا ان المدة اقيمت

ولكن هو طلاق السنة وهو ان يطلق المدخول على ثلثة اقله الى ان يملكه او يملكه لان الاصل في الطلاق هو الخطر لا الباطل
لما جاءه الاصل في طلاق السنة بالواحدة ولما جاءه في طلاق السنة ان يستقبل الطهر استقبالا فيطلقه لكل قرءة تطليقة

الاختلاف خلافا لاصد في الكراهية انما واقعه قبل الاجماع على اشتغالها بخلاف الحسن فان فيه خلاف لما ذكرنا من قلة ضررها واستصحابه عند اصحابه فمما
احسن ما علم ان السنن المسنون هو ما لم يندوب في استغفار الثواب والكرامة منها الباج لان الطلاق ليس عبادة في نفسه لئلا يثبت له ثواب فممن المسنون
منه ما ثبت على وجه الاستوجب عما بان لم يورث له داعية ان يطلقها عقيب جاعها او حائضا او ثلثا فممن نفسه من الى الطهر الاخر والواحدة تقول
انه ثياب لكن لا على الطلاق في الطهر الحالي بل على كف نفسه عن ذلك الايقاع على ذلك الوجه متناقعا من المعصية وذلك لكف غير فعل الايقاع وليس المسنون
يلزم تلك الحالة لانه لو وقع واحدة في الطهر الحالي من غير ان يخطئه داعية ذلك الايقاع سميته طلاقا مستونا مع انتفاء سبب الثواب هو كف النفس
عن المعصية ببدن يمس سبابها وقيام داعيتها وهذا كمن استمر على عدم الزمان غير ان يخطئه داعية وتنبه له مع الكف عنه لثياب عليه ولو وقت له داعية وطلب النفس
وتنبه له وكف تجاذا عن المعصية اثبت **قوله** والحسن طلاق السنة وانت حقت ان كلامنا طلاق السنة فتخصيص هذا اسم طلاق السنة لا وجه له وانما
تميزه بالمفعول من طلاق السنة قال وهو ان يطلق المدخول بهانثا في ثلثة اقله اطهر سوا كانت الزوجة مسلمة او غير مسلمة لانه المخاطب باليقاع
كذلك ويجب على الغائب اذا اراد ان يطلق ان يكتب اذا جاءه كتابي وانت طاهرة فانت طالق فان كنت حائضا فاذا طهرت فانت طالق فقال
بذا بعد ولا يباح لا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الخطر والاباحة الحاجة للخلاص وقد اندفعت بالواحدة ولما قوله صلى الله عليه وسلم فيما روى لدارقطني
من حديث علي بن منصور ثنا شبيب بن زريق ان عطاء بن ابي راسا في حديثهم عن الحسن قال ثنا عبد الله بن محمد بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
اخرين عند الفقهاء فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ابن عمي ما هذا الامر الذي قد اخطات السنة السنة ان تستقبل الطهر فطلق لكل قرءة
فامرني فارجعها فقال اذا هي طهرت فطلق عند ذلك واسمك فقلت يا رسول الله رايت لو اطلقها ثلثا كان يحل لي ان ارجعها فقال لا كانت تبين لك
وكانت معصية اعلم البقي بالمراساني قال في خبر يادوت لم يتابع عليها وهو ضعيف لا يقبل ما تفرد به ورواه رواد الطبراني ثنا علي بن سعيد
الرازي ثنا يحيى بن عثمان بن يحيى بن كثير بن يار الحصة ثنا ابي ثناء شبيب بن زريق مسندا وبيننا وقد صرح الحسن بسامعه من ابن عمر عن وكذا قال ابو عامر
وقيل لابي زرعة الحسن لقي ابن عمر قال نعم واما اعلال عبد الله بن منصور فليس بذلك ولم يملكه البيهقي الا بالمراساني وقد ظهرت متابعتها ولان
الحكم يدور على دليل الحاجة تخفاتها لانها باطنة وليها الاقدام على طلاقها في زمن تعدد الرغبتة وقد تكون الحاجة ماسة الى تركها لئلا تسوخ الاخلاق
للبنائية وموجبات المناورة فلا تفيد رجعتها فيحتاج الى تمام النفس عنها على وجه لا يعقب الندم والنفس تلج الحسنى بطريق اعطار هذه الحاجة
مقتضاها على الوجه المذكور ان يطلق واحدة ليجرب نفسه على الصبر ويعالجها عليه فان لم يقدر تدارك بالرجعة وان قد راقع اخرى في الطهر الاخر
لذلك فان قدرا بانها بالثلاثة بعد تمرن النفس على الفطام ثم اذا وقع الثلثة في ثلثة اطهر فقد مضى من عدتها حيفتان النكاحات حرة فان ضمت
حيضة نقصت وان كانت امه فبالطهر من الحيضة الثانية بانت ووقع عليها ثلثان **قوله** ثم قيل الاول ان يؤخر الطلاق الى آخر الطهر احترازا
عن تطويل العدة عليها وقال المصنف والاعلم في الطهر من قول محمد بن حنبل قال اذا اراد ان يطلقها ثلثا طلقها واحدة اذا طهرت ورجعها بانها لو اخرجت باسما
فيه ومن قصده تطليقها فينبلي بالايقاع عقيب الوقاع ولا يخفى ان الاول اقل ضررا وكان اولى وهو رواية عن ابي يوسف عن ابي حنيفة **قوله**
وطلاق البعثة ما خالف قسمي السنة وذلك بان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة او مفرقة في طهر واحد وثلثين كذلك او واحدة في الحيض ان في طهر قد
جاسما في او جاسما في الحيض الذي يجرى فافعل ذلك مرقع الطلاق وكان عاصيا وفي كل من وقوعه وعدوه وكونه معصية خلاف فعل الامامية لا يقع

وقال الشافعي في كل طلاق مباح كونه تصرف مشروع حتى يستفاد به الحكم في المشرعية لا يتقادم الخطر بخلاف الطلاق في حالة الحيض لأن المصطفى عليه السلام لا يطلق ولأنه حصل في الطلاق وهو الخطر لما فيه من قطع النكاح الذي تعاقبت به المصالح الدينية والدنيوية والأباحتها للحاجة إلى الخلاص ولا حاجة إلى الجمع بين الثلث وهي في المشرق على الأصح راقبة نظر إلى دليلها والحاجة في نفسها باقية فإمكان تصوير الدليل عليها

عجاجة بن الصامت أن أبا طلق امرأة ألف تطلقه فأنطلق عبادة فأنطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم بابت بثلث في مصيبة السدقالي وبقي تسعاً بته وسبعة وتسعون عدواناً وظلم انتشار عذبه وان حشره في قول بعض العامة القائلين بهذا المذهب توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمانية الف عين راية قبل صبحكم من هؤلاء عن عشرين عشرين القول بلزوم الثلث نعم واحد لم يصدق لم يطبقوا الفقه من عشرين نفساً باطل ما ولا فافهم ظاهره فانه لم يتقل عن أحد منهم أنه خالف عشرين انفس الثلث وليس يلزم في نقل الحكم الإجماعي عن ثمانية الف ان يسمي كل ليلازم في محله ليس حكم واحد على انه إجماع سكوتي وإنما ثانياً فان العبرة في نقل الإجماع فنقل عن المجتهدين لا العوام والمائة الف الذي توفي عنهم صلى الله عليه وسلم لا يبلغ عدد المجتهدين الفقهاء منهم أكثر من عشرين كالمفسر والعباد وغيره من ثابت وما ذابن جبل والنسابة بيرة وهو قليل والباقيون يرجعون إليهم ويستفتون منهم وقد اشتهر بالنقل عن أكثرهم من حكماء الفقه الثلث ولم يظهر لهم مخالف فاذ بعد الحق الاضطلال وعن هذا القول حكم الحاكم بان الثلث نعم واحد واحدة لم ينفذ حكمه لانه لا يسوغ الاجتهاد فيه وهو خلاف للاختلاف والرواية عن النسابة ثلث أسد الطحاوي وغيره وغاية الأمر فيه ان يصير كسبع اممات الاولاد اجمع على فقيهه وكن في الزمان الاولين وبعد ثبوت إجماع الصحابة رضاً لا حاجة إلى الاشتغال بالجوهر عن قياسهم على التوكيل بالطلاق واحد واطلق ثلثهم ظهور الفرق بان مخالفة التمسك من غير دليل من الإبطال للمخالفة الاذن والمكلفون وان كانوا ايضا انما يصرحون بأذن الشرع لكن اذا اجتمعوا على خلاف بعض القواعد والاجماع فمخاطبة كان مقتضى ما مر من الشرع على ذلك الظاهر قلنا ان الاشتغال بعد تناول مقدمه بما ذكرنا من الاطلاع على المناهج او العلم بانها الحكم لانها علمته هذا وان حمل الحديث على خلاف ظاهره دفعا لمعارضة إجماع الصحابة رضاً على او جزاء ما من النقل عنهم واحد احدا وعدم المخالف لهم في امضاءه فظاهر حديث ابن مسعود وقاويله ان قول الرجل انت طالق انت طالق انت طالق كان واحدة في الزمان الاول قصد الحكم كما في ذلك الزمان ثم صاروا يقصدون التجديد فالزعم في ذلك لعل يقصد بهم وقاويل في تناويله ان الثلث التي يوقعونها الان انما كانت في الزمان الاول واحدة تنبيه على تغير الزمان ومخالفة السنة فيشكل اذ لا يخرج قوله في امضاءه عمر واما حديث ركانة فمفكره والاصح ما رواه ابو داود والترمذي وبن ماجه ان ركانة طلق زوجته البتة فخلعه رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ما اراد الا واحد فردد ما اليه فطلقها الثانية في زمن عمر الثانية في زمن عثمان فم قال ابو داود وهذا الصحيح والما المقام الثالث وهو كون الثلثة بكلمة واحدة مصيبة او لا تخفى فيه خلاف الشافعي رجع استدلال الاطلاقات من نحو قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن وما يروى ان عويم البجالي لما اعلن امرته قال كذبت عليهما يا رسول الله ان مسكتنا في طلاق ثلثا ولم ينكر عليه على الله عليه وسلم في بعض روايات حديث فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلثا فلم يجعل لي النبي صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى وطلق عبد الرحمن بن عوف ما ظن ثلثا في مرضه وطلق الحسن بن علي رضي الله عنهما ثلثا لما هنته بالخلافة بعد موت علي ولان الطلاق مشروع والمشرعية لا تجمع الخطأ لا ترى انه لو طلق نساء الاربع دفعة جاز ذلك الواحدة ثلثا بطريق الاول بخلاف الطلاق في حالة الحيض لا يحرم المصاهرة بتطويل عدة عليها الا الطلاق وبخلافه في الظاهر الذي جاسم فيه يحرم تبليس وجه عدة اهل الاقرار او الوضع لاحتمال الحمل وكنا قوله تعالى الطلاق ثلثا الى ان قال فان طلقها فليزمن ان الطلاق شرعا الا ذلك لانه ليس وراة الجنب شي وهذا من طرق الحصر فلا طلاق مشروعة ثلثا مرة واحدة كان يتبادر ان لا يقع شي كما قالت الامامية لكن لما علمنا ان عدم مشروعية كذلك لمعنى في غيره وهو تقويت معنى مشروعية جواز ذلك وان كان نذكر عند التذم وقد يورد ضرره على نفسه وقد لا بد من معنى قوله والمشرعية في ذاته لا تنافي الخطأ في آخره على ما بيننا ايضا ما قد مرناه

والمشروعة في ذاته من حيث انه ازالة الرق لا تنافي الخطر لمعنى غيره وهو ما ذكرناه وكذا ايقاع الشنتين في الطهر الواحد بدعة لما قلنا واختلفت الرواية في الواحدة الباتة قال في الاصل انه اخطاء السنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة واحدة في الخالص وهي البيونة وفي رواية الزيادة انه لا يكره الحاجة الى الخالص نأخرا والسنة في الطلاق من وجهين سنة في الوقت وسنة في العدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرنا هذا والسنة في الوقت ثبت في المدخول بها خاصة وهو ان يطلقها في طهر لم يجامع فيه لا بليلة دليل الحجة وهو الاقدام على الطلاق في شأن تجدد الغنية وهو الطهر المحل للجماع اما زاد الحيض فزاد الشهر وقبل الجماع وفي طهر فقد انقضت الغنية وغير المدخول بها يطلقها في حالة الطهر الحيض خلافه فزاد وهو وجه يقيسها على المدخول بها

من قول ابن عباس ثم الذي طلق ثلثا وجار يسأل عصيت ربك وما قد بناه من مستعبد الزنا في حديث عبادة بن الصامت حيث قال صلى الله عليه وسلم بابت ثلث في معصية اسد وكذا ما حدث الطحاوي عن ابن مزيق عن ابي حنيفة عن سفيان عن الاعمش عن مالك بن الحارث قال طار رجل الى ابن عباس فقال ان عمي طلق امراته ثلثا فقال ان عمك عصي اسد فام طاع الشيطان فلم يجعل له حرجا وماروى النسائي عن محمود بن لبيد قال اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امراته ثلثا جميعا فقام غضبان فقال يلعب بكتاب اسد عز وجل وانا بين انظر كم حتى قام رجل فقال يا رسول الله لا تقتله فاما في بعض الشروح من نسبة الطلاق المذكور الى محمود بن لبيد فغير معروف مرجح فجب حمل ما روى عن بعض الصحابة من الطلاق انهم سمعوا قالوا ثلثا السنة وايضا ما ذكره المصنف في الاصل في الطلاق به خطا لما فيه من قطع المصالح الدينية والدنيوية والادلة السميعة التي ذكرنا ما وانما يلجأ للحاجة الى الخالص من المفسد الذي قد تفرس في الدين والدنيا فيعود على موضعه بالنقض والحاجة الى الجمع بين الثلث بخلاف تقريرها على الاطهار فانها ثابتة نظر الى دليلها وقد مر ان الحاجة باطن فانظر الى الحكم الذي لا يملكه الا وهو الاقدام عليه في زمن الرغبة فاذا طلعت في كل طهر طلقه حكم بالحاجة الى الثلث كذلك فور وعليه ان دليل الحاجة انما يثبت عن تصور الحاجة وهي هنا غير متصورة للعلم بتقاعها بالطلاق الواحدة فاجاب منع انتقامها بالكلية لما قرناه في جوابك ان الحاجة تتحقق الى نظام النفس على وجاب من ظاهرها عرض الندم وطريق دفعها بالثلث مفرقة على الاطهار لا مجموع لما وجبنا به قوله والمشروعية في ذاته جواب عن قوله مشروع فلا يجامع الخطير يعني ان مشروعية باعتبار ذاته فانه في ازالة الرق ما قد مر ان التكاليف نوع فلا ينافي في الخطر وغيره وما ذكرنا من ان فيه قطع متعلق المصالح الدينية والدنيوية فجاز اثبات مشروعية في ذاته مع خطره لذلك فيصح اذا وقع ويستعقب الحاشية مستترة باستحقاق العقاب اذا لم يكن مسوغ للخطا المحالي كالصلوة في الارض المنصوبة والوجه في تقريره انه مشروع من حيث هو ودفع الحاجة لزوم فساد الدين والدنيا ولا ينافيه كونه غير مشروع من حيث انه اضرار وكفران بلا حاجة وهذا احسن من قوله مشروع في ذاته لان هذا التفصيل هو الواقع في نفس الامر وسيصرح به في جرح قول الجعفيته وابي يوسف وفي طلاق الحامل حيث قال الثمان الاباحة بطله الحاجة قوله وكذا ايقاع الشنتين في الطهر الواحد بدعة لما قلنا من انه لا حاجة الى الزيادة على الواحدة قوله واختلفت الرواية في الواحدة الباتة قال في الاصل يعني اصل المبسوط وهو الكافي للحاكم في الفضل اخطا السنة وهو ظاهر الرواية لانه لا حاجة في الخالص الى اثبات صفة البيونة ولا يثبت على نفسه باب التدارك عند عدم اختيار المرأة الرجعة وفي الزيادة لا يكره الحاجة الى الخالص متأخرا والمراد زيادات الزيادة فلا يشكل صحة اطلاق الزيادة عليها وما يدل على صحة هذا ان ابا ركانة طلق امراته البينة والواقع بها بان ولم ينكر صلى الله عليه وسلم عليه القياس على الخلع والجواب بتجويره ان يكون ابو ركانة طلق قبل الدخول او انه اخر الاختار عليه حال اقتضت تاخيرها او ذاك والخلع لا يكون الا عند تحقق الحاجة وبلوغها النهاية ولما روى عن الجعفيته انه لا يكره حالة الحيض قوله والسنة في الطلاق من وجهين في الوقت والعدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرنا ما وهي ان يطلق واحدة فاذا اطلق غير المدخول بها ثلثا كان عاصيا فحق التي خلاها اولى ان تكون معصية ولا يخفى ان الاستواء بينهما مطلقا مستند فان السنة من حيث العدد في المدخول بها بنفسها ان يطلقها واحدة ليس غير وان لم يتقربا باخرين عند الطهرين ولا يتصور ذلك في غير المدخول بها او لا بد من اتمامها والسنة في الوقت ثبت في المدخول بها خاصة وكانت عم المدخول بها في التي خلاها فانها ايضا تجب مراعات السنة في طلاقها وذلك الوقت هو الطهر الذي لا جماع فيه ولا

عمرو

بناجرا

في طهر

ولأن الرغبة في غير المدخول بها صادقة لا تقبل بالحيض ما لم يحصل مقصوده منها وفي المدخول بها عقد بالطلاق قال
واذا كانت المرأة كمنحوض من صغرها وكذا إذا كان يطلقها ثلثا للسنة طلقها لمعدتها فإذا مضى شهر طلقها أخرى لأن الشهر في
حقها كالثمة بمقام الحيض قال الله تعالى واللاتي يسن من الحيض لهن ان قال واللاتي لم يحضن والاقامة في الحيض خاصة حتى
يقدر لا يستبراء في حقها بالشهر وهو بالحيض لا بالطهر ثم ان كان الطلاق في أول الشهر يعتبر الشهر وبأوله هل كان في وسطه
هنا كما دام في حق التفریق وفي حق العدة كذلك عند الحقيقة كما لا خلاف في الحيض والمنوسطان بأوله هل كان في وسطه هل كان في وسطه

واللاتي الحيض التي قبله فلم في التمس من البدوة في المدخول بها من اعادة السنتين فلا دخل باعدتها الزمان المعصية وانما الزمان في الحق ابا حنة
الطلاق دليل الحاجة اليه وهو الاقدم على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وزمان تجدد ما هو الطهر الحائلي عن الجساع لا زمان الحيض ولا الطهر الذي
جوسعت فيه ايامان الحيض فلان زمان النفقة الشيعية والشرعية واما الطهر الذي جوسعت فيه فلان الجساع مرة فتنفس الرغبة واما غيره
المدخول بها فالرغبة فيها متوفرة ما لم يتغير حال الحيض يقوم دليلها على تحقق الحاجة في زمان يطلقها في حال الطهر والحيض معا
خلافا لفرقة هو ليقينها على المدخول بها في زمان وقت النفقة فلم يكن الطلاق فيه دليل الحاجة فلا يباح وفيما ذكرنا جوابه بالفرق وهو قوله الرغبة
في غير المدخول بها صادقة لا تقبل بالحيض فان قلت هذا التعليل في مقابلة النفس بموقوله صلى الله عليه وسلم ان عمر ما يكره امر ان امره بالجواب ان الاشارة من
قوله كذا الى طلاقه الحاصل الذي فرق منه فيكون تلك كانت مدخولا بها ولا قال في رواية في هذا الحديث فتلك العدة التي امر الله تعالى ان يطلق
لها النساء العدة ليست الا المدخول بها قوله واذا كانت المرأة لا تحيض من عدتها اي بان لم تنقب سن الحيض ويوشع على الخمار وقبل ثمان سنين كبر
كانت اربعة بنت خمس وخمسين على الاطلاق او لا لها بان بلغت بالسن ولم تروها او لا زاد ان يطلقها للسنة طلقها واعدة فاذا مضى شهر طلقها اخرى
وذا مضى شهر طلقها اخرى قال الله تعالى واللاتي يسن من الحيض من نسائك من ان رتبتم فحيث سن ثلاثة اشهر واللاتي لم يحضن اي لم يحضن بعد فباش
لان تنقلب معنى المضارع الى المعنى فاقام الاشهر مقام الحيض حيث نقل من الحيض اليها واليها نقل على ان الاشهر عدة بقوله فحيث سن ثلاثة اشهر والعدة في
قوات الحيض دليل الا الحيض لا المجموع فلزم بالضرورة كون الاشهر دليل الحيض ورشح بالاستبراء فانه في ذوات الحيض بحضنة وجعل في الحيض بشهر ويجوز كون
الاقامة باعتبارها مع لازم من الطهر المضاف الى كل حيضته ورجح بان لا يكون كذلك الكثرة اياما لانها اكثر من الحيض المجهول عدة والحيض المجهول عدة
هو الذي يفضل بينه وبين مثله طهر صحيح بحيث تكون مدتها غالباً بشهر وفريقين قولنا هو بدل عن حين يتخللها انظار وقوله دليل على الحيض والاطهار
المختلفة فالطهر ضرورة تحققة ما اسماه وما لزم به من انه لو كان مقام الحيض والطهر ميسرا لزم منع الطلاق في الشهر الثاني لانه في الحيض حكما
مدفوع بانه مقامه في انه عدة فعدا لاني ذاته ورات الشهر طهر ولا في حكم اخر الاية هي ان الطلاق غيب الجلاء في طهر ذوات الاقرار حرام وفي
الاشهر والصغيرة لا يحرم كذا الطلاق في الشهر الثاني وبهذا الخلاف قليل الجدوى لا يخرج له في الشرع قوله ثم ان كان الطلاق في اول الشهر
ان يقع في اول ليله روى فيها الهلال اعتبر الشهر وبأوله التناهي في التفریق والعدة والحائلي في التفریق اي في تفریق الطلاق
بالاتفاق فلا يطلق الثانية في اليوم المعوف ثلثين من الطلاق الاول بل في الحائلي والثلاثين فما بعده لان كل شهر ثلثين فلو طلق في اليوم الحائلي
ثلثين كان جامعا بين طلاقين في شهر واحد وفي حق العدة كذلك عند الحقيقة كما لا خلاف في الحيض والمنوسطان بأوله هل كان في وسطه هل كان في وسطه
تسعين يوما وحقها بكل الاول بالاضافة والشهران المتوسطان بالاهلة وقوله في الفتاوى الصغرى تعتبر في الايام بالاجاج بخلاف نقل الخلاف هو قوله
وهي مسئلة الاجارات يعني اذا استأجر ثلثة اشهر في راس الشهر اعتبرت بالاهلة اتفاقا كما لا يخفى كالمدة وان استأجر ثلثة اشهر فباعتبار الشهر الثاني بالايام
عنده وعند ما يكمل الشهر الاول بالاخير وفيما بين ذلك بالاهلة وقيل الفتوى على قوله لانه لا سهل وليس يشق وجوبه بان الاصل في الاشهر بالاهلة
لا يميل عنه الا للضرورة وهي مدفوعة بتكيس الاول بالاخير ويمكن ان يقول ذلك في الاشهر العربية وهي لمساءة بالاسمار وهو السباج جارية جادين
درجب فمائة شهر مثلا ليس يلزم من ذلك الاهلة مرجح فلا بد من تعيين لانه لما لم يلزم من سمي اللفظ بالاهلة صار مائة ثلثة اشهر من هذا اليوم

وحيث ان يطلقها اذ يفصل بين وطئها وطلاقها زمان وقال في فصلها عنها اشبه بقسام الحيض بكونها بالجماع تعلق الطهر بها
 فتجد زمان وهو التدرج بكونه ان لا يتوجه الحمل فيها واللازمة في ذوات الحيض باعتبار كون عند ذلك يشتهر وجه العدة والاعتناء
 الكائنات تعلق من الوجه الذي ذكره لكن تلك من جهة كونها غير متعلقة في ذوات الحيض باعتبار كون عند ذلك يشتهر وجه العدة والاعتناء
 وطلاقها بالجماع لا يتوقف على كونها في ذوات الحيض باعتبار كون عند ذلك يشتهر وجه العدة والاعتناء
 الرغبة بالجماع ويطبقها السنة فلا يفصل بين كل طلاقين بشهر عند أبي حنيفة وأبي يوسف روي وقال في كل طلاقين السنة الا واحدة تكون
 الاصل في الطلاق الخطر وقد ورد الشرع بالتفريق على حصول العدة والشهر في حق الحمل ليس من فصولها فصار كالتمتع في طهرها وطئها
 الا بطلان الحمل والشهر دليل على كماله في حق العدة والصغيرة وهذا كونه زمان تجدد العدة على ما عليه الجملة السليمة
 فصله حكما ودليلا لاجل خلاف الممتدة طهرها لان العلم في حقها انها طهر وهو مرجوح فيها في كل زمان ولا يجرى مع الحمل

فلا يتقضى به الشهر حتى يدخل في الزمان ثم يبدأ الآخر من حين انقضى الاول فيلزم كذلك في الثلاثة قولي له ويجوز ان يطلقها اي يطلق التي لا تخفى
 من صغركبير ولا يفصل بين طهرها وطلاقها زمان وحيث قالت الاثمة الثلاثة وقال في فصلها عنها اشبه بقسام الحيض بكونها بالجماع تعلق الطهر بها
 في صغيرة لا يجرى جلها ما يجرى في طهرها وطلاقها زمان وحيث قالت الاثمة الثلاثة وقال في فصلها عنها اشبه بقسام الحيض بكونها بالجماع تعلق الطهر بها
 بل لزوم الفصل لان الشهر قائم مقام الحيض في التي تخفى وفيها يجب الفصل بحقيقة ففي من لا تخفى يجب الفصل بما اقيم مقامه وهو الشهر ولان
 بالجماع فترة الرغبة وانما تجدد زمان قوله ولما انه لا يتوجه الحمل فيها اي في التي لا تخفى من صغركبير والكرهية اس كراهية الطلاق
 الطهر الذي جامع فيه في ذوات الحيض لتوهم الحمل فيشبه وجه العدة انها بالحيض او بالوضع وبهذا الوجه يقتضي في التي لا تخفى لا يصح ولا كبر بل
 ما تفاق استند طهرها مستصلا بصغر وفي التي لم تبلغ بعد وقد وصلت الى سن البلوغ ان لا يجوز تعقيب وطئها بطلاقها لتوهم الحمل في كل منها
 ولما كان ظاهر ان يقال قد علمت منع الطلاق في الطهر الذي جامع فيه انما يقتضيه الرغبة فلم يقع الطلاق دليل الحاجة فغاية الامر ان الطلاق في ذلك
 الطهر ممنوع من وجهين لا اشتباه العدة وعدم الميع وهو الطلاق مع دليل الرغبة وفي الصغيرة والايستة ان فقد الاول فقد وجد الثاني فيتمتع اجاب
 بقوله والرغبة انما تحصل من عدم الرغبة مطلقا بجماع هذا بل يتقضى بسبب من اسبابها وهو لا يستلزم عدمه مطلقا الا لو لم يكن من وجه آخر وقد
 وجد وهو كونه وطئا غير ملحق فزاد من كون الولد وكان الزمان زمان رغبة في الوطئ وصار كزمان الحمل وعلى هذا التفسير لا معنى للسؤال القائل
 لما تارضت جهة الرغبة مع جهة القصور فساقتا بقي الاصل وهو حظر الطلاق وتكلف جوابه لان حاصل الوجه ان الرغبة سببين عدم الوطئ مدة تجدد
 الرغبة عند اخرها عادة وكون الوطئ غير ملحق فعدم المدة فقط بالوطئ القريب عدم احد السببين مع قيام الآخر وذلك لا يوجب عدم الرغبة
 هذا ثم يمكن ان يقال ينبغي ان يقتصر في الجواب على منع عدم الرغبة وترك جميع ما قبله من التعليل بعد توهم الحمل وادعاء ان الكراهية في ذوات
 الحيض باعتبار غفلة التعليل بالاثارة لانا عقيب الطلاق مترتبة على كل حال الى ان ترى الدم ثلث مرات او لاراء فستمر في العدة الى ان يظهر
 حلها او يظهر انه استمر طهرها بان لم يظهر حلها فتصير لامر اسد هذا الحال لا يختلف لوطئها في الطهر الذي فيه الطلاق عدم وطئها فيه فطهر ان التعليل باشتباه
 وجه العدة لا اثر له اذ لم يبق فرق بين اعتدادنا اذا جومت في الطهر عدمه لا يجوز انما حملت او لا وهذا لا يختلف معه الحال التي ذكرنا من اعتدادنا
 لا يقال انه على اصل الشافعي من ان المائل تخفى بوجه التعليل به لانا بعد الانفصال من الوطئ يجوز الحمل وان رأت الدم فلا يجرم بعدم رويته ثلثا
 الا اذا مضت مدة يظهر في مثلها الحمل فلم يظهر بل وعلى اصلنا لا تمنع من روية المائل الدم بل نقول ان ما رآه استحاضة فمجرد جريها الجبل لا يفيقن
 بان ما رآه حيض واستحاضة هي حال الى ان تذهب مدة لو كانت حائضا لوطئها فطهر الحمل لانا نقول هذا بعينه جافيا لو وطئت في الطهر الذي يليه
 طهر الطلاق فلما اعتبرنا ما منع الوطئ فيه ايضا خصوصاً في آخره وانما ان كراهية الطلاق عقيب الجماع في ذوات الحيض لعروض التدم بظهور
 الجبل لكان الولد وشتات حاله وحالته قوله وطلاق المائل يجوز عقيب الجماع لانه لا يودي الى اشتباه وجه العدة ان اعتبرنا حاضرا لانه زمان
 الرغبة في الوطئ لكونه غير ملحق لانه اتفق انما لا بد منه او مخطئة فبقي انما من غيره فزعم في ذلك ولما كان ولده منها لانه يتقوى به الولد
 فيقتصد نفسه فطهر انه لا حاجة الى قوله فيها بل الرغبة في الوطئ لكل من الامرين قوله ويطبقها السنة لا يفصل بين كل طلاقين بشهر عند أبي حنيفة
 وأبي يوسف روي وقال في كل طلاقين السنة الا واحدة تكون

شهر

ان كانت

واذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق لأن النفي عند الحيض في غيره وهو ما ذكرنا فلا يبعد ثم مشروعيته ويستحب له
 أن يرجعها لقوله عليه السلام لعمر بن الخطاب فليرجعها أو قد طلقها في حالة الحيض فهذا لا يبعد الوقوع والحديث على الرجعة فلو استحب
 قول بعض المشايخ وأصحها أنه واجب على المحققين لا محالة بالقدرة الممكنة برفع اثره وهي العدة وهذا الضر نفوذ العدة

المطرق وقد ورد الشرع بإحلال التلث مفترقا على فصول العدة في ذوات الحيض وورباقامة الأشهر بمقام الحيض في الصغيرة والائتمنة فصح
 الإلتحاق في تفريقها على الأشهر والشهر في حق الحامل ليس من فصول عدتها فصارت الحامل كالمعتد بها وفيها لا يفرق الطلاق على الأشهر
 فإذا لم يفرق قول محمد بن قول الأئمة الثلاثة ولما كان الإباحة بعبارة الحاجة وقد مرنا أنها لا تنفي إطلاقا بالطلاق الواحدة فشرع له فمما على وجه
 لا يستحب الندم التفرق على أوقات الرغبة وبهي الظهار التي تلي الحيض ليكون كل طلاق دليل قيا بما ولا دخل كونه من فصول العدة لو كانت فصولا
 فكيف فصولها ليس إلا الحيض لأنها العدة لا الظهار عينا فلو كانت فصولا من فصول العدة ليس حرجا للموثر بل دليل الحاجة وشروطه لا تكون في زمان تجدد
 الرغبة والتجدد بعد الفسوق لا يكون عادة إلا بعد زمان معين رأينا الشرع ففرقا على الظهار وجعل الإيقاع أول كل طهر جائزا علنا حكم بتجديد الرغبة
 عند تحقق قدره من الزمان إلى مثله من أول طهر يليه وذلك في الغالب شهر فادركنا الإباحة على الشهر وعلى ما انفردت على الشهر في الأشهر في الأشهر
 ليس كونه فصولا لأقامتها مقام العدة بل لما ذكرنا فالأشياء فيها أيضا بالقياس بالنص ولما اختلفت في ما سأل عليه من ممتدة الطهر لأنها محل النص على تعلق
 جواز الإيقاع بالظهار الحاصل عقيب الحيض وهو موجود في حتم كل لحظة ولا يرجح في الحامل ذلك وعلى هذا التقدير يستطاع جرح قول محمد بن النعمان
 وجوب التفرق على فصول العدة بقوله سبحانه فطلقوهن بعدتهن لما بيننا من الغناء كونه فصولا من فصول العدة بالنسبة إلى الحكم على أن تمنع دلالة الآية
 على التفرق أصلا بل على استقبال العدة بالطلاق وألغى عدة مجموع الإقرار وانما يفيد تفرقة قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر المتقدم أن من البتة
 أن تستقبل الطهر في طهرها الكل فمراد به الطهر فقد جاز عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر عن ابن عمر عن عائشة رضي الله عنها أن الطهر طهرها من غير حرج وبذلك
 لزوم التفرق طهرية أن مفهوم طهرها من جرد الطهر من بعدتهن فيمنع من عموم طهرها من جرد طهرها من بعدتهن فيمنع من عموم طهرها من جرد طهرها من بعدتهن فيمنع من عموم طهرها من جرد طهرها من بعدتهن
 وجميعهم في جرد طهرها من جرد طهرها من بعدتهن فيمنع من عموم طهرها من جرد طهرها من بعدتهن فيمنع من عموم طهرها من جرد طهرها من بعدتهن فيمنع من عموم طهرها من جرد طهرها من بعدتهن
 أي الاستقبال وأيضا فلفظ فصول العدة غير مذكور في النصوص وإنما بذلك الفقهاء ولا يفتل من جهاد بسوى أنه جرد من اجزائها بالنسبة خاصة للبراءة التفرقة
 ثلثا اتفاقا وكل شهر من شهر الحامل جزء من أجزاء عتبات ذلك ان لم يتفق ان نسبة الثلث على القوي بحث شمس الأئمة ان الشهر من فصول العدة
 الحامل غير المتعلق به إباحة الإيقاع من حيث هو فصل وجزئ من حيث هو زمان تجديده الرغبة عند مسبوقة بذلك لقدر من الزمان فلو أنه إذا طلق الرجل
 امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق فلو كان قد نقل عنهم من الأئمة ونقل الضامن إسماعيل بن علقمة عن محمد بن عبد الله بن النعمان عن محمد بن النعمان عن محمد بن النعمان
 عن الأبرار في قوله تعالى فطلقوهن بعدتهن فهو المراد بالامر في قوله صلى الله عليه وسلم ما هكذا أمركم من قوله وهو ما ذكرنا أي من تحريم تطويل العدة ثم هو بهذا
 الإيقاع خاص بإجماع الفقهاء ويستحب له أن يرجعها لقوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب فليرجعها أو قد طلقها في حالة الحيض فهذا لا يبعد الوقوع والحديث على الرجعة فلو استحب
 حالة الحيض فهذا لا يبعد الوقوع فيمنع به قولنا في الوقوع والحديث على الرجعة والاستحباب المذكور أنها هو قول بعض المشايخ وكان عن قول محمد بن النعمان
 ويستحب له أن يرجعها فإنه لا يستعمل في الوجوب الأصح أنه واجب كما ذكره المصنف حمله بقرينة الإيضاح حقيقة أو جرد الصيغة المطلقة على
 وجه الحتم ما علم أن على قول الشافعية أنه لفظ الأمر الذي مادته أم رست حرك بين الصيغة الناجية والموجبة حتى يصدق
 التزديد ما سوره حقيقة فلي هذا لا يلزم الوجوب أو لا يلزم من قوله راد جرد الصيغة المطلقة بحجوة من القرآن بل يتحمل ذلك في غير ما إذا تبين
 شريطة كونه متعلقا بالجملة وهو لا يلتزم الوجوب ولذا قال الشافعية وكذا الأصحاب بالاستحباب وإنما عذرنا فسمي الأمر بالصيغة الموجبة كما أن الصيغة

فصل في طلاق كل زوج اذا كان حاقلاً بالغاً ولا يقع طلاق الصبي والمجنون والنائم لقوله عليه السلام كل طائفة جازية طلاق الصبي والمجنون ولا نكاح الا اهلية بالعقل المميز وفيما عديم العقل والنائم عديم التمييز

كلامه بشترا المصداق لان معنية الجملة لا يكون اللام للوقت مفيدة للعموم وما وقع الثلث الا عن ضرورة تقيدهما بالوقوع لان مجرور طالق لا يقع فيه نية الثلث على ما سياتي انشاء الله تعالى فاذا قصد تقييم الاوقات لم يبق الا يصلح الالتقاء فالثالث فلا يعمل فيه حملتها وقوله نعم المختص بالسنة مستحب وبعدي فايرها نوى صحيح ان ادواته اذا نوى الطلاق العام الذي هو احد القسمين صحيح متناه لان طالق لا يرد به الثلث اصلا بل خلافت في المذهب على ما سياتي لعدم احتمال اياه فلا يرد به وان ارادوا ان لا يرد به من الطلاق البدعي او المستحب صحيح فليس له الا يفيد وقوع الكل وليس نعم موجب آخر ففرض ان اللام ليست للعموم الوقت ليس غير واورد عليه بغض شارحين منع ان تقيم الاوقات لا يستلزم تقييم الواقع للاتفاق على انه اذا قال انت طالق كل يوم ولا يثبت له لا يقع الثلث لما سيعرف من انه بطلاق واحد يكون طالق لكل يوم وكذا بطلاق في وقت من اوقات السنة بغير طلاقا في جميع اوقاتها المستقبلية وفيها غير مطابق للتنازع فيه لان الكلام فيما اذا نوى بقوله طالق السنة تقييم الاوقات السنة بالوقوع لانها اذا لم تكن نية وقدر ذكرنا انه اذا لم تكن نية تقع واحدة وكذلك طالق كل يوم يقع به واحدة بلانية ولو نوى فيه تجديد الواقع في الايام علمت نية فيقع الثلث في ثلث ايام نعم هذا يصلح كحالة على وقوع الثلث متفرقا على الاطراف في هذه المسئلة ومفترقا على الايام في المسئلة الموروثة بناء على ما ذكرنا من ان طالق لا يقبل التكرار وللسنة على اقرار المعروفة بما يفيد تقييم الوقت لكن تقيمه لا يستلزم تقييم الواقع في البعد بل السحاب حكم طلاق واحدة يوجب بها طالق في جميع اوقات السنة المستقبلية وفي كل الايام فلو يوجب تقييم طالق في عدد الطلاق لا يحتمل فلا محتمل ح للتقييم فلا يقع نية وسنذكر ما ذكرنا وجه تصحيحه في فصل اضافته الطلاق انشاء الله تعالى فموضوع الفاظ طلاق السنة على ما عن ابن يوسف السنة وفي السنة وعلى السنة وطلاق سنة واحدة وطلاق عدة وطلاق اعدل وطلاقا عددا وطلاق الذين والاسلام واحسن الطلاق او اجملة او طلاق الحق او القرآن وكلها كل هذه تحمل على اوقات السنة بلانية لان كل ذلك لا يكون الا في المأمور به ولو قال طالق في كتاب الله او كتاب الله او معه فان نوى طلاق السنة وقع في اوقاتها والواقع في الحال لان الكتاب يدل على الوقوع السنة والبدعة فيحتاج الى النية ولو قال على الكتاب لا يوجب قول القضاة او الفقهاء او طلاق الفقهاء او الفقهاء او فان نوى السنة يوجب في التقصير يقع في الحال لان قول القضاة والفقهاء يقتضي الامر من دين ولا يسمع في القضاة لانه ظاهر ولو قال عليه وسنة وقع عند يوسف والسنة ولو قال حسنة او جميلة وقع في الحال قال محمد بن جابر في الجاهل الكبير وقع في الحال في كلهما لان هذه الصفات جازان توصف بها المرأة فلا تجمل للطلاق حتى يتأخر حقيقة في الحال واعتبره ابو يوسف رحمه الله وبات في الفصل من التسمية الطلاق ولو قال طالق لله او طلاق البدعة ونوى الثلث في الحال يقع لانها محتمل كلامه وكذا الواحدة في الحيض والطمهر الذي فيه جماع وان لم يكن له نية فالتحليل في طهره جماع ابن في حاله الحيض والنفاس وقعت واحدة من ساعته وان كانت في طهره لاجماع فيه لا يقع للحال حتى تحيض او يجامعها في ذلك الطهر

فصل قوله ولا يقع طلاق العشي والنكاح لغيره والجمون والتامم والمتوه كالمجنون محمل وبهذا القليل انفسهم المختصا الكلام الفاسد التبرير لكن لا يثبت الا في الجملة خلاف المجنون وقيل العاقل من يتكلم كلامه وافعاله الانا ورا والمجنون ضد والمتوه من يكون ذلك منه على السواء وهذا يؤيد الى ان لا يحكم بالعدة على احد الا اذا دل على ما قيل من يكون كل من الامر من مته غالباً معناه كيش منه وقيل من يفصل الجانين عن قصد مع ظهور الفساد والمجنون لا يقتصر بالعاقل خلافه وقد يفعل فعل الجانين على ظن الصلاح احياناً وبهم والمعنى عليه والمدعوش كذلك وهذا القول على الله

فصل قوله لا يقع طلاق العشي والنكاح لغيره

وطلاق المكره واقع خلاف للشافعي وهو يقول ان الاكره لا يجامع الاختيار وبه يذهب التصرف الشرعي بخلاف المأزرل لانه
مختار في التكلم بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكره في حال هليته فلا يبرى عن قضيته دفعا لاختاره
لعتباره ابا انطاع وهذه اياته عرف الشون والخيار اهو فاما هذه آية القصد والاختيار
الانه غير اض بحكمه وذلك غير محل به كالمأزرل وطلاق السكران واقع

الغلوب على عقله وضعفه يروى ابن ابي شيبة بسند عن ابن عباس قال يجوز طلاق العشي روي ايضا عن علي بن رباح قال طلاق ما بين العشاءين
وعاقله الجاري ايضا عن علي بن رباح قال طلاق ما بين العشاءين روي ايضا عن عثمان بن ابي عامر روي ايضا عن عثمان بن ابي عامر روي ايضا عن عثمان بن ابي عامر
الشيرة ان التعريفات لا تستند الا من له ابلية التصرف او انا بالاعتقال البلوغ خصوصا ما هو داو بين الضر والنفع خصوصا ما لا يحل الا لا تنفذ له
منه القام كالمأزرل فانه يستند على تمام العقل بحكم التمييز في ذلك الامر ولم كيف عقل الصبي العاقل لانه لم يبلغ الاعتدال بخلاف ما هو
حسن لذاته بحيث لا يقبل حبه السقوط وبه لا يابان حتى صح من الصبي العاقل ولو فرض لسبب الصبيان المراقبين عقل جبالا لانه لا يدرى ان
البلوغ لا يقبضه فتعلق بلهكم وكون البعض له ذلك لا يبنى الفقيه باعتباره لانه انما يتعلق بالمضان الكلية وبهذا لا يدرى افضل عن ابن المسيب
اذا عقل الصبي الطلاق باز طلاقه وعن ابن عمر بن الخطاب طلاق الصبي مراده العاقل ومثله عن الامام احمد روي عنه انه علم بصحة هذا القول قوله طلاق المكره
واقع وبه قال الشعبي والنخعي والثوري خلافا للشافعي وهو يقول قال مالك واحمد وفيما اذا كان الاكره بغير حق البيع طلاقه ولا غلظه وهو مروي
عن علي بن ابي حمزة عن جابر بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام رفع عن ابي اسحق الخضر والسيان واما استكره هو اعليه لان الاكره لا يجامع الاختيار
الذي بربوبية التصرف الشرعي بخلاف المأزرل لانه مختار في التكلم بالطلاق غير راض بحكمه في طلاقه فلنا وكذلك المكره مختار في التكلم اختيارا
كما في السبب الا انه غير راض في الحكم لانه عرف الشرع فاختر اموها عليه غير انه محمول على اختياره وذلك لا يثبت له في نفسه الحكم يدل عليه حديث
مذيقة وابيه حين حلفوا المشركون فقال لهما صلى الله عليه وسلم نفى لهم بعدهم ومنتعين بعد عليهم فيمن ان اليمن طوعا وكرها سوا فقام ان لا يشر
الاكره في نفى الحكم المتعلق بحجر اللفظ عن اختياره بخلاف البيع لان حكمه يتعلق باللفظ وما يقوم مقامه مع الرضا وهو منتف بالاكراه وحديث
رفع عن ابي اسحق الخضر والسيان ما استكره هو عليه من باب المقتضى ولا عموم له ولا يجوز تقدير الحكم الذي يلزم احكام الدنيا واحكام الآخرة على حكم الدنيا
واما حكم الآخرة والاجماع على ان حكم الآخرة وهو المأخذ مراد فلا يرد الاخر معه والاعمم وروي محمد بن اسناده عن صفوان بن عمار الطائفي ان امرأة
كانت تبغض زوجها فوجدته نائما فاخذت شفرة وجلست على صدره ثم حرته وقالت لتطلقني فلما اولاذ بك ففانثرا ما اسد فابت فطلقها
فلما ثم جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لا تقبلوا في الطلاق وروى ايضا عن عمر بن الخطاب قال اربع
جهات مضلات ليس فيهن رديا النكاح والطلاق والعقاق والصدقة واما الوجه القائل الاكره لا يزيل الخطاب فيما اكره فيه حتى يباح مرة
يقترن بحرم اخرى فليس الكلام في حل الاقدام وحرته بل في ترتيب حكم ما حل او وجب الاقدام عليه فاما كان تلغظا او لا يلزم من حل التلغظ دفعا
للضرر عن نفسه ترتيب سكره اذا كان مما يضره فالوجه المتقدم وجميع ما ينبت مع الاكره احكامه عشرة تصرفات النكاح والطلاق واليمين والنفق
والظهار والعقاق والنفق عن القصاص واليمين والنذر وجميعها ليسل غلظا في قولي به يصح مع الاكره عشق ورجعة + نكاح وايلاء طلاق مفارق في قولي
فما رآه آيين وتدره ودفن لقتل شاب عنه مفارق وبنا في الاكره على غير الاسلام والافيا الاكره على الاسلام ثم احده عشر لان الاسلام يصح
مع قوله طلاق السكران واقع وكذلك اعتاقه وخلعه وهو من الاعرف الرجل من المرأة ولا السهماء من الارض ولو كان معه من العقل ما يقوم به
التكليف فهو كالصاحي وبنا في بعض النسخ المختصر من قوله يقع الطلاق اونا قال في بيت به الطلاق يعني المكره والسكران فليس بهما الصاحبان
لاننا اذا قال في بيت به او ذكرنا به من الكنايات مثل انت حره فيجب ان يصنف بالاجماع وفي شرح بكر السكر الذي يصح به التصرفات

والجواب عن الثاني ان لا يقع وهو احد قول المشافعية لان صحة النكاح بالعتق خور ان العتق قصاص كونه بالعتق
والدولة وانما انه نال بسبب هو معصية فتجوز باقيا حكمه انما جاز له حتى لو شرب فيه صبيحة وزال عقله بالصداع فنقول انه لا يقع

ان يصير بحال حسن ما يتفق الناس على ان لا يقع في المرات في المسئلة خلاف حال بين التابعين ومن يذهب
نقل ابو قريش عن التابعين سيب بن عطاء والحسن البصري وابراهيم النخعي وابن سيرين مجاز به قال مالك والشافعي والاوزاعي
والشافعي وفي الاصح واحد في رواية وقال بعد من وقوعه القاسم بن محمد وطاوس بن ربيعة بن عبد الرحمن الليثي واسحق بن راهويه وابو ثور
وقد ذكرناه عن عثمان بن عيسى عن ابن عباس عن وهو مختار الكرخي والطحاوي محمد بن سلمة من مشايخنا ووجه ان قل ما يقع التصرف
وان كان مكره ما يتعلق به فلفظ القصد الصحيح او مطلقه وليس له ذلك هو اسوة حاله من النائم لانه اذا وقع في نية فظ بخلاف السكران وصبر
بالنوع والدور وهو لا يفون ويكون زوال عقله بسبب هو معصية لا اثر له والاصح رده ولا يقع قلنا لما خاطبه الشارع في حال سكره بالادب
والنهي يحكم نوعي عرفنا انه اعتبره كقائم العقل تشديدا عليه في الاحكام الفرعية وعقلنا ان ذلك نيا سب كونه متب في زوال عقله بسبب مخطو
وهو مختار فيه وعلى هذا اتفق فتاوى مشايخ المذاهب من الشافعية والحنفية بوقوع طلاق من فاب عقلة باكل المشيش وهو المسمى
بورق الغيب لفتواهم بحرسته بعد ان اختلفوا فيها فان في المرفق بحرستها وافتى اسد بن عمر بكما لان المتقدمين لم يشكوا فيها ليشي لعدم فلو شايها
فيهم فلما اخرج من امرنا من انفسا وكثيرا وفتى عاد مشايخ المذاهب الى تحريمها وافتوا بوقوع الطلاق ممن زال عقله ما قاورنا عليه واعتبرنا
اقواله وبها الوجه من الجانبين فبيان الخلاف في صحة تصرفات السكران بالمعنى الاول وهو من لا عقل له يميزه الرجل الى اخره وبه يطل قول من
يودع ان الخلاف انما هو في معنى عكس الاستصحاب والاشغال مع تحريم الرجل من المرأة والعجب ما صرح به في بعض عبارات من ان سكر من العقل
ما يقوم به التكليف فلا شك ان على هذا التقدير لا يجزى لاحد ان يقول لا يقع تصرفاته ما ذلك الخطاب فقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة
واذا كنتم كاري لانه ان كان خطا باله حال سكره فنقض ان كان قبل سكره يترك من ان يكون مخاطبا في حال سكره اذا اقبل اذا اجبت فلا تفصل كذا
المنصوص والاجماع فادلما الحق بالصاحي فيما لا يثبت مع الشبهة وهو الحد والقصاص حتى صد وقيل اذا قذف وقيل فاذا لم يجز به فيما يثبت
كالطلاق والعناق اولي وانما الجواب لقرره بما يوجب الحد ان حاله وهو كونه لا يثبت على شئ يوجب اجزاء اقرب عقوبة عدم صفة ردة لان
صرح النص اعتبره بقاء باقيا لا يفسد من فروع الدين فلو اثنائه في اصل الدين كان بالقياس بالزيم من التشديد عليه لا يوجب الكفار التثنية
فيما يوجب بلان الكفار وانما هذه النواهي احتياط ولا سيما في الاكذار بل يستلزم في عدمه ولان كنهنا لا يقع وهو مستحب لا يقال بالزيم عدم
الكفار لانه انزل الاية ايضا لا يتقدم ما قاله من الكفرية اذ لا يقع الكفار لانه انزل الكفار بالاستخفاف بالدين لا استخفاف بالدين كفرو وهو مستحب في السكران لان
زوال العقل لا يوجب عقوبة مستغفلة في حق العقل لانه انما يوجب عقوبة لانه انما يوجب عقوبة لانه انما يوجب عقوبة لانه انما يوجب عقوبة لانه انما يوجب عقوبة
زوال العقل يقتضي عقوبة لانه انما يوجب عقوبة لانه انما يوجب عقوبة لانه انما يوجب عقوبة لانه انما يوجب عقوبة لانه انما يوجب عقوبة لانه انما يوجب عقوبة
تامة فيكون للشافعي نائبا فلا يكون زوال العقل بسبب معصية حتى لو لم يكن للتدبير في بل النواهي لا يثبت في ان يقول يقع فان سكره
الشرعي قال سكت باعنيقة وهو عثمان بن عيسى شرب الخمر فارتفع الى راسه فطلق امراته قالوا ان كان من شره لعلنا ان باب وتطلق امراته وان لم يطق
لم تطلق ومعلوم ان الضرر به مبيحة وكان محجبا ما قلنا وعن كك قلنا اذا شرب الخمر فارتفع الى راسه فطلق امراته فارتفع الى راسه فطلق امراته فارتفع الى راسه
فلا عند عدم صلاية العلة على الصلوة للفقهاء ان زوال العقل لا يصلح للمعول الا ان لم يترك لنا فالشرب ليس معصية لعلنا انما يوجب عقوبة لانه انما يوجب عقوبة

القول
القول

وطلاق الخرس واقم بالمشقة لاخصاصات معهودة فاقبضت مقام العيار في دفع الحاجة وستائيك معجزة في آخر الكتاب
الثناء الله تعالى وطلاق امة ثنتان حر كان زوجها او عدا او طلاق الحرة ثلث حر كان زوجها او عدا او قال الشافعي رحمه الله
معتبر بحال الرجال لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولأن صفة المالكية كرامة والامة مستعدة
لها ومعنى امة مية في الحرة كانت مائة والذوات والذوات قوله عليه السلام طلاق امة ثنتان وعدتها جنتان

في ذلك الوقت فصار الشرب الذي وبعد من الصداع الذي عنه زال العقل كسفر المعينة لما لم يكن موضوعا للمعينة لم يوجب التشديد بمعنى الخرس
فلم ينفذ زال العقل اليه ليثبت التشديد بخلاف الشرب الذي لم يحدث عنه صداع فزال العقل بل ان كان حيث قلنا التشديد لاضافة
زوال العقل اليه وهو المعينة وعلى هذا الوجه به كما لا ريب في الساقية لغيره ثم سكر لا يقع عند الاثمة الثلث في قول الشافعي رحمه الله في الاسلام كثير منهم على انه
يقع لان عقاب زوال العقل كمال التلذذ وعند ذلك لم يبق كراه ما والاول حسن لان موجب الوقوع عند زوال العقل ليس الا التسبب في زواله بسبب
مختلور وهو منتفد وانما حصل ان السكر بسبب مباح كمن اكره على شرب الخمر والاشربة الاربية الحرة واضطر لارتقاء طلاقه وعاقته ومن سكر سنا
مختلا اعتبر عبارة وامين شرب من الاشربة المتخذة من الجيوب والسيل فسكر طلاق لا يقع عندا بغيره واميو سفه خلافا لمحمد يعني بقول محمد
لان السكر من كل شراب محرم قوله وطلاق الاخرين واقع بالاشارة لانها صارت معقولة وكانت كالعبرة في الدلالة استقامت في طلاقه وطلاقه
سواء قدر على الكتابة او لا ولا استقام بالضرورة فانه لو لم يتبر منه ذلك ادى الى نكاحه وجرأه انما الشريعة اعتبر ثمرته في العبادات لا يرى ان اذا
حرك لسانه بالقراءة والتكبير كان صحيحا سببه كذا في المعاملات وقال بعض الشافعية ان كان كسب كتابا لا يقع طلاقه بالاشارة لا بدفع الشرية باهو
اول على الاثر من الاشارة وهو قول حسن وفيه قال بعض شافعي لا يخفى ان المراد من الاشارة التي يقع بها طلاق الاشارة المقررة بتبصير
لان العادة منه ذلك فكانت الاشارة بين الامهات الاخرى وتيسر ما ذكرنا كتابا الطلاق والاخرى فيها كما يصح فاذا اطلق الاخرى لمراته بالكتابة وبها
يكتب جاز عليه في ذلك ما يجوز على الصحيح لانه عاجز عن الكلام فادرك على الكتاب فهو الصحيح في الكتاب سوار من سنن مسلم المشافعي
موصولا بكتابات الطلاق قوله وطلاق امة ثنتان حر كان زوجها او عدا او طلاق الحرة ثلث حر كان زوجها او عدا او قال الشافعي رحمه الله
الطلاق معتبر بالرجال فان كان الزوج عبدا وهى حرة حرمت عليه طليقتين وان كان هو حرا وهى برة لا تحرم عليه الا بثلث وتقول ان الشافعي لما
قال عيسى بن امان له ايما الفقيه اذا ملك امرأته الاثمة ثلث كيف يطلقها السنة قال يوقع عليها واحدة فاذا خاضت وطهرت وقهرت فليطلقها
اراد ان يوقعها فاذا خاضت وطهرت قال له حيك قد انقضت عدتها فلما تخير رجوع فقال ليس في الجارية بركة طلاق في التفسير سنة ولاقول ان
قال مالك الحمزة وهو قول عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وبقولنا قال الثوري وهو من ذهب على ما بين مسود فمضى سعد بن عبد الله بن
مسلى سعد بن عاصم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء قابل بينهما واعتبار العدة بالنساء من حيث العدة فكذلك لا يجوز لغيره فافق السبب من
ان يركب بالايقاع بالرجال لانه معلوم من قوله تعالى فطلقواهن وفي موطا مالك انه ان نسيها كتابا لأم سائتة روح النبي صلى الله عليه وسلم او عدا
كان تحمة امرأة حرة فطلقها اثنتين ثم اراد ان يجمعها فامر به الزواج النبي صلى الله عليه وسلم ان ياتي عثمان بن عفان بالمرأة فافق محمد بن احمد بن
يحيى بن زيد بن ثابت فسمها فافقها زوجها جيسا فافقها الا حرمت عليك حرمت عليك ولما قوله صلى الله عليه وسلم طلاق امة ثنتان واثمة ثنتان فان
رواه ابو داود في رواة الرضا بن ابي بصير عن عاصم بن عاصم عن جيسا بن ابي بصير عن جيسا بن ابي بصير عن جيسا بن ابي بصير عن جيسا بن ابي بصير
عن جيسا بن ابي بصير عن جيسا بن ابي بصير عن جيسا بن ابي بصير عن جيسا بن ابي بصير عن جيسا بن ابي بصير عن جيسا بن ابي بصير
وقيل من كلام زيد بن ثابت حديث المولا موقوف عليه على عثمان بن عفان رضي الله عنه في قوله لا يجوز لغيره فافق محمد بن احمد بن
غزيب الخلفم بالايقاع المزمع سمحا ولا يكون نقص مذهب نفسه الا بطريق عدم الثامن بالفصل وهذا لا يكون الا

ولن يعقب الرجعة بالنص لا يقتصر على النية لا يصح فيه النية الاستعمال

غيره الا ان في قوله في تعليل عدم افتقارها الى النية لانه صريح فيه لنية الاستعمال تراعى لان الموصوف بالنية هنا هو ما يوجب عدم الاستعمال في غيره
والنية في مفهومها الاستعمال في الغير قليلا للتقابل بين النية والاختصاص وذا والشا فنية في الصريح لفظي التبريح والفرق لورودها
في القرآن للطلاق كغيرها كثيرا استبرحها في المعرفة العام في الطلاق لاستعمالها في عامها هو ما يوجب عدم النية ليعقب الرجعة ذكر للصريح حكيم كونه
يعقب الرجعة وعدم احتياجه الى نية اما الاول فنقيده بما اذا لم يعرض عارض تسمية بال او ذكر وصف على ما ياتي وقد يقال الصريح هو المقصر عليه
من ذلك فلا حاجة الى التقييد واستدل عليه بالنص هو قوله تعالى ولينصنعي ما يشاء من طلاقها او رجوعها فلو كان المقصود بالطلاق ما يشاء لكانت
فعل ان الصريح يستعمله الاجماع على ان المراد بالبعولة في الآية الكريمة المطلقة صريحا حقيقة كان او مجازا غير متوقف على اثبات كون المطلق رجوعيا
لعل حقيقة فلا حاجة الى اثباته في ذلك واما قولهم ساء بعدا فعلم ان الطلاق الرجعي لا يبطل الزوجية ثم ايراد ان حقيقة الرجوع لا يدل على زوال الملك
فلا يكون زوجيا لامجازا وجعله حقيقة متوقف على التجوز بلفظ الرجوع ليس هو بولي من قلبه ثم الجواب عنه يمنع تصور كون الرجوع حقيقة بعد زوال الملك
بالقول ايضا بدفع سبب زواله معلقا بمقتضى الملك على معنى منع السبب من تأثير زوال الملك عنه كقولنا رد البائع المبيع في البيع النسيئة
فيه خيار شرط للبائع فان منعه رد البائع عن ان يخرج عن ملكه عند مضي المدة يفسخ السبب في الحال ذلك لانه لم يخرج عن ملكه كما يقال متعلقا بعد
تأثير السبب كما في رد المشتري المبيع بالغيب يعني الى قديم الملك الزائل فانما يحتاج اليه لاثبات بحث اخر على ان كونه في الاول حقيقة مما يمينه المضموم يدل
عليه ايضا قوله تعالى الطلاق مرتان فاسك بمعروف او تسريح باحسان فانه اعقبه الرجعة التي هي المراد بالاسك وهو الانسب بقول المصروانه
يعقب الرجعة النص في ذلك لان الاسك استدامة القائم لا اعادة الزائل يدل على ابقاء النكاح بعد الرجعي هو المطلوب لاخر واما انما هو كونه
لا يقتصر الى النية فنقل فيه اجماع الفقهاء الاداو ولانه لا يمنع ان يراد به الطلاق من غير قيد النكاح قلنا احتمال ان يفسد خطابه عند خطاب
المرأة به عن النفس فلا عبرة به فصار اللفظ بمنزلة المعنى ومحدث ابن عمر حيث امره بالمراجعة ولم يسألوا في الايل على ذلك ان كان الاستفصال في
وقائع الاحوال كالمعوم في المقال لا يخفى ان قرآن ارادة الايقاع قائمة فيما فعل ابن عمر من الاعتزال والترك لها حتى فهم ذلك منه لانه الطلاق
قوله تعالى الطلاق مرتان ونحوه على اعتبار عدم النية بعد ثم قولنا لا يتوقف على النية معناه اذا لم يفسد خطابه ولا يفسد خطابه وان فوض شيئا
آخر لما ذكرناه او فوض الطلاق عن وثاق صدق ديانته لا قضاءه وكذا عن العمل في رواية كما سيذكره لا بد من القصد بالخطاب بلغة الطلاق عالما
لعمارة والنسبة الى النية كما يفيد فوض عي نذكره رسالة الطلاق بحضرة زوجة ويقول انت طالق ولا يفي لا تطلق في تعلم يكتب بانها
من كتاب جل قال ثم توقف مكتوب امر في طالق وكلما كتب قرن الكتابة بالتلفظ بقصد الكتابة لا يقع عليه لو قال تقوم فقلت والرافعية فتقول
مسي فقال زن من اسبه طلاق فقالوه لم يحكم بالحرمة عليهم وكذا لو لم يقتضوه وذكر او اعتقدوه شيئا آخر كذا نقل من فمأوى المتصور وما في
الخاصة لو قلت المرأة زوجت نفسي من فلان بالبرية ولم تعرف معناه وقبلت بحضرة الشهود وهم يعلمون معناه او يعلمون صح النكاح كالطلاق
وقيل كالباع يعقب عدم الخلاف في الوقوع في مسألة الذكر وفيها في الجنس الاول من مقدرة كتاب الطلاق المار في طلاق الرجل الذي اراد
ان يتكلم فسبق لسانه بالطلاق وقع وفي النسخة فقال ابو حنيفة رده لا يجوز الخلط في الطلاق وهو ان اراد ان يقول مسي فسبق لسانه بالطلاق
ولو كان بالعقار يدين وقال ابو يوسف لا يجوز الخلط فيها وفي الخاصة ايضا قالت لزوجها اقر على عدي انت طالق ثلثا فنقل ثلثا في العقد لاني فيها

المراد

الطلاق

الرجعة

وكان اذا اقرى لا بانه لانه قصده تنجيز ما لقيه الشرع بانقضاء العدة لا فخره عليه ولو نفى الطلاق عن تاتى لم يقيد
في القصد لانه من اقرى الطاهر ويكفي فيه ابيته هو به لان الله تعالى لانه يحل له ولو نفى به ان الطلاق من الفعل لا من الدين في القصد
ولا فيما بينه وبين الله تعالى لان الطلاق لرفع القيد وهو غير مقيد بالعمل وعن ابي حنيفة كما انه
يدبر فيه ابنته وبين الله تعالى لان يستعمل للتخليص ولو قال انت مطلقا بمنسكين الطاء

[illegible]

لا يكون طلاقاً إلا بالنية لا بغير مستعمل فيه عرفاً فلهذا يمكن صريحاً

فقال غنيت أخرى جنيته لا يصدق في القضاة بخلاف الاقرار بطلاق بن فلان إذا دعي من ذلك اسمه ونسبه لا يلزمه الاظهار فيكشف له عليه هذا المال لا ما هو فلان
بن فلان لو قال في المرة التي غنيت امرأتى وصدقتني في ذلك وقع الطلاق عليها ولم يصدق في البطلان الطلاق عن المعرفة الا ان يشهد الشهود على شخصها
قبل ان يحكم بالطلاق او على قرارها به قبل ذلك وتصدقته المرة المعروفة كذا في الكتاب للحاكم ولو قال امرأتى فلانة غنيت فلان طالق وسماها بغير اسمها لا تطلق
امراته الا بالنية وعلى هذا الوجه فقال ان خرجت من البلدة قبل ان اقضي بك فامرأتى فلانة طالق واسم امراته غير ولا تطلق اذا خرج قبله ولو
قال لا اري نسائي يا زبيب فاجابته زوجته مرة فقال انت طالق طلقت الجميعية ولو قال انت زبيب طلقنا هذه بالاشارة وتلك بالامر بغير القضاة اما
فيما بينه وبين الله تعالى فانما يقع على النية قصد ما ذكره في البديع ولو قال انت زبيب فقالت عزة نعم فقال اذن انت طالق لا تطلق نعم لو قال عليك الطلاق
او لك عذرت النية ولو قال فولى انا طالق لا تطلق حتى يقول ما ولو كان له امرتان اسمهما واحد وكلاهما فاسد فقال فلانة طالق فلو قال غنيت
التي سخاها فاسد لا يصدق في القضاة وكذا لو قال احدكما او احدى امرأتى طالق ويقع بالتبعية فان قال قى وكذا لو قيل له طلقها فقال نعم م
اذا نوى صريح بقصد النية في البديع ولا يقع بالخطأ الا اذا غلب في الحال ولو قالت انا طالق فقال نعم طلقت ولو قال في جواب طلقني لا تطلق وان
نوى ولو قيل له انت طلقها فقال على طلقت او نعم لا تطلق والذي ينبغي عدم الفرق فان اهل العرف لا يفرقون بين يفتنون منها ايجاب النية في قولها
خدي طلاقك فقال غنيت اخلف في اشتراط النية وصح الوقوع بلا اشتراطها ويقع بطلانك بعد طلقها في التوازل مرة ثم اعاد ما وشهه النية وهو طلق
واما المصحف فهو خمسة الفا طلاق وتلاخ وطلاق وتلاك ويقع به في القضاة ولا يصدق الا اذا اشد على ذلك قبل التكلم بان قال امرأتى فقلوب
منى الطلاق واما الاطلاق فاقول هذا يصدق ديانة وكان ابن الفضل يفرق بين العالمين الجاهل وهو قول طلقوا في ثم مرجح الى هذا وعليه الفتوى
ولو قال نسائي الذي اولى امرى طالق فهو من اهل الاري لا تطلق امراته الا ان نواها رواه مهشام عن ابي يوسف روى عليه الفتوى وعن محمد بن رواه اثنان
والفرق بين ذكر لفظ جميع وعدمه في الاصح وفي نسائي اهل لسكة والدار ويؤمن بالله ونساء اهل القرية منهم من احسب
بالدار ومنهم من احسب بالمصر ولو قال طلاقك على يقع ولو زاد فرض وواجب ولازم او ثابته قيل تطلق بنية نوى لا ولا وقيل لا يقع وان نوى
وقيل في قول ابي حنيفة روي في وقوعه في قول ابي يوسف ويرجع في ذلك كله الى نية وقيل يقع في واجب
متعارفين في التلاخ واليقع وان نوى لعدم التعارف في الفتاوى الكبرى للتحاصي المختار انه يقع في الكل لان الطلاق لا يكون اجبا او ثابته بل حكمه لا يجب لثبوت
الامر الوقوع وفرق بينه وبين التعارف وبما يفيد ان جنة اقضاه ولا يتوقف على نية الا ان يظهر فيه عرف فاش في صريحه كما خلا يصدق قضاة في صفة عنه وفيما
فيه وبين الله تعالى المتخصصه وقع والا لافانه قد يقال في الامر على واجب بمعنى ينبغي ان الفعل لا في فعلته فكانه قال ينبغي ان طلقك قد توقف في عرفنا
الخط الطلاق يلزم مني لا افضل كذا يريد ان فعلته لزوم الطلاق ووقع فيجب ان يجري عليهم لانه صار بمنزلة قوله ان فعلت فانت طالق وكذا التعارف اهل
لاريان الحلف بقوله على الطلاق لا افضل ولو قال طال بلا عاقب يقع قيل لانه ترخيم وهو خطأ اذ الترخيم اختيار في لسانه وفي غيره انما يقع اضطرار في
لو قال انت ثلاث وقت ثلاث نوى لا نوى ما يحتمل لفظه ولو قال لم اتوا لا يصدق اذا كان في حال انكار الطلاق لانه لا يحتمل الرد والاصح في
مثلها بالفارسية نوبسبه على ما هو المختار للفتوى خلافا للصغار ولو قال انت اطلق من فلانة وفلانته مطلقه او غير مطلقه فان عني به الطلاق وقع والا
لا لا نوى ما يحتمل لفظه والمعنى عند عدم كونها مطلقة لاجل فلانة فلان افضل التفضيل ليس صريحاً وهذا بخلاف ما اذا قال له مثل فلان طلق زوجتي

وقوع الطلاق باللفظة الثانية والثالثة ظاهر لأنه لو ذكر المصدر وحده يقع به الطلاق فاذا ذكره وذكر المصدر معاً وإنه يزيد
 وكذا أولى أو ما وقع به باللفظة الأولى فإن المصدر يرد كبراديه لا سم يقال رجل عدل أي عادل فصارعته قوله أنت طالق
 وعندها لو قال أنت طالق يقع الطلاق به أيضاً ولا يحتاج فيه إلى نيّة ويكون صحيحاً لما بينا أنه صريح الطلاق لغلبة الاستعمال
 فيه وتصح نيّة الثالث لأن المصدر يحتمل العموم والكثرة لأنه اسم جنس فيعتبر بسائر أسماء الأجناس فتناول لا دني مع
 احتمال الكل ولا تصح نيّة الثنتين فيم خلافاً لفرقة هو يقول إن الثنتين بعض الثالث فلما صح نيّة الثالث صحّت نيّة بعضها
 ضرورة ونحن نقول نيّة الثالث أقام صحته كونه اجنساً حتى لو كانت المرأة امة تصح نيّة الثنتين باعتبار معنى الجسمية أو الثنتان
 في حق كونه عدد واللفظ لا يحتمل العدد وهذا لأن معنى التوحيد مراد في الفاظ التوحيد وذلك بالفردية والجسمية والثني بمنزل صفها

صحّت ارادة الثالث والعرض ان مصدر اسم المفعول كانت متعلقة بالتعريف فبما روي به الجواب ان الذي لا يقبله هو اسم المفعول
 المنقول للانتفاء على التزمنا الجواب به والذي يرد بطالق ليس لان الشارح لم يدل على انه لا يرد بطالق الثالث حديث بن عمر في الصحيحين ان طلق
 في الجيش فلم يستفسر النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان مما تصح ارادة الثالث لم يستفسر ويدل على الملازمة حديث كان بن عبد بن زيد في سنن
 أبي داود وانه طلق امرأته بيمينه فقال صلى الله عليه وسلم ما وادرت الا وادرت فقال وادرت الواحدة الحديث فظهر انه لا يقع حكم المحلل حتى يستفسر
 عنه وثبت لنا مطلوب آخر وهو ان الكنايات عوامل محققاتها لانها يرد بها الطلاق والامكان غير محتمل فلم يستلزم كماله كماله بن عمر وهو لا يكون عوامل محققاتها
 احتملت فستلزمنا اصلها حقيقة اعني معنى البيونة التي تعينه التبعة مثلاً كما من نوعها الغليظة المرتبة على الثالث والحقيقة المرتبة على ما رويها
 فصح ان يرد كل من النوعين غير ان الذي لم يكن له يثبت الا خلف لليقين قوله وقوع الطلاق باللفظة الثانية يعني طالق الطلاق بالثالثة يعني
 طلاقاً وفي الكنايات غير ان وقوع الثالث بطالق طلاقاً ان لم يكن بالمصدر بل باللفظ في حق الايقاع كما اذا ذكره العدد فان الواقع هو العدد
 والاشكال في وجوب وقوعه به واحدة وموقع بالمصدر ثنتان اخرى وهو بطالق في الحقيقة لما عرفت بهذا القوي لم يرد عن الجينية انه لا يقع به الواحدة وان فوحي
 ويجوز ان يطلق الطلاق مثله على هذه الرواية او لم يذكر الا في المنكر قوله اما وقوعه باللفظة الاولى فهي لطلاق فان المصدر يرد كبراديه لا سم يقال

رجل عدل أي عادل فصارعته قوله أنت طالق ويرد انه اذا ريد به طالق يلزم ان لا تصح نيّة الثالث وسند كجوابه قوله الاحتياج فيه إلى نيّة إلى
 في انت الطلاق إلى نيّة لانه صريح في غلبة الاستعمال المنقول عن شافعية ان التطبيق بالمصدر بالكناية لانه لم يلبس استعماله في قول المصدر لغلبة
 الاستعمال لا يبيّن ان الذي غلب استعماله هو الوصف لا المصدر قلنا المراد ان المصدر حيث استعمل كان ارادة طالق به هو الغالب فيكون صحيحاً
 في طالق الصحيح فيثبت له حكم طالق لا يقال فيلزم في سائر الكنايات انما صرح لانها منع انما يستعمل في الطلاق بل في ما بينها الحقيقية على المستحق ان لا يرد
 بها البان فان قيل كيف يقع الثالث وقدر يرد به طالق قلنا لانه كما قلنا صريح في طالق فيحتمل ان يرد على حذف مضاف أي فوات طلاق وعلى التقدير

تصح ارادة الثالث ولما كان محتملاً توقف على نيّة وهذا الوجه انما يقال ان يرد به طالق لم يخرج عن كونه مصدر افعله ارادة
 الثالث به لان الارادة باللفظ ليست الا باعتبار سندها لا ذاته التي هي هو مصغرة فاذا فرض ان معناه الذي يرد به ليس الا افعله ارادة منه
 فكيف يرد به ذلك الذي لا يقع ويمكن ان يرد به انما عين الطلاق افعله وتصح معه ايضاً ارادة الثالث وعليه قول الشارح انما هي افعله افعله
 يعني الناقصة اعني ان المراد مقابلة مدبرة كما ذكره كثر لغوات المعنى المقصود من المبالغة وهذا بخلاف نيّة الثنتين بالمصدر لا يصح خلافاً لفرقة الشافعية
 الا ان تكون المرأة امة لهما ان المصدر يحتمل القليل والكثير فالثنتان كالثالث قلنا نيّة الثالث لم يصح باعتبار كثره بل باعتبار انها فروع وحش

انه عام جنس واحد بخلاف الثنتين في الحقيقة لانه عدد محض الفاظ الواحداً لا تحتمل العدد والمحص بل يراد فيهما التوحيد وهو بالفردية الحقيقية
 والجسمية والمثنى بمنزل عنهما وقد ذكر الطحاوي انه لا يقع بالمصدر المحرور وعن اللام الواحدة وبما المحلى فيقع به الثالث قال المصنف في التفرقة
 على يعرف لها وجه الاعلى الرواية التي رويت عن جينفة روه في ست طالق طلاقاً ان يكون من افعله وان فوحي ثلثا لان المصدر ذكر لا تكرر
 الجا لا الايقاع اما على الرواية المشهورة فلا فرق بين طلاق الطلاق في المعنى لابن هشام فقلنا عن بعض التواريخ ان المرشد كتب إلى أبيه
 يقول لثاني الامم فبين قال للثالثة فان شقي يابن فارق امين وان شقي يابن فارق شام فان طلاق الطلاق غير نيّة ثلث ومن شقي يابن فارق

ولو قال انت طالق الطالق وقال اردت بقولي طالق ولحدك ويقول الطلاق اخرى بصديق كان كل واحد منهما اصله
للايقاع فكانه قال انت طالق وطالق فتقع رجعتان اذا كانت مدخولاها واذا اضاف الطلاق الى جملتها او الى ما يعبر به
عن الجملة وقع الطلاق كانه اضيف الى محله وذلك مثل ان يقول انت طالق لان النساء صمد المرأة ويقول رقتك طالق
او اعتقاد طالق او اسد طالق او روحك وبذلك وجب ان اوضحك او جهك كانه يعبر بها عن جميع البدن اما الجملة والبدن فظهر
وكذا اخبرها قال الله تعالى فخر برقية وقال غطت اعناقهم وقال عليه السلام لعن الله الشرج ورجع على الشرج ويقال لان

فقال ابو يوسف في هذه مسئلة نحو جية فتدعيه الامن الغلط فيه ما قال الكسائي فسله فاجاب عنها بانك لو لم يردك كونه غلطاً بعيد عن سبب فتمه مقام الاجتهاد
فان من شرط معرفة العربية واساليبها ان لا يجتمع في الازالة السمية الغريبة والذي نقله بل الثبت من هذه المسئلة عن قرار الفتوى بين
وصلت خلاف هذا وان المرسل بها الكسائي الى محمد بن الحسن ولا دخل لابي يوسف فيه اصله ولا لغيره واقام الى يوسف ه اجل من ان يحتاج الى مثل
هذا التركيب مع امامته واجتهاده وبراعته في التصرفات من مقتضيات الانفاذ ففي المسوط ذكر ابن سماعة ان الكسائي ثبت الى محمد بن يعقوب فنها
الى فتورها عليه فقال ما قول فاضى القضية الامام فمين قال لامرته فان ترفعي يابنه والرفق يمين وان تفرغي يابنه في الحق شام فانت طلاق والطلاق غريبة
ثلث ثمن من تخرق اعني الخاء فاق عليه فكتب في جوابه ان قال ثلث مرفوعا يقع واحدة وان قال ثلثا منصوباً يقع ثلث لانه اذا ذكره مرفوعاً كان ابتداء
قال فيبقى قوله انت طلاق يقع واحدة واذا قال ثلثا منصوباً على معنى البدل والتفسير فيقع به ثلث كانه قال انت طالق ثلثا والطلاق غريبة لان
الثلث تفسير الواو فاستحسن الكسائي جوابه ثم قال الشيخ جمال الدين بن هشام بعد الجواب المذكور التصواب ان كلاماً من الرفع والنصب يحتمل وقوع
الثلث والواحدة اما الرفع فلان في الطلاق بالجار الجنس نحو زيد الرجل اي المودة وبما للعدد الذكرى اي او هذا الطلاق المذكور غريبة
ثلث ولا يكون الجنس الحقيقي ليلالزم الاخبار بالناس عن العام وهو متنع اذ ليس كل طلاق غريبة ثلث فعلى التعدية يقع الثلث وعلى الجنسية
واحدة وبما للنصب فيجوز كونه على المفعول المطلق فيقع الثلث اذا المعنى رح فانت طالق ثلثا ثم اعترض بنبيه بالجملة وكونه حالاً من الضمير في غريبة
فلا يلزم وقوع الثلث لان المعنى والطلاق غريبة اذا كان ثلثا فاما يقع ما فواء هذا ما يقتضيه اللفظ وبما الذي اراده الشاعر قال ثلث لانه قال بعده
فيبقى بها ان كنت غير غريبة وبما امر بعد الثلث مقدم انتهى وتخرق في يضم الزاد مضارع اخرج بكسر تا والخزق بالضم الاسم وهو ضد الرفق لا يخفى
ان الظاهر في النصب كونه على المفعول المطلق نيابة عن المصدر لقلة الفاعلة في ارادة ان الطلاق غريبة اذا كان ثلثا واما الرفع فلا إشعار للجنس
الحقيقي كما ذكر في ان يرد مجاز الجنس فيقع واحدة والعدد الذكرى وهو انظر الاحتمالين فيقع الثلث ولهذا ظهر من الشاعر انه اراد ان يثبته البيت
الاخير فاجاب محمد بن وهار على انه الظاهر كما يجب في مثله من حمل اللفظ على الظاهر وعدم الالتفات الى الاحتمال **قوله** لو قال انت طالق الطالق وقال ارد
بقولي طالق واحدة ويقول الطلاق اخرى يصديق تقدم انه اراد بطالق طلاقاً والطلاق ثلثان لا يصح فاذا هتأانه لو اراد بها بالتوزيع صح وجوبه
بقوله لان كلامها اصله للايقاع فكانه قال انت طالق وطالق فتقع رجعتان اذا كانت مدخولاها وبهذا استقول عن ابو يوسف والفقيه الى جعفر ومنه
في الاسلام لان طالقاً واحدة فلا يقع الا واحدة وكذا في انت طالق الطلاق فيؤيده ان طالقاً والنصب لا يرفع بعد صلاحية اللفظ المتعدد
وصحة الارادة بالابدار لزوم صحة الاعراب في الايقاع من العالم والجاهل وغيره ان الاولى في التشبيه ان يقال فصار كقوله انت طالق طالق
وطالق وطلاق وان صح الآخر من جهة المعنى **قوله** وان اضاف الطلاق الى جملة ما الى ما يعبر به عن الجملة وقع ومثل المضاف الى الجملة
انت طالق والمضاف الى ما يعبر به عن الجملة برقتك طالق ولا يخفى ان الاضافة فيها معاً الى ما يعبر به عن الجملة من لفظ انت رقتك الم
ان ما يعبر به عن الجملة اما بالوضع او بالتوزيع وقوله ان النساء ضمير المرأة هو احد الاقوال في انه ضمير ضمير النساء عام وان والواو حروف تنيل
على خصوص المراد **قوله** ويقول رقتك طالق او غطت او روحك وبذلك وجب ان اوضحك او جهك كانه يعبر بها عن جميع البدن اما الجملة والبدن فظهر
وكذا اخبرها قال الله تعالى فخر برقية وقال غطت اعناقهم وقال عليه السلام لعن الله الشرج ورجع على الشرج فثبت استشهد بما اخبر به ابن عبد

راهن القوم ووجه العرب هذا ومن هذا القبيل الدم في رواية يقال كذا ومنه النفس وهو ظاهر وكذلك
 ان طلق جزءا شائئا مثل ان يقول نصفك وتلك طلاق لان الجزء الشائئ محل لساائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق
 الا انه لا يغير في حق الطلبي فيثبت في كل ضرورة ولو قال يدك طالق وما جاك طالق لم يقع الطلاق وقال زفر الشافعي في غير ذلك
 في كل جزء معين لا يغيره عن جميع البدن كما انه خرج متمتع بغيره النكاح وما هذا لانه يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق
 فيثبت لحكم فيه قضية للاضافة فتفسر الى كل كما في الجزء الشائئ بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي فتمت اذا حوسب
 في سائر اجزائه فالحل في هذا الجزء وفي الطلاق لا موع على القلب فلتا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو كما اذا اضاف الى بقية او ظفها
 وهذا لان محل الطلاق ما يكون فيه القيد لا ينفى عن رافع القيد ولا قيد في اليد واخذ الا تصح اضافة النكاح اليه
 بخلاف الجزء الشائئ لانه محل للنكاح عندنا حتى تصح اضافة النكاح اليه فكذا يكون محلا للطلاق

في الكمال عن ابن عباس بنحو قال بنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذوات الفروج ان يركبن السروج ومنه فذوات الفروج من كون لفظ
 الفروج يطلق على المرأة اطلاقا للبعض على الكل **قوله** راس القوم امي الكبريم ويا وجه العرب يعني يا وجههم وبه يندفع ما ورد ان الاستدلال فاسد
 لان سناها ان القوم كالج وعلان الراس منه لان فلان لا يعبر به عن القوم كالم وكذا ما قيل معنى يا وجه العرب انك في العرب بمنزلة الوجه لانه
 عبر به عن جملة العرب بالوجه وذا هم به ولا يتم استدلاله به على ان الوجه يعبر به عن الجملة الا اذا كان المراد من قولهم يا وجه العرب يا ايها العرب
 انتهى وسبني كلامه على ان التركيب استعارة بالكناية شبهت العرب بالجسم الواحد لخال بعضهم على بعض تمام بعضهم لتمام بعض فثبت له الوجه
 ولا يخفى انه ليس بلازم يجوز كونه مجازا استعارة بتحقيقه شبه الرجل بالراس لشرفه على سائر الاعطال لكونه مجمع الخواص بالوجه لظهوره وشهرته
 فاطلق عليه راس القوم ووجههم امي اشرفهم وقوله تعالى كل شئ ناكس الا وجهه ويبقى وجه ربك الذي ذاته الكريمة واعتق راسا وراسين من
 الرقيق وانا نجبر وام راسك سائما يقال مراد به الذات ايضا **قوله** ومن هذا القبيل الدم يعني في رواية يطلق ويراد به الكل في رواية كتاب
 الكفالة قال لو كفل بدميه يصح ورواية كتاب العتق لا يصح فانه قال اذا قال ومك حر لا يتيق وفي الخلاصة صح عدم الوقوع **قوله**

وكذا كاس ان طلق جزاء شائئا يعني يقع عليها كصفها وسدسها لان الشائئ محل التصرفات كالبيع وغيره كالأجارة **قوله** ولو قال نكح
 طالق او ربك هذا يقال معنى الاول امي الجزر المعين الذي لا يعبر به عن الجملة كركبتك فانه جزء معين لا يعبر به عن الجملة ومنه الاصح والذريع
 لا يقع الطلاق باضافة اليه خلافا لفرق الشافعي وهو مالك واحمد وهو لا خلاف ان بالاضافة الى الشعر والظفر والسن والبولق والعرق والحل
 لا يقع والعتاق والظهار والايلاء وكل سبب من اسباب الحرمة على هذا الخلاف فلو ظاهرا واكلى او اعتق اصعبا لا يصح عندنا ويصح عندهم وكذا
 العفو عن القصاص ما كان من اسباب الحل كالنكاح لا تصح اضافة الى الجزر المعين الذي لا يعبر به عن الكل لا خلاف **قوله** لما حاصلة قيا
 مركب نتيجة الاول انه امي الجزر المعين الذي لا يعبر به عن الجملة محل حكم النكاح فجعل صغرى ويضم اليها وما كان محلا لحكم النكاح يكون محلا للطلاق
 ينتج الجزر المعين الذي لا يعبر به عن الجملة محل للطلاق وبالقياس القضي جزء هو محل حكم النكاح فيكون محلا للطلاق كالجزر الشائئ وهذا
 على قول طائفة من الشافعية فانهم اتفقوا في كنيته وقوعه بالاضافة الى الجزر المعين فيقول يقع عليه ثم يسرى كما في العتق قال النزيل هو ظاهر المذهب
 في العتق لا في الطلاق فيقول يحمل الجزر معبر به عن الكل فيقع باللفظ قالوا وتظهر في خلاف فيما لو قال ان دخلت الدار فميتك طالق ففعلت ثم دخلت
 ان قلنا بالسرية لا يقع وان قلنا بالبارة عن الكل يقع **قوله** ولنا ان حاصلة منع محليته للطلاق يمنع عليه من محلا للطلاق بل محله ما فيه قيد النكاح

والقيد وهو منها من انفصل مع الغير وامرنا به منه الى تسليمها نفسها وعنه كان تخصيصها به هو حكم النكاح او لا ثم ثبت الحل تعالى حكما لهذا الحكم والطلاق
 ينبوع رفع القيد فيكون ومنه من سرق ذلك ويرفع الحل تعارفة كما ثبتت بتبنا القبوت وبذا القيد المنسوي ليس في اليد ولا في غيرهما من اجزاء الموت
 لان المنع خطاب فهو يتعلق بالاجزاء الخارجة بل يسمى العاقل المكلف وهذا جاز النكاح وان لم يكن ليد وصل الاستمتاع بالاجزاء المعينة تبع في ذلك
 بخلاف الجزر الشائئ اذ لا وجود للمسمى بدونه فكان محلا للنكاح فكذا الطلاق وقوعه بالاضافة الى الراس باعتبار كونه معبر به عن الكل
 لا باعتبار نفسه مقتصر اذ لا نقول لو قال الزوج عنت الراس مقتصر اقال الخلو في لا بعد ان يقال لا يقع لكن ينبغي ان يكون ذلك
 فيما بينه وبين الله تعالى اما في القضاء اذا كان التغيير به عن الكل عرفا شتم الا يصدق ولو قال عنت باليد صانبتها كما اراد عظماء

وان الطلاق لا يقع بالجزء الشائئ

بسمي

واختلفوا في الظاهر والباطن والظاهر انه لا يعتبر بحال من جميع البدن وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كانت
طالبا تطليقة واحدة لان الطالق لا يتجزئ في ذكر بعض ما يتجزئ في كل الكل وكذا الجواب في كل جزء سواء لما بينا ولو قال لها انت
طالق ثلثة انصاف تطليقتين لم يجز طالق ثلثا لان نصف التثنية تطليقتان فاذ لم يجز ثلثة انصاف تكون ثلث تطليقات ضرورة وتبين
ان طالق ثلثة انصاف تطليقة قبل يقع تطليقتها كما طلقته ونصف فكامل وقيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسه ايضا وثلثة

سنة قوله ان ذلك بما قدرت ياكل اسي قدرت ونحوه صلى الله عليه وسلم في قوله على اليد اخذت حتى ترد وتعارف قوم التفسير بها من الكل وفتح
بالاضافة اليها لان الطلاق مبني على العرف كذا الوطيق البني بالانبار سية يقع ولو تكلم به العربي ولا يدربه لا يقع ولا سنا قشنة في هذا
انما الخلاف في ان ايكلم يتعامل يكون محلا لاضافة الطلاق اليه على حقيقة دون ميرورته عبارة عن الكل فاما على مجاز في الكل لا اشكال انه
يقع به ان كان اور جلا بعد كونه مستقيما لغيره والفتوى قوله واختلاف في النظر والبطون الاخر انه لا يصح لانه لا يعبر بها عن كل البدن ولذا لو قال
فخرجك على ويطنك كغيره اسع لا يكون منطاب او قوله صلى الله عليه وسلم لاصدقه الا عن ظهر عنى الظاهر في قوله ما لو كان فيها عرف في رادة الكل بها
ينبغي ان يقع ولذا لا يقع بالاضافة الى البضع وما في بعض النسخ لو قال فخرجك طالق يقع قال شمس الكامة الحلواني تصحيف انما هو بضعك او
فخرجك وفي الحاشية استك طالق كخرجك طالق بخلاف الذي قال شارح عندى فيه نظر لان الاست بمعنى الدبر وليس نيك لان البضع بمعنى الفرج
ايضا ويقع في الفرج دون البضع يجوز تعارف احد جانبي الكل دون الآخر والاوجه ان محل النظر كونه كخرجك طالق لما ذكرنا ان
المدة تعارف التفسير عن الكل وكون الفرج عبر به عن الكل لا يلزم كون الاست كذلك هذا لان حقيقة الكلام ان يقال يقع بالاضافة
الى اسم جزء يعبر به عن الكل فان نفس الجزر لا تصور التفسير به او قد يقال على المعنى ان كان المعبر في كون اللفظ يعبر به عن الكل شهرية
فيجب ان يقع بالاضافة الى الفرج او وقوع استعماله من بعض اهل اللسان فيجب ان لا يذكر الخلاف في اليد لما ثبت من استعماله في الكل في
القرآن والحديث على ذكرناه وايضا ظاهر الكلام ان المضاف الى الجزء الشائع والمعبر به عن الكل صرح اذ لم يشترط في الوقوع به النسبة
او الصراحة بعلية الاستعمال ومعلوم انتفاء الطلاق كذلك قوله وان طلقها نصف تطليقة او ثلثا كانت تطليقة وكذا الجواب في كل جنس
سواء كان ثلث او قال جزء من الف جزر من تطليقة وقال نفاة القياس لا يقع به لان بعض الشيء غيره والمشرع الطلاق لا غيره ولا يخفى
ان المراد بغيره ليس به والا فالبعض عند المتكلمين ليس نفسا ولا غير الجواب ان الشرع ناظر الى صون كلامه على اقله تصرفه ما يمكن من هذا اعتبر
المنوع من بعض القضاة عفو عنه فلما لم يكن المذكور جزرا كان كذا كرامة في كذا كذا قوله ولو قال لها انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين

ففي طالق ثلثة لان نصف التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلثة انصاف يكون ثلث تطليقات ضرورة وقيل ينبغي ان لا تقع الثالثة لان
في ايتا عما يشك لان ثلثة انصاف تطليقتين يحتمل ما ذكر ويجوز كونها طلقة ونصف لان التطليقتين اذا انصفا صارتا رتبة انصاف ثلثة منها
طلقة ونصف فتكمل طليقتين وهذا غلط من اشتباه قولنا نصفنا طليقتين ونصفنا كل من طليقتين والثاني هو الموجب لارتبة الانصاف
وهو احتمال في ثلثة انصاف تطليقتين فيثبت في النية لاني القضاء لان الظاهر هو ان نصف التطليقتين تطليقة لانصافا تطليقتين
قوله ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة قبل يقع تطليقتان لاننا طلقة ونصف فيشكك وهذا هو المنقول عن محمد في الجامع
واليه ذهب المناطقة والقابلي وعرف منه انه لو قال لشيء تطليقة يقع واحدة وقيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسه
ثلثة والثلث كالمجم اختصارا لثلاث طاقات فكاه قال نصف تطليقة ونصف تطليقة ونصف تطليقة ولو قيل ان المعنى نصف تطليقة فنعما
الاخر ومثله بالضرورة وليس للشيء الانصاف فيقع ثلثان اجماع ان نصفها ونصفها اجزاء طلقة واحدة كقولنا نصف طلقة وسواء ثلثها اجزاء
يقع واحدة لا اتحاد جميع الضمير بخلاف نصف طلقة وثلث طلقة من طلقة حيث يقع ثلث لان التكرار اذا عيدت تكرر فالثانية غير الاولى فاقع عن كل

ولو قال أنت طالق من لحد إلى ثنتين أو ما بين واحد إلى ثنتين في لحد وان قال من لحد إلى ثلث أو ما بين واحد إلى ثلث في ثلثان وهذا عند أبي حنيفة وقوله في الأولى هي ثلثان وفي الثانية ثلث في كل زفره في الأولى لا يقع شيء وفي الثانية تقع واحدة وهو القياس لأن الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية كما قال بعض منك من هذا الكائن إلى هذا الكائن

تطبيقه جزء ولو زاد جزر الواحدة مثل نصف طائفة وثلاثا وربعا وقعت ثلثان للزوم كون الجزء الأخير من جزء على الأقل بقيل بقيل ثلث إذا قال نصف طائفة وثلاثا وسبعة ثمانها لم يبدل إلا أن الأصح في اتحاد المرجع وإن زادت أجزاء واحدة أن تقع واحدة لأنه أضاف لا جزأ إلى واحدة نفس عليه في المبسوط والاول هو المنع عند جماعة من المشايخ ولو قال لا أربع متوالة يمكن تطبيقه طلقت كل واحدة واحدة وكذا إذا قال يمكن تطبيقه ثلثا وثلثا أو أربع الأولى أن كل تطبيقه بنين جميعا يقع في التطبيقين على كل منهما تطبيقان وفي الثالث ثلثا ولو قال يمكن خمس تطبيقات لا ينتج له طلقت كل تطبيقين وكذا إذا زاد إلى ثلثان فان زاد الثلثان فبطلت كل ثلثا ولا يخفى الوجه وكذا لو قال اشتركتك في ثلث تطبيقات فاعطى بنين ولفظ الاشتراك سواء بخلاف ما لو طلق امرأتين له كل واحدة واحدة ثم قال لثلاثه اشتركتك فيها الوقت عليها يقع عليها تطبيقان لأنه اشتركتك في كل تطبيقه وفي آخر باب الطلاق من المبسوط لو قال فلانة طالق ثلثا ثم قال اشتركت فلانة معها في الطلاق وقع على الأخرى ثلث بخلاف ما تقدم لأن هناك لم يسبق وقوع شيء فيقسم الثلث بنين نصفين واحدة ومثاقير وقع الثلث على الأولى فلا يمكن أن يرفع شيئا مما وقع عليها بالثلاث الثانية وإنما يمكن أن يسوي الثانية بها بإيقاع الثلث عليها ولأنه لما وقع الثلث على الأولى فكأنه في حق الثانية اشتركتك في كل واحدة من الثلث فكانه قال ليكن ثلث تطبيقات وهو يوجب أن كل تطبيقه بنينا وقد وردت ثلثا فيمن قال لزومته انت طالق ثلثا وقال لاخرى اشتركتك فيها وقتها عليها والثالثة اشتركتك فيها لوقت عليها فبعد أن كتبنا لطلاق الثالث فلما قلنا ان وقوعهن على الثالثة باعتبار أنه اشتركتك في ست وفي المبسوط أيضا لو قال لامرأتين انما طالقان ثلثا يسوي أن الثالث بينهما فهو يدبر بينهما وبين احدتهما فمطلوب كل منهما ثنتين لأنه من احتمالات لفظه لكنه خلاف الظاهر فلا يدبر في القضاء فطلق كل ثلثا وكذا لو قال لا أربع متوالة ثلثا يسوي الثلث بنين فهو يدبر فيما بينه وبين احدتهما في مطلق كل واحدة واحدة وفي القضاء فطلق كل ثلثا فهو له انت طالق من واحدة إلى ثنتين وإما إلى ثنتين في واحدة ولو قال من واحدة إلى ثلث وما بين واحدة إلى ثلثان في ثلثان وهذا التفصيل عند أبي حنيفة وقوله في الأولى منى قوله من واحدة إلى ثنتين وما بين واحدة إلى ثنتين يقع ثلثان وفي الثانية وهي قوله من واحدة إلى ثلث وما بين واحدة إلى ثلث يقع ثلث وقوله في الأولى يقع شيء وفي الثانية يقع واحدة وتسمية الصورتين الأولى ثم الصورتين ثمانية باعتبار اتحاد مدخول إلى في الصورتين فالأولى كان مدخول إلى ثنتين والثانية ما كان مدخولها ثلثا ثم قال المصنف في قوله زفره وهو القياس لأن الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية كما لو قال انت منك من هذا المكان إلى هذا المكان وأعلم أن زفره لا يدخل الحدين لا الأول ولا الثاني والعرفان يرد بالغاية المتأخرة فقط مدخول إلى حتى لا نسا المنتهى فوجه ما ذكره استعمال الغاية في الحد من الطرفين لا يدخل تحت المضروب له الحد والمضروب له هو البيع مثلا ولا يدخل الحدان فيه فكذا في الطلاق وقد صرح بتسمية الأولى غاية في وجه أبي حنيفة أنه حيث قال ثم الغاية الأولى والمراد بالقياس قضية لا الغاية لا القياس الأصغر لأن زفره إنما هي جواب على قضية لا الغاية كما يفيد جواب المنقول للأصحح حين سأل عن باب الرشيد عن قول الرجل أنت طالق ما بين واحدة إلى ثلث فقال يطلق واحدة لأن كلمة ما بين لا تتناول الحدين وكذلك من واحدة إلى ثلث لأن الغاية لا تدخل تحت المنها فالزفره في قول الرجل كم سنك فقال من ستين إلى سبعين أن يكون عمره وتسعين سنين فيكون أراد مسئلة البيع ذكر محل بأعمال اللفظ كالدليل السمي بذكر محل أعماله ليس أنه غير متروك الظاهر لا القياس عليها وأما حاصل أن ذكر البيع على هذا زيادة على تمام الدليل لأصل القياس فيكون جزء الدليل ثم قد نسب إلى جميعه بالنسب إلى الأصح غير أنه قال له

فان نوى واحدة وثنتين فحلت كانه يجزئها فان حرف الواو والجمع والظرف يجمع الى المظهر ومن ولو كانت غير مدخول بها بقوله واحدا
كما في قوله واحدة وثنتين وان نوى واحدة مع ثنتين يقيم الثلث لان كلمة في تناق بمعنى مع كما في قوله تعالى فادخلني عبادي اي مع عبادي
ولو نوى الظن يقيم واحدة لان الطلاق لا يصلح ظنا فيلغوا في الثاني ولو قال اثنتين في اثنتين ونوى الضرب والحساب هي ثنات
وعند من قرء ثلث كان قضيتها ان يكون اربعا لكن كانه يترك للطلاق على الثلث وعندنا ان اعتبارا للثلاث كونه اربعا
على ما بينا ولو قال انت طالق من ههنا الى الشام فهي واحدة عليك الرجعة وقال غيره هي باثثة كانه وصف الطلاق بالطول

في البيع لم تنزع ضرورة الى ادخالها في المعنى فيقتضيان خارجتين وانت علمت ان الاستدلال على الاقوال الثلاثة ليس بالقضية اللفظية ومستلة البيع
لانها ان اللفظ لم يترك ظاهره فتحقيق الفرق على قول الجنيته رد ان العرف فيه اربعة اكثر من الاقل الى آخره فاقضني في من واحدة الى ثلث وقوع
ثنتين لانها اكثر من الاقل من الاكثر فترجم وقوع الاول بخلاف ثبت من هذا الى ان هذا الى ان التعارف انما وقع في الاعداد نحو من ستين الى
سبعين ما بين ستين الى سبعين ونحوه فبقي اللفظ في غير ما على مقتضاه لغة فلا تدخل الثابتان وبه اندفع سؤال ان ما بين يقتضي وجود الطرفين فيقتضيان كقولها
فان العرف اعطى ان قضيتها عدم وقوع الثانية **فمرحان** لو قال من واحدة الى عشرة تقع ثنتان عند الجنيته وقيل يقع ثلث لان اللفظ معتبر
في الطلاق حتى لو قالت طلقني ستا باللفظ فطلقها باللفظ فطلقها ثلثا ووقت الثبات بخمسائة ولو قال ما بين واحدة وثلث وقعت واحدة فقل عن ابي يوسف
بخلاف ما اذا كان غاية وكذا يجب عند كل الا ان كان فيه العرف الكائن في النهاية **قوله** ولو نوى واحدة اي في من واحدة الى ثلث

اذا كان فيه عرف النهاية **قوله** لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه **قوله** ولو قال انت طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب
والحساب عالما بعرف الحساب فهي واحدة فيها اذا لم يكن له نيته اولى ان تقع واحدة وقال زفره والحسن بن زياد يقع ثنتان وهو قول مالك
والشافعي رده في وجوبه لم يعرف الحساب لكنه قصد موجه عند الحساب فلو كان ما يعرف الحساب وقصد موجه عندهم وقع ثنتان وجها واحدا
وبه قال احمد رده وعندنا يقع واحدة بكل حال وجوب قول زفره ان عرفهم فيه تضعيف اعداد العددين بعدوا الآخر وقوله واحدة في ثنتين كقوله
واحدة مرتين او ثنتين في مرة وثلثين في ثنتين مرتين فكانه قال طالق اربعا فيقع الثلث فاللزام به لو كان كذلك لم يبق فقيه في النهاية
لا سني له اصلا لان ضربه ورهبه مثلا في مائة الف ان كان على معنى الاخبار كقوله عندي درهم في مائة فهو كذب وان كان على
الانشاء كجملته في مائة لا يمكن لانه لا يجعل بقول ذلك مائة فليس في الكلام بشي **قوله** في كثير الاجزاء لاني زياد في المضروب لاني زيادة العدد واللفظ
التي جعل لها اجزاء كثيرة لا تزيد على طائفة ولا يخفى ان هذا الاسنى له بعد قولنا ان عرف الحساب في التركيب اللفظي كون اعداد العددين مضمنا

بعد الآخر فان العرف لا يمنع والفرق ان كل بعرفهم وارادة مضار كما لو وقع باثثة اخرى فارسية او غيره ما وبوديرها **قوله** فان نوى واحدة
وثنتين بقوله واحدة في ثنتين وهي مدخول بها وقعت ثلثة لانه يحتمل فان حرف الواو والجمع والظرف يجمع المضروب فصح ان يراد به معنى الواو
ولو كانت غير مدخول بها وقعت واحدة كما لو قال لمانت طالق واحدة وثنتين وان نوى معنى لفظه مع وقت ثلث عليها فلو كان
او غير مدخول بها كما لو قال لغير المدخول بها طالق واحدة مع ثنتين وارادة معنى لفظه مع بها ثابت كما في قوله تعالى فادخلني عبادي اي مع
عبادي وفي الكشاف ان المراد في جملة عبادي وقيل في اجساد عبادي ويؤيده قراءة في عبد ذي فني على حقيقته ما على ان لا يخفى ان ما ويلها مع
عبادي يشبهه واو في معنى فان دخلها مع لم يال في الجملة فالوجه ان يستشهد على ذلك بخوة له تعالى وتجاوز عن سياهم في صحاب الجنة وعن
الاختلاف المذكور لو وقع مثله في الاقرار بان قال له على عشرة في عشرة وادعى الخمس الجميع اي مجموع الماثل على الاصل على خلاف القاضي انه
ما اراد الجميع اما لو اراد معنى الظرف لغا ولم يقع الا المذكور او لا ففي واحدة في ثنتين واحدة في ثنتين ثناتان فاما لان الطلاق لا يجمع حقيقة
الظرف فيلغو الثاني **قوله** ولو قال انت طالق من ههنا الى الشام هي واحدة رجعية وقال غيره باثثة لانه وصف الطلاق بالطول او رده عليه لو قال
طالق طلبة مطلوبة او عيشة كانت رجعية عند زفره فكيف يعطل البينة بهما بالطول اوجب باحتمال كونه يفرق بين وصفه بالطول ضريحا

قلنا لا بل وصفه بالقصر كونه منقوضا في كل ما كان كمالا ولو قال أنت طالق بجملة أو في مكة ففي طالق في الحال في كل المرات وكذا
لو قال أنت طالق في الدار كان الطلاق لا يختص بمكان دون مكان وإن عني به إذا أنتيت مكة يصدق حيابة كقضاء
لأنه فملى كإحصاء وهو خلاف الظاهر ولو قال أنت طالق إذا دخلت مكة لم يخلو حتى تدخل مكة لأنه علقه بالدخول ولو قال
في دخولك الدار يتعلق بالفعل المقارنة به بشرطه والظرف محل عليه عند فذلك الظرفية فصل في إضافة الطلاق إلى الزمان

فيقع به الرجعي وكناية فيقع به البائن لأن الإثبات بطريق الكناية يبلغ منه بالصرح كما في كثيره الراد لأنه يبلغ من جماله لأنه اثبات الجود
بينية أعني كثره الراد وأنه تلييل على منبها الزمان كما قال لما قال من هنا إلى الشام فقد وصفه بالطول لو وصفه بالطول صرحا بان قال طلق
طولية تقع بانه عندكم فكذا كناية بل أولى لما قلنا وقد فعل له مثل ذلك حيث علق سقوط النية في صوم رمضان عن الصحيح المقيم بالقياس
على صاحب النصاب إذا دفعه إلى الفقير بعد الحول ولم ينو الزكوة مع أن الزكوة لا تسقط عنده إذا تصدق بجميع النصاب بعد الحول كذا قال
عنه في المسألة روايتين كما جوزه في الكافي لأن بعض المشايخ قال في دليله لأنه وصفه بالطول لو قال أنت طالق طلقه طولية كان بائنا كذا
ولأن قوله من هنا إلى الشام يفيد الطول والنزاع في الزمان التحصيل البينونة عنده بأحدهما وتحصل بالوصف به لأنه يفيد النظم فكانه قال كالجبل
لكن يقتضي هذا أن لا يقتصر على قوله لأنه وصفه بالطول بل يشترط الطول العرض فهو كقولنا لا بل وصفه بالقصر لأنه متى وقع الطلاق وقع في كل الدنيا
وفي السموات ثم هو لا يحتل القصر حقيقة فكان قصر حكمه وهو الرجعي وطوله بالبائن ولأنه لم يصفه بالعظم ولا كثر بل مداه إلى مكان فهو لا يحتل في كل
أصله فثبت بهذا اللفظ زيادة شدة فلا ينعونه وقال الترمذي أنه إذا نزل المرأة لا الطلاق ووجهه أنه حال ولا يصلح صاحب حال في الترتيب إلا الضميمة
في طالق فهو له ولو قال أنت طالق بكته أو في مكة طلقت في الحال وكذا في الدار وإن لم يكن في مكة فلا الدار وكذا في النفل والشمس والشمس
كما كان قال طالق في ثوب كذا عليه أخيه وطلقت للحا كذا إذا قال أنت طالق وانت مرضية وإن قال عنيث أفليت أو مرضت من
غيره وبينه وبين الله تعالى في القضاء لما فيه من التخفيف على نفسه كما إذا قصد بقوله بكته أو في مكة إذا دخلت مكة فإنه يتعلق بالدخول بانه لا يقتضي
قوله لأن الطلاق لا يختص بمكان دون مكان المعنى لأن الطلاق لا يتصور أن يتعلق بمكان بعينه دون غيره لأن الطلاق المعنى به رفع القيد
الشرعي معدوم في الحال قد جعل الشارع لمن له التماس التماس لفظ وضعه تعالى سببا لذلك أن يتعلق بوجوده وجودا حقيقيا حتى إذا وجد
حكم سبحانه بوجود المعنى فهو رفع القيد وضاعا شرعا لا لزوما اعتيادا الزمان الأفعال هم الصالحان لذلك لأن كلاهما معدوم في الحال ثم يوجد
فترد به فنعينا تعليق وجود الطلاق بوجود كل منهما بخلاف المكان الذي هو عين ثابتة فإنه لا يتصور الأناطه به ولو أنا طبعه قبل وجوده فأنما ط
انها هو وجوده أو فعل الفاعل له فكان الصلة للتعليق وجود المعنى به الزمان والأفعال ثم الزمان في الإضافة والتعليق يكون مستقبلا
إذا الحال فأما يكون معه التخيير وقوعه المعلق بالظرف والاصالة إلى الأصل خال عنه فليس في وسعه فيلغوه ويصير أنت طالق فيقع به في
الحال وإنما فسرنا الطلاق برفع القيد ولم نقل به فعل معدوم فناسب أن يتعلق بالزمان ويوجد عند وجوده لأن الفعل لا يمكن أن
يوجد مجرد وجوده ما علق عليه لتوقفه على فعل الفاعل له وإنما يصح ذلك في إشره الشرع لأن حاصله تعلق خطابه بالمرتبة عنده وهذا ممكن اعتيادا
شرعا ففعلنا المعلق رفع القيد الفعل التعلق واسد سبحانه وتعالى علم قوله ولو قال في دخولك الدار وكذا تعلق بالفعل أي بالدخول كما
لو صرح بالشروط لصحة استعارة الطرف لأداة الشرط المقارنة بين معنى الشرط والطرف من حيث أن المنطوق لا يوجد بدون الطرف
كما لم يشترط لا يوجد بدون الشرط فيعمل عليه عند تقدير معناه أعني الطرف كذا إذا قال في لبسك أو في ذنابك وقد بينا وجبه صلاحية الفعل
لذلك لا فرق بين كون ما يقوم بها اختياريا أو غيره حتى لو قال في مرضك أو وجبك أو صلاتك لم تطلق حتى تمرض أو تفعل أو تفعل
فصل في إضافة الطلاق إلى الزمان وذكر في باب إيقاع الطلاق فصولا متعددة باعتبار تنوع الإيقاع أي بأبواب الإيقاع على ما قد مرنا إلى مضاف وموصوف

ولو قال انت طالق غدا وقع عليه بالان في الموضع الذي فيه رزقه بها بالطلاق في جميع القاد وذلك بوقوعه في اول جزء منه ولو
نوى به آخر النهار صدق ديانة لا قضاء له نوى التخصيص في الصوم وهو مخياره وكان مثالا للظاهر ولقد قال انت طالق اليوم غدا
او غدا اليوم فانه يؤخذ بأول الوقتين الذي تفوه به فيقوم في اول في اليوم وفي الثاني في الغد لانه لما نال اليوم كان تخيير
المخير لا يحتل الاضافة ولو قال غدا كان اضافة والمضاف كالتخيير لما فيه من ابطال الاضافة فلما انقضت الثاني في الفصلين

ومشيه وغيره مسلوق بعد دخول بها وغيره دخول بها وكل منها صنف تحت ذاك الصنف المسمى بابا كما ان الباب يكون تحت الصنف المسمى كتابا
والكل تحت الصنف الذي هو نفس العلم المدون فانه صنف عال والعلم مطلقا بمعنى الادراك جنس ما تحته من اليقين والظن ونوع العلوم المدونة تكون
علمية كالنقد وقبليته كالكم والحساب والهندسة فواضع العلم لما لا حظ الغاية المطلوبة له فوجد ما ترتب على العلم باحوال شتى واشياء من جهة
خاصته وضعه ليعتبر عن احواله من تلك الجهة فقد قيد ذاك النوع من العلم بدارض كقولنا قصار صنفنا وقيل المواضع صنف العلم اى حبله صنفنا
فالواضع للعلم اولى باسم المصنف من المؤلفين لان صاحب الشئ اخص به من عالم باكثر الاشياء بان كانت رتبة تحت صنف على التباين العوارض المقتضى بكل منها
النوع وان ما ذكر من كون كتاب المواضع الايقاع خلاف تسمية كتاب فصح لانه ولو قال انت طالق غدا وقع الطلاق عليها بطلوع فجره لانه وصفا بالطلاق
في جميع الغد لان جميعه هو المسمى لغد ولو نوى آخر النهار جاز فيها فيه وبين اسم الى سبحانه لاني القضاء لانه خلاف الظاهر وقوله لانه نوى التخصيص في
العموم تنزيل للاجزاء من لانه لا افراد ولا خلافة غدا ككرة في الاثبات فتخص فليس من صنف العموم قوله ولو قال انت طالق اليوم غدا او غدا
اليوم يقع في اول الوقتين لغده به اما الاول فلانه بخلافه فلا يرجع متأخرا الى وقت في المستقبل واورده عليه لانه لا يثبت الاضافة اخرى بل اضافة
عين ما تجزى والجواب ان اعتبار كلامه القاعا للحاجة وهي مرتفعة بالواحدة ولا ضرورة اخرى تجب لاعتبارها ووقوع اخرى فانها اذا طالت اليوم
كانت غدا كذلك حتى لو كانت العطف بان قال انت طالق اليوم وغدا او اكل النهار آخره لا يقع الا واحدة لانها طالق في الغد وآخر النهار بطلانها
في اليوم واول النهار قد طوبى بالفرق بين هذه وبين قوله انت طالق اليوم غدا فاما لا التعلق بالاطلاق في غير وقت في غير اتصال
سائر الاول بالاخر فلم يتوقف باتصال الاضافة كما توقف باتصال الشرط وكلها بمنزلة التقييد فظهر انه مضاف لانه طلاق آخره وعلى هذا التفسير
يسقط الجواب بان ذكر الشرطيين انه قوله اليوم لبيان وقت التخليق لا لبيان وقت الوقوع ونحن فيه ليس في ذكر الشرطيين قوله اليوم
بما لا وقت الوقوع وهو ظاهر وكذا يسقط الجواب بان طالق اليوم القاع في الحال وان اجاب عن تعليق فلا بد من اعتبار احدهما الثاني واعتبار
المعلق اولى لان في اعتبار الغدا كلمة واحدة وهي لفظة اليوم في اعتبار المنجز الغدا كلمات وهي قوله اذا جاز غدا لانه لم يقع الفرق في الجوابين بانه
توقف فلم يكن تجزئ مع اتصال الغير الشرطي ولم يتوقف وكان تجزئ مع اتصال المنجز الاضافي فان قيل لم يمكن جعل الثاني ناسخا احبب النسخ
فرع ثبوت الاول وتقرره وتقرر الطلاق الاول بثبوته وقوعه فلا يمكن رفعه بعد ذلك ما فيه واما الثاني وهو قوله طالق غدا اليوم فلانه وقع مستقيما
مضافا وبعد ما صرح مضافا الى غدا لا يكون بمنزلة منجز ابل لو اعتبر كان تطبيقا اخرى وانما وصفا بتطبيق واحدة لانها لم تضافها الى الغد
فلمزم الغاء اللفظ الثاني ضرورة ولا يمكن جعله ناسخا الاول لان النسخ انما يكون بكلام مبتدأ في نفسه مترخ وهو متوقف هنا فان قلت فما
وجه المسئلة اذا وسط الواف الجواب انه اذا قدم المتقدم من الوقتين كانت طالق اول النهار وآخره واليوم وغدا في ليالك وشاركك
في الليل او قلبه وهو في النهار وقعت واحدة لعدم الحاجة الى الاخرى لانها بطلانها في اول الوقتين تكون طالق في آخرهما ولو نوى ان يقع
عليها اليوم واحدة وغدا واحدة صح ووقعت ثنتان وكذا طالق اليوم وغدا او بعد غد يقع واحدة بلائيه فان نوى ثلثا متفرقة على ثلاثة ايام
وقعت كذلك وان قدم المتأخر كطالق غدا واليوم او في ليالك وهو في الليل او قلبه وهو في النهار فمن زفره كذلك يقع واحدة وغدا
يقع ثنتان لان الاول وقع مضافا صحا والواو في عطف المفرد وهو المسمى بالجملة الناقصة يوجب تقديره في الاولى بعد اخصار الحاصلات

ومن قال حمل اليوم اتزوجا فانت طالق فتزوجا ليل الطلقت لان اليوم يذكر ويادبه بياض النهار ففعل عليه اذ اقرن بفعل ميتة كالصوم وانه لم يلد كانه يادبه بالمعيار وهذا اللفظ مبدك ويادبه مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولج يومئذ دونه والمراد به مطلق الوقت ففعل عليه اذ اقرن بفعل ميتة والطلاق مرجه القليل فينتظر الليل والنهار فلو قال عنيته به بياض النهار خاصة ديت في القضاة كانه قوي حقيقة كراهة والليل لا يتناول الا السواد والنهار لا يتناول الا البياض خلاصة وهو اللقطة

انت طالق قبل ان يفرغ منها وجب الاستحسان ان زمان البرستتي بدلالة حال الحالف لان اليمين انما يعقد للغير المقصود بهما وهو غير ممكن هنا الا ان يحيل هذا العقد مستثنى وهو مقدار ما يمكنه تحقيق البرية من الزمان اصله من حلفت لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاشتغل بالنقطة من ساعته برعنا خلافا لفرقة فالمراد بالاصل منها النظم الاصل القياس لان الكل مختلف فيه بنينا وبين زفره قوله ومن قال لامرأة يوم اتزوجا فانت طالق فتزوجا ليل الطلقت لان اليوم يذكر ويادبه بياض النهار وهو ظاهر ويطلق وياد به بطلاق الوقت كقوله تعالى ومن يولج يومئذ دونه والفر من التحف حرام ليل ونهار والافعال منها ما يمتد وهو يصح ضرب المدة كالمسير والركوب والصوم وغير المرأة وتقضي الطلاق كقوله امرك سيدك يوم يقدم فلان واختار يوم يقدم فيعلق الحكم بياض النهار فلو قدم فلان ليلها لاختار لها او نهارا دخل الامر في يدنا الى الغروب لانه لما استمكن الظاهر من ذكر اليوم دون حرف في ضرب المدة تقدير او هو حقيقة في بياض النهار فيبقى معه الى ان يتعين خلافه كقوله احسن النظم باسم يوم تموت وركب يوم باقى العدو ومنها ما لا يمتد وهو لا يصلح ضرب المدة له كما بطلاق والتزوج والعاق والدخول والقدر والخروج فيجب حمل اليوم معه على مطلق الوقت لان ضرب المدة كما بطلاق والتزوج من له عودا لا يحكمه والطلاق من هذا القبيل فيقع ليل اتزوجا ونهارا كذا في عامة النسخ وفي الاصل التزوج من هذا القبيل قبل كونه غلظ والصحيح الطلاق من هذا القبيل وفي النهاية الصحيح التزوج من هذا القبيل قال كذا وجده بخط شيخى ولانه اعتبر في الكتاب في وزن هذه المسئلة فعل الشرط الجزاءية قال في الايمان لو قال يوم اكلم فلانا فامراته طالق فهو على الليل والنهار الى ان قال والكلام لا يمتد وان الذكر الفعل انما يستقيم من غير تاويل في اتزوجا لاني انت طالق ولان ذكر القران في قوله اذ اقرن يدل على رادة التزوج لا الطلاق لان مقارنته اليوم اقوى لانه على وجه الاضافة والمضاف مع المضاف اليه كشيء واحد انتهى الاصوب الاعتبار الاول اعني اعتبار الجزاء كالطلاق هنا لان المقصود بذكر الظروف فادة وقوعه في خلاف المضاف اليه وان كان منظورا ايضا لكن لم يقصد بذكر الظروف ذلك فاذا ذكر المضاف اليه ليتبين الظروف فيلزم المقصود من تعيين زمن وقوع مضمون الجواب ولا شك ان اعتبار ما قصد الظروف له استعمال المراد من الظروف الحقيقي او المجازي اول من اعتبار ما لم يقصد له في استعمال حاله الا ان بعض المشايخ تسامحوا فيما لم يختلف فيه الجواب اعني ما يكون به المعلق والمضاف اليه مما يمتد بخوامر كسيدك يوم يسير فلان ولا يمتد كانت حريوم يقدم وطالق يوم تزوجا فليكنوا بائنا المضاف اليه عدمه والمحققون ارتفعوا عن ذلك الابهام ومن الشارحين من حكى خلافا في الاعتبار ويشبه كونه وبها ولذا انفصل تفاهيم على اعتبار المعلق فيما يختلف فيه الجواب لو اعتبر المضاف اليه وهو يختلف المعلق والمضاف اليه بالاستداد وعدمه كانت حريوم يسير فلان فمروى عن قال انت طالق الى شهر تطلق اذ التقضى شهره وقوله ابو يوسف له لما اقبل قدوم زيد بشهر يقع اذا قدم زيد بشهر مقتصر او قال زفره مستند او قبل موت زيد بشهر فمات تمامه وقع مستند اعندنا بغيره وقالا مقتصر على الموت وفائدة الخلاف تظهر في اعتبار الغدة فعندنا بغيره يعتبر من اهل الشهر ولو كان موطيا في الشهر نصير احبا لان الطلاق جيا ولو كان موطيا في الشهر عزم العقر وعندنا بغيره العدة في حال لا يصير احبا بذلك الوطى ولا يلزمه عقر وقيل تعتبر العدة من وقت الموت تفاهيا ولذا اذا طلعتا بائنا او تلثا او خالعتا في خلال الشهر ثم مات زيد تمام الشهر وهى في العدة لا تقع الثلث والبائن ويطل الخلع ويرد الزم

الثلث

فصل ومن قال لامرأته انا منك طالق فليس بشئ وان نوى طلاقا ولو قال انا منك بائن او عليك حرام بنوى الطلاق فهو طالق وقال الشافعي يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذا نوى لان ملك النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكك للمطالبة بالوطى كما ملكك هو المطالبة بالتكليم وكذا الحل مشترك بينهما والطلاق وضعه لانهما فيهم مضافا اليهما كما في الايانة والفرع ولان الطلاق لازالة القيد فهو ما دون الزوج الا نوى انها هي الممنوعة عن التزوج بزوج آخر والحرج ولو كان لانهالة الملك فهو طليها لانها ملكه والزواج مالك ولهذا سميت منكوبة بخلاف الايانة لانها لانهالة الوصلة وهي مشتركة وبخلاف التخيير لانه لانهالة الحل وهو مشترك فصحت اضافتهما اليهما ولا تضع اضافة الطلاق الا اليهما

لا تطلق لعدم شهر قبل الموت ولو مات بعد العدة فيما اذا طلقها في اشهر الشهر ثم وضعت حملها او لم تكن مدخولا بها فلم تجب عدة لايقعد لعدم الحمل اذا المستقبل ثبت للحال ثم لينتد كذا في الجامع الكبير والاسرار هذا على تقدير كون الحكم هنا يثبت بطريق الاستناد وهو الاصح وقد قيل يثبت عنده بطريق البتتين ولو قال انت طالق قبل موتى او قبل موتك بشهر عندها لا يقع شئ وترث منه الانتعاق وقوعه مقتصر كما هو مقتضى بعد الموت وعنده يقع مستندا حتى اذا كان صحيحا في ذلك الوقت لا ترث منه وعليها العدة ثلث حيض اذا مات قبل معنى تلك المدة لا يقع الطلاق ولها الميراث ولو قال اخر امرأة تزوجها طالق او اخر عبد ملكه حر فترج امره ثم امرأة ثم مات او ملك عبد ثم عبد ثم مات يقع الطلاق والعقود عنده مستند الى وقت الملك والتزوج وعندها مقتصر حتى يثبت العقد من جميع المال اذا كان صحيحا وقت الشراء فان كان مرفيا فن الثلث وفي الزوجة الاخيرة تطلق من حين تزوجها حتى لا يلزمها العدة ان لم يكن فخل بها ولا ميراث لها وان خل بها فليها العدة ولها الميراث والفرق لا يجتنبه بين القدوم والموت ان الموت معروف الجزاء لا يقتصر على المعروف كما لو قال ان كان في الدار زيد فانت طالق فخرج منها آخر النهار طلقت من حين تكلم بهذا لان الموت في الابتداء يحتمل ان يقع قبل الشهر فلا يوجد الوقت اصلا فاشبه سائر الشرط وفي احتمال الخطر فاذا مضى شهر فقد علمنا بوجود شهر قبل الموت لان الموت كان لا محالة الا ان الطلاق لا يقع في الحال لانه يحتاج الى شهر فيصل بالموت وانه غير ثابت الموت يعرفه ففارق من هذا الوجه الشرط فاشبه الوقت في قوله انت طالق قبل رمضان بشهر فقل يا مربي ان ظهوره والاقتدار وهو الاستناد ولو قال قبل رمضان بشهر يقع اول شعبان اتفاقا ولو قال لها اظنك كما حياة طالق الساعة لم يقع حتى يموت احدكما فاذا ماتت طلقت لاخرى مستندا عنده ومقتصر عندهما

فصل فيه متفرقات من الايقاع لانه لم يقيد بجهة البحث في مسائله بعارض واحد قوله ومن قال لامرأته انا منك طالق فليس بشئ وان بنوى طلاقا ولو قال انا منك بائن او عليك حرام بنوى الطلاق فهي طالق وبقولنا قال احمد وقال الشافعي رد وملك به يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذا نوى لان ملك النكاح اعم الملك الذي يوجب النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكك المطالبة بالوطى كما ملكك هو المطالبة بالتكليم وكذا الحل مشترك بينهما حتى حل لكل الاستمتاع بصاحبه والطلاق لازالة فيصير مضافا الى كل منهما وقوله وضع لانهما التماضي للكلين المدلول عليهما بقوله مشترك لان المعنى له ملك عليهما ولهما ملك عليه وهذا التعليل غير مرضي عند اكثر اصحابه قالوا لو كان كذلك لم يمتحج الى نيته كما لاضافة اليها والمختار عندهم ان على الزوج حجب من جبتها حتى لا ينكح اختها واربع سوانا فتقع اضافته اليه باعتبار رفع ذلك القيد لكن اضافة الطلاق اليه غير متعارف فاجب الى نيته ولا يخفى انه يندفع ما دونه على الاول بالنكاح الاخيرة اذ يقال تميتها الاول انما احتياج الى نيته في الاضافة اليه لانه غير متعارف قوله ولنا تحقيقه ان الطلاق لازالة الملك الثابت بالنكاح او القيد فحل الطلاق محلها وهي محلها وونه فالاضافة اليه اضافة الطلاق الى غير محله فيلغى بيان انما المحل انما هي المقيدة بالنكاح عن الخروج وعن الرجال وونه وملكها عليه انما هو في المال كالمهر وهو بدل ملكه لا مورد ترجع الى نفسها في المملوكة وونه ولهذا الملك هو التزوج بالكتابية ولم تكلم به بالكتابي والنفقة بدل عباسه اياها والمحل الذي يثبت له ما يتبع للمحل الذي يثبت له فانه للملك الموطى وجب عليها التكليم من ضرورة حل استمتاعها به وليس المحل هو القيد الذي هو مورد الطلاق بل المحل اثره حسب ما حققناه في باب ايقاع الطلاق من ان النكاح الشرعي هو الثابت اثر النكاح ويرجع الى ما تقدم من ان الثابت تبعه بل يكون محلا للطلاق بخلاف الايانة لانها اعمى لغتها موضوع لازالة الوصلة ووصلة النكاح

ولما اشترى ما لم يقع شيء كان الطلاق يستند على قيام التنازع وبقاء له من النافي لا من وجهه ولا من كل وجهه وكذا اذا ملكته
 او شققتا منه لا يقع الطلاق لما دلنا من النافاة وعن شمس انه يقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه لا عدة هناك حتى حل
 وطهره وان قال لها وهي امة لا غير انت طالق فثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها ملك الرجعة لانه علق التطبيق بالاعتناق
 او العتق لان اللفظ ينظمهما والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود ولكن كقولهم والمالك رجعة الصفة والمعلق به التطبيق كان
 في التعليقات بصير النص في تظليقه عند الشرط عندنا واذا كان التطبيق معلقا بالاعتناق او العتق يوجد بعد ذلك الطلاق
 يوجد بعد التطبيق فيكون لطلاق من غير العتق فيصاحفها وهي حرة فالزوج حرمة خليطة بالثنتين يبقى شيء وهو ان
 كلمة مع القدران قلنا قديما ذكر للتاخر كما في قوله تعالى فان مع العسر يسيرا ان مع العسر يسيرا فيجمل عليه بدليل ما ذكرنا من معنى الشرط
 وهذا بخلاف الكاتب اذا اشترى زوجة لا يقع بينا فرقة لانه لم يثبت له فيها حقيقة ملك لقيام الرق بل اثبت له حق الملك وهو لا يمنع بقاء
 الكناح قوله ولو اشترى اثم طلقها لم يقع شيء لان الطلاق يستدعي قيام الكناح ولا يبقا له مع النافي لامن وجهه كما في ملك البعض ولا من كل وجه
 كما في ملك الكل وكذا اذا ملكته او شققتا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من النافاة وعن محمد بن ميمون يقع لانه لا فرق بين الفصلين في عدم الوقوع في
 ظاهر الرواية والمنقول عن محمد في هذا الفصل في المنظومة من الوقوع فيا اذا اعتقته اما اذا لم تنقته حتى طلقها لا يقع الطلاق بالاتفاق وتفصيل
 محمد على هذا انه لا عدة هناك عليها يعني منه حتى حل له ولها ملك اليقين وظاهره انه يحل تزويجه اياها كما حل له وطهره بالعدم العدة وقد قيل به نقله
 في الكافي وقال لوز وجها سيدها الذي كان زوجها جاز ثم قال والصحيح انه لا يجوز تزويجها من غير قال فعلم انه لا يجب العدة عليها في حق من
 اشترى او في حق غيره روايتان وهذا لان العدة انما تجب لاستبراء الرحم عن المار ويستحيل استبراء رجهما من ما تركته مع بقاء السبب الموجب للحمل
 واذا عرفت هذا فعلى ما هو الصحيح يعني عدم التفصيل لمحمد اذ قد ظهر ان العدة هناك ايضا قايمة غير انها لا تظهر في حقه وجه قول ابي يوسف
 ان الفقرة صحيحة وقعت بسبب التناهي في تحريم المرأة من ان تكون محلا للطلاق واذا خرجت من الحلية فحقتنا الى اثبات الحلية ابتداء بعد العتق
 ومحمد والعدة لا تثبت للحلية ابتداء كما في الكناح النافا سدوا علم ان شمس الائمة حكى في المبسوط الخلاف على عكس هذا ولم يحسنه بما اذا ملكته بل اجراه
 في الفصلين فانه ذكر سلة المراجعة وهي اذا ابرجت فانفسخ كاحكامها جبر بعد ما وهي في العدة على قولها لم يقع طلاقه فقال في المبسوط وقيل هذا قول
 ابي يوسف الاول وهو قول محمد فاعلى قول ابي يوسف الاخر يقع طلاقه ثم قال وهو نظير لما اشترى الرجل امراته بعد ما دخل بها ثم اعتقها وطلقها
 في العدة لا يقع طلاقه الاول وهو قول محمد في قول ابي يوسف الاخر يقع وكذا خلاف فيما لو اشترت المرأة زوجها يعني فاعتقته فحكى الخلاف
 في العتقين وان اسى الزوج لما وهي امة لا غير انت طالق فثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها ملك الرجعة لانه علق التطبيق او بغيره
 حقيقة بالاعتناق او العتق لان اللفظ اعني العتق يتلظها معنى يتلظم الاعتناق الذي هو فعله والعتق الذي هو وصفها اشترائه ومعنى الانتظام بهناتحة
 ارادة كل منهما على البذل لا على شهول لمن انتظام اللفظ الواحد المعنى الحقيقي والمجاري في اطلاق واحد والاعتناق معنى مجازي للعتق هو فيه
 اسم الحكم للعدة وعلى هذا فاعماله في لفظ اياك على اعتبار ارادة الفعل به اعمال المستعار للمصدر او على اعتبار اعمال اسم المصدر كما عجبى كلامك زيد اما
 على التخييل لاخر وهو ان يراد العتق الذي هو اثر فمشكل لانه قاصر وانما يعمل في المفعول المتعدي وجعل العامل لعتق اسم المصدر يريده الى الوجه
 الاول لانه يصير معبرا به عن الاعتناق فلم يكن التعليق الا بالاعتناق فقط والوجه الثاني هو ان لا يكون كذلك بل عن العتق بذات معنى الاستكمال لذلك
 في الكافي لما قلنا الدين واجب ما ذكر في جوابه من قول من قال ليس بمشكل لانه لما علق التطبيق بالاعتناق يلزم منه تعليقه بالعتق الحاصل منه و
 اين هذا من جهة الاعمال وايضا كان الوجه ان يقول المص بالاعتناق والعتق بالاولا وبالواحد ما حصل تقرير المسئلة ان مع قد ذكر للتاخر منزلة
 منزلة المقارن تحقيق وقوعه بعده ونفي الرب عنه كما في الاتيان مع العسر يسيرا فصار محتملا لذلك وان كان حقيقة خلافه فيصار اليه بما وجب وقد
 تحقق ومواناة بثبوت حكم على ثبوت معنى مدخلها المعدوم حال التكم وهو على خطر الوجود فان الاماطة كذلك هو معنى التناهي ومعنى مدخلها
 المعدوم كما لنا على خطر الوجود من حيث بنينا بوجوده حكم هو معنى الشرط فلزم كون الاعتناق او العتق شرط للتطبيق فان كان الاعتناق يوجب
 تطبيق الثنتين بعده متعارن للتاخر عن الاعتناق ويقع الطلاق للتاخر عن التطبيق بعد فيصاحفها حرة فيملك الزوج الرجعة وان كان العتق

ولو قال ذلجاء غدا فانت طالق فانت حرة فإزاء الغدا لم يحل له حتى تنزل زوجا غيره وعدها ثلث
حضر وهذا عند المحدثين وأبي يوسف لا وقال محمد بن زكريا وجها لما لا رجعة كان الزوج قد لا يقع باعتاق المولى حيث علقه
بالشرط الذي علق به المولى العتق وإنما يعتقد للمعلق سببا عند الشرط والعتق يقارن الاعتاق لأنه أصل الاستطاعة مع الفعل فيكون
التطبيق مفارنا للعتق ضرورة فطلق بعد العتق فصارت المسئلة الأولى لهذا بقدر عدتها ثلث حيث علم أنه علق الطلاق بما علق
به المولى العتق ثم العتق أيضا فها وجب أنه فذلك الطلاق الطلقان فخرمان لا جهة غليظة بخلاف المسئلة الأولى لأنه علق الطلاق
باعتاق المولى فيقيم الطلاق بعد العتق على ما قدرناه وبخلاف العدة لأنه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذلك الحومة الغليظة يؤخذ فيها بالاحتياط
ولا وجه إلى ما قال لأن العتق لو كان يقارن الاعتاق لأنه علقه فإطلاق يقارن التطبيق لأنه علقه فيقتضيان

فإنه قد اتفق المصنف وقيل عليه المعلوم من العلة فيقرن كما كسرت الأقسام في الخارج فالتق مع الاعتاق والطلاق مع التطبيق فيقرن بل الوجه
أنه قرن الطلاق بالاعتاق فيكون مقرنا بالعتق وهو صواب الرق ووجوده عند الضدين مستقيم زوال الضد الآخر لا يبقى زواله على وجود الآخر
أولا فيصح أن يقال وجد السكون فزال الحركة أو وجد الحركة فزال السكون لأنه يستلزم اجتماع الضدين بل وجود واحد منهما يقرن زوال الآخر حيث
زوال الرق مع العتق فيقع الطلاق عليها حال وجود العتق وهي حالة زوال الرق فلا يوجب التطبيقان حرمة غليظة في الحركة فيملك الرجوع
يتبنى على أحد القولين في أن المعلوم من العلة في الخارج أو يتبعها بلافصل وعلى أن حالة الدخول في الوجود وكما الوجود بعد تقرر وعدم خروجه
من عن المقارنة وأطبق العقل على أن الشيء زمن ثبوته ليس بثبات وانت قد علمت أن المعنى على خروجها وتقرر الشرط والجزء يقع في ذلك
العتق على الإطلاق بل علة الطلاق تعل عنه وسنذكر ما عندنا في العلة والمعلوم وأورد على هذا ما قاله لا جنية انت طالق من كذا مكان حيث
يأتي فيه التقدير المذكور مع أنه لا يقع إذا تزوجها وأوجب بأنه للمانع وهو عدم ملكه ذلك وإنما يملك اليقين فإذا لم يذكر حرره فعني أن نحوه فإن
تعالى أن تزوجك فانت طالق صح ضرورة صحة اليقين ويرجع هذا إلى أنه إنما يملك التعليق الصحيح قبل النكاح بخلاف ما بعده وتعالى أن يقول
البريل أنا قام على ملكه اليقين المضافة إلى الملك فتعلق بما يوجب معناها كيف ما كان اللفظ والتقدير بانظر خاص بعد تحقق المعنى تحكم ولذا قال
في الدراية هذا الجواب لم يتضح لي فإنه يملك تعليق الطلاق بالنكاح ويمكن تصحيح كلامه على اعتبار معنى الشرط فينبغي أن يحل عليه قوله
ولو قال أي لأمارة الأمانة إذا جازع فانت طالق شتين وقال لما المولى إذا جازع فانت حرة في الغد لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره وعدها
ثلث حيث علم أنه لا جنية عند أبي يوسف فأن محمد بن زكريا لا يجوز ولم يذكر الاختلاف على رواية أبي سليمان بل على رواية الشيخ أبي حفص وجه هذه الرواية
أن الزوج قرن الاعتاق باعتاق المولى حيث علقه بالشرط الذي علق به المولى عتقا والمعلق وإنما يعتقد سببا عند الشرط والعتق يقارن الاعتاق
لأن علة الاستطاعة الفعل الذي يقيم بها يقرن في الخارج فيكون التطبيق الذي هو السبب مقارنا للعتق المقارن للاعتاق فطلق
بعد العتق وصار المسئلة الأولى ولذا تقرر عدتها ثلث حيث علم أنه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق أيضا فها وجب أنه فذلك الطلاق
والطلقان يخرمان الأمانة حرمة غليظة بخلاف المسئلة الأولى فإنه علق التطبيق باعتاق المولى فيقع الطلاق بعد العتق على قدرناه وبخلاف
العدة لأنه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذلك الحومة الغليظة يؤخذ فيها بالاحتياط وعلى ما قدرناه وبخلاف العدة لأنه يؤخذ فيها بالاحتياط
لأن علة الطلاق يقارن التطبيق لأنه علقه فيقرن كما كسرت الأقسام في الخارج فالتق مع الاعتاق والطلاق مع التطبيق فيقرن بل الوجه
محل الغلط في تقرير محمد بن جبل العتق شرطاً على ما يعطيه قوله والمعلق وإنما يعتقد سببا عند الشرط يعني ولا يعتقد التطبيق سببا الاعتاق ووجود
العتق المقارن للاعتاق لكنه ليس كذلك بل الشرط محجى اليوم كما هو الشرط في الاعتاق فإن كانت العلة مع المعلوم يلزم أن عند محجى عند
يقترن كل من التطبيق والاعتاق والطلاق والعتق فينزل الطلاق حسب ما ينزل العتق وهي أنه فترحم حرمة غليظة وإذا قدر به هذا التوجيه
لمحمد وجه توجيهات أخرى كما أنه اعتبر قول القران في العتق والتعاقب في الطلاق في هذه المسئلة لكون الاعتاق منه ما يفتقره سرعة نزل
والتطبيق مخطو فيعتبر متأخر الظاهر البصير الصحيح ينزل الملك فينجز العقد والفاقد تارة فيه إلى القبض للموظف وتوجيه أنه ينزل عند وجود العقد
التطبيق والاعتاق والعتق مقترنة وينزل الطلاق بعدا وهي حرة وغيره فيبتين علم أن العقلا اختلفوا في العلة مع المعلوم فثبت

ولو لم يقل هذا انتم ولعدة لانه لم يمتدح بالعد والمهر فحق اعتبار لقوله انت طالق واذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة
والشدة كان باثنا مثل ان يقول انت طالق باثن او البتة وقال الشافعي رحمه الله ان كان بعد الدخول كان الطلاق شرعاً معقباً
للرجعة فكان وصفه بالبينونة خلاف المشرع فيلغوا اذا قال انت طالق على ان امر رجعة على ان كان وصفه بالبينونة
لفظة كثرى الى البينونة فحق الدخول وبعد عدة كتحصل به فيكون هذا الوصف للبينونة في مسئلة الرجعة ممنوعة فحق
واحدة بالبينونة اذ لم يكن له بينة او نوى للثنتين اما اذا نوى الثلث فثلث لما مر من قبل ولو سئل بقوله انت طالق لمعدة ونقوله باثن
او البتة اخرى فيقع تطليقتان باثنتان لان هذا الوصف يصلح كالبينة كما يقوله وكذا اذا قال انت طالق فحق الطلاق كونه انصافاً
يوصف بهذا الوصف باعتبار ان في البينونة في الحال قصاص لقوله باثن وكذا اذا قال خبت الطلاق واسوأها كما ذكرنا وكذا
اذا قال طلاق الشيطان او طلاق البتة لان الرجعي هو المستدعي في عدة وطلاق الشيطان باثنا وعن ابي يوسف رحمه الله
في قوله انت طالق البتة انه لا يكون باثنا كالبينة لان البتة قد تكون من حيث الإيقاع في حاله حيض فلا بد من البينة
ولو نوى الإشارة بالمضمومتين يصدق ويأثره لا قصاص وكذا اذا نوى الإشارة بالكف في الدرية الإشارة بالكف ان تقع الاصابع كلها منشورة
فالذي ثبت بالبينة منه ان يكون الاصابع الثلث منشورة فقط بحسب مقتضى في الاولى ثنتان ويأثره وفي الثانية واحدة لانه تمهله كونه غلظ
الظاهر وقيل ان اشار بظهور ما بان جبل ظنها اليه وظاهر ما الى المرأة فيما مضى وقيل ان كان بطن كفة الى السماء فبالمنشورة وان كان
الى الارض فبالمضمومة وقيل ان كان نشر عن ضم فبالمنشورة للمادة فقط وهذا قريب والمعمول عليه اطلاق المصروف لا يخفى في ان قوله لا بهام
والسبابة والوسطى ليس بقيد **قوله** ولو لم يقل هكذا يعني قال انت طالق واشار باصابعه الثلث ولم يقل هكذا يقع واحدة لانه لم يقرن بالعد المهر
وعرفت ان الصواب ان يقال لانه لم يقرن بالتشبيه المتقدم **قوله** واذا وصف الطلاق بضرب من الشدة او الزيادة كان باثنا مثل
ان يقول انت طالق باثن او البتة وقال الشافعي رحمه الله ان كان بعد الدخول ونقوله قال مالك احمد لان الطلاق شرعاً معقباً للرجعة
وكان وصفه بالبينونة خلاف المشرع فيلغوا لانه تقييد المشرع فصار كلام من عليه السهو قصد القطع لا العمل قصدوه ويجب عليه سجود السهو وقوله
وبه يتك على ان ثبت ملك قبل القبض وطلاق على ان لا رجعة عليك لانه وصف الطلاق بما يحتمل به البينونة فانه ثبتت به البينونة
قبل الدخول في الحال وكذا عند ذكر المال وبعد عدة فيقع واحدة بالبينونة اذ لم تكن له بينة او نوى للثنتين اما اذا نوى الثلث فثلث لما مر
من ان اسم الواحد لا يحتمل العدد المحض ولو سلمنا الفرق ان لا رجعة لقصر في المشرع وفي مسئلتنا وصفه بالبينونة ولم ينف الرجعة صريحاً بل انما
ضمنا وير عليه لو اقبل البينونة لصحت ارادتها بطلاق وتقدم في الإيقاع الطلاق عدم صحته واجيب بان عمل النية في الملفوظ لا في غيره ولفظ باثن
ما صار مفعولاً بالنية بخلاف طالق باثن فنية نظر اذ ليس معنى عمل النية في الملفوظ الا بوجبه الى بعض محتملاته فاذا فرض للفظ ذلك صح عمل النية
فيه وقد فرض بطلاق ذلك فتعمل فيه النية ولا يكون عالمة باللفظ بل بالباطن بما يطعم هذا الجواب افتقار طالق باثن في وقوع البينونة الى النية وليس
كذلك ان قلنا في الجواب عدم صحة النية ليس لعدم الاحتمال بل لانه قصد تخيير ما علقه الشرع بانقضاء عدة وبه عملة المصنفين كما ورد عليه تقييد
المشرع كما منع من صحة النية بحسب ان يمنع من صحة اللفظ اذ كان من غير النعم لو كانت البينونة بلفظ باثن على انه وصف للمرأة كطلاق لا وصف للطلاق
لكن في كل منتصف لانه اذا عاينا وصف المرأة تقع ثنتان هو ما ذكره المصنف بقوله ولو عني باثنت طالق واحدة وبقوله باثن او البتة اخرى تقع تطليقتان
باثنتان على ان التركيب صحيح خبر لان هذا الوصف يصلح لابتداء الإيقاع ولو امكن ان يقال لا إيقاع بباثن صفاتها وطلاق قرنته فاستغنى عن النية
فلما احتج اليها كما يحتاج الى النية لو فرض لم يجد لكن فيه ما فيه ثم بينونة الاولى ضرورة بينونة الثانية اذ معنى الرجعي كونه بحيث يمكن صحتها
وذلك منتصف بالتصال بالباتنة الثانية فلا فائدة في وصفها بالرجعية وكل كناية قرنت بطلاق مجرى فيما ذكرنا فيقع ثنتان باثنتان **قوله** وكذا
اذا قال انت طالق فحق الطلاق معطوف على انت طالق باثن في الاحكام الاربعة ووقوع الواحدة بالبينونة اذ المنيوشيا او نوى ثنتين والثلث
بالبينونة ولو عني بطلاق واحدة وبافحش الطلاق اخرى تقع ثنتان وانما وقع البائن لانه اى طلاق انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وهو قطع
الكل في الحال في البائن موجبا بالانقضاء في الرجعي وافعل للتفاوت وهو يحصل بالبينونة فانه افحش ما ثبت به موجبا اعني الرجعي فصاح قوله
باثن وكذا اذا قال خبت الطلاق واسوأها واشرده او احسنه او اكبره او اعظمه او اطوله او اعرضه او اعظمه كلها مثل افحشه وسنذكر جواباً ندلم
لم يثبت كذا اطلاق الشيطان كذا اطلاق البتة يقع به واحدة بالبينونة لانه الرجعي هو السني فيكون لبعدي طلاق الشيطان هو البائن و

وعن محمد بن ابيه اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان يكون رجعا لان هذا الوصف قد يتحقق بالطلاق فحالة
الحض فلا تثبت البينة في الشك انما اذا قال كالجمل لان التشبيه به يوجب زيادة لا محالة وذلك باثبات زيادة الوصف وكذا اذا
قال مثل الجمل لما قلنا وقال ابو يوسف رحمه الله يكون رجعا لان الجمل شئ واحد فكان تشبيها به في توحيده ولو قال طالت طالق
اشد الطلاق وكالف وملا البيت فهي واحدة باثباته لان بنوي قلنا اما الاول فلا نه وصفه بالشدة وهو البائن
لانه كما يحتمل لا يتقاضى واكثر تقاضى ما الرجعي فيجعله وانما نصية الثلث المذكورة المصدر واما الثاني فلا نه قد يراد بهذا
التشبيه في القوة تارة وفي العدد اخرى يقال هو الف رجل ويراد به القوة فيصير بينه وبين وعندها قد اثبتت اقلها
وعن محمد بن ابيه يقع الثلث عند عدم البينة لانه عدد في زيادة التشبيه في العدد ظاهر فصار كما اذا قال انت طالق كعدد

وفي عبارة تساهل وليس الرجعي هو السني بل اعلم انه لو طلقها في الحيض كان رجعا وليس سنيا وعن ابو يوسف في قول انت طالق للبدعة لا يكون بانها
الابالنية لان البدعة قد يكون من حيث الابقاع في الحيض كما يكون بالبينة فلا بد من البينة ولو قال انت طالق فعند ابو يوسف رجعي لا تحل
البيع الشرعي والطبيعي بان يطلقهما في وقت يكره فيه الطلاق طبعاً كذا ذكره وكان الطاهر الخالي عن الجوارع فيجتمع الكراهية الطبيعية والشرعية او يرد

وقت تتحقق نفرة الطبع فيه عن الطلاق عند محمد بن ابيه حلاله على المنى عنه **قوله** وعن محمد بن ابيه اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان
يكون رجعا لما ذكرنا في وجه الرواية عن ابي يوسف **قوله** وكذا اذا قال كالجمل لان التشبيه بالجمل يوجب زيادة العظم ويحصل اثبات زيادة
الوصف البينة وكذا اذا قال مثل الجمل لما قلنا وقال ابو يوسف رحمه الله يكون رجعا لان الجمل شئ واحد فكان التشبيه في توحيده يعني تكلم ذلك
فما تثبت البينة بالشك قلنا المعروف الذي هو كالصريح ان التشبيه بالجمل انما يرد في النقل والعظم فيثبت المشبهة قضية اللفظ وتتوقف

الواحدة على البينة وبين اسد تعالى اما القاضى فلا يصدق فيها **قوله** ولو قال طالت طالق اشد الطلاق او ملا البيت فهي واحدة
بائنة الا ان بنوي قلنا اما الاول وهو قوله اشد الطلاق فلا نه وصفه بالشدة فان قيل بل بالاشد فيجب وقوع الثلث وكذا كل ما كان مثله
مثل اقع الطلاق اجيب بان النقل يراد به ايضا الوصف كقولهم الاشبع والناقض عدل بنى مروان اسي عادلاهم فلا يحل على الثالث بالاحتمال لا يخفى
ان الاعتبار للظاهر ولذا ثبت البائن في الجمل مع احتمال ارادة كون وجه التشبيه الواحدة والاوجه ان هذا الاحتمال يجعل ظاهر المرمة الثلث
فيصير الى الواحدة البائنة وتتوقف الثلث على البينة ثم قوله وانما تقع غية الثلث لذكره المصدر فان المعنى طالق طلاقا هو اشد الطلاق

والحاصل ان افضل التفضيل بعض ما اضيف اليه فكان اشد معبر به عن المصدر الذي هو الطلاق واما الثاني وهو قوله كالف فقد يراد به التشبيه
في القوة كما يقال زيد كالف رجل اي بانه وقوته كما سمى وقوته وقديره التشبيه في العدد فيصير كالمواضع على العدد فقال كند والف وقدر
الف وفيه يقع ثلثا اتفاقا وتديره التشبيه في القوة فتقع فيه كل من الامرين وعندها قد اثبتت فاما عند محمد بن ابيه يقع الثلث عند عدم البينة لانه عدد في زيادة التشبيه

العدد طاهر فيصير كقول طالق كند والف ومعلوم ان التشبيه بالعدد ليس له معنى في خصوص الكمية والاعتقال انت طالق الفاذلا معنى لقوله
الف تشبيه هذه الف فانه يستقيم في الكثرة اي طالق عددا كثره لكثرة الف واكثره التي تشبهه كثره الف ما يقارنها فلا بد ان يزيد على
اثنين فيقع الثلث فانما يكون التشبيه به في القوة اشهر فلا يقع الا بالالبينة بخلاف كند والف وعلى هذا الخلاف مثل الف ما قال واحدة
كالف فهي واحدة باثباته بالاجماع ولو شبه بالعدد فيما لا عدد به فقال طالق كند الشمس او التراب ومثله عند ابو يوسف رحمه الله رجعية واختاره امام الحرمين

من الشافعية لان التشبيه بالعدد فيما لا عدد له لغو ولا عدد للتراب وعند محمد بن ابيه يقع الثلث وهو قول الشافعي واحمد بن ابيه لا يراد بالعدد اذا ذكر الكثرة
وفي قياس قول السجينة رحمه الله واحدة باثباته لان التشبيه يقتضي ضربا من الزيادة كما مر ما لو قال مثل التراب يقع واحدة رجعية عند محمد بن ابيه وعنده
في كالجمل يقع واحدة وكند والجمل ثلث والفرق بين هذا وبين قوله كالف ان الالف موضوع للعدد فيكون التشبيه لكثرة كجملات الجمل
فيجعل التشبيه في النور ولو قال كثلث فهي واحدة باثباته عند ابي يوسف رحمه الله وثلث عند محمد بن ابيه عند ذلك وهذا ضعيف لانه تشبيه بالعدد بالعدد وفي
خصوص الكمية وفيه لا زيادة اتفاقا وفي كافي ما لم يقل انت طالق كثر الطلاق فهو ثلث لا يدين فيما اذا قال فويت واحدة انتي ولو اضاده الى عدد معلوم النفي
كعدد غير مطلق كفي ومجمل النفي والاثبات كعدد شعير ليس نحوه يقع واحدة او من شاة اثبتت لكذلك انما اذا وقت الحلف بعارض كعدد شعير في وسامك

واما الثالث فلان الشك قد صار بالبیت لعظمه ونفسه وقد علمنا لكثرة فامى ذلك فوى صحت نيته وعند انعدام البينة ثبت ان لا أثر
 الاصل عند ايجته في امره فمتر شبه الطلاق يشك بانه أى شى كان المشبه به ذكر العظم او لم يذكره ان التشبيه يقتضى زيادة وصية
 وعند ابيوسف ان كالعظم يكون باثنا واكثر أى شى كان المشبه به كالتشبيه قد يكون في النوع على التخيير اما ذكر العظم فلا يادى كماله
 وعند زفره ان كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس فبثنا واكثر هو رجبى وقيل محمد بن ابي جعفر بن ابي يوسف ربه
 وبما ذكره في قوله مثل راس ابره مثل عظم راس ابره فهو مثل الجبل مثل عظم الجبل فلو قال انت طالق تطلقه شديدا او عرضة او طويلا
 واحدا باثنا لان ما يمكن تداك به يشك عليه وهو الباقى وما يصح ان لا يقال له الا طولا وعرضة فحين ابيوسف ربه انه يقع بها
 بهجه لان هذا الوصف لا يلقى به فيلغو ولو فوى الثلث وهذه الضموم صحت نيته للشك في البينة على ما هو الواقع بها باقى

فصل في الطلاق قبل الدخول واذا طلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول بها فمقتضى حليها لان الواقع مصدر محذوف
 لان معناها طلاقا ثلثا على ما بيناه فلم يكن قوله انت طالق ايقاعا على ما فيقصر جملة

وقد تقرر لا يقع لعدم الشرط قوله واما الثالث فهو قوله لا البيت فلان الشك قد صار بالبیت لعظمه ونفسه وقد علمنا لكثرة فامى ذلك فوى صحت نيته وعند عدم

البينة ثبت الاطلاق هو ظاهر **قوله** ثم الاصل الاطلاق بالاي وصفه بغير الوصف يقع رجعا نحو طلاقا لا يقع عليك على اني انا

وان كان يوصف به فاما ان لا يبين عن زيادة في اثره كقوله احسن الطلاق سنة حمله عدله خبره اكملته وافضلته فيقع به رجعا ويكون طاقا

للسنة في وقت السنة وان فوى ثلثا فوى ثلث السنة وفي مختصر الطحاوى لو قال انت طالق تطلقه حسنة او جملة كانت طاقا لكانت جملة

حاضرا كانت غير حاضرا ولم تكن هذه التعليل للسنة قال وعلى صحاب الامار عن ابي يوسف ربه انها طالق تطلقه السنة كما لو قال انت طالق

احسن الطلاق او يبنى كاشدة واطوله فيقع باثنا واما التشبيه فكلمه على ان بان عند ابي جعفر ربه أى شى كان المشبه به كراس ابره وكجذره والى كسنة

لاقتضار التشبيه الزيادة وعند ابي يوسف ربه ان ذكر العظم فكذلك والا فرجى أى شى كان المشبه به ولو كان عظيما لان التشبيه قد يكون من حيث الشئ

والجود والعظم للزيادة لا محالة وعند زفره ان كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس فبثنا والا فرجى ذكر العظم او لا وبيان الاصول في مثل

راس ابره عند ابي جعفر ربه بان عند ابي يوسف رجبى الا ان يقول كعظم راس ابره في هو بان وعند زفره جية وفي كالجبل بان عند ابي جعفر ربه

وزفره رجبى عند ابيوسف ربه الا ان يقول كعظم الجبل ولو قال مثل عظمه فبثنا عند الكل وقول محمد بن قيس مع ابي جعفر بن قيس مع ابيوسف ربه اكله عند عدم البينة

اما لو فوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لان الواقع بها بان البينة تنبوع الى غلبة وخفية وفي شرح الكفر كالجبل بان عند ابي جعفر ربه وعند ابي يوسف

بما صرح رجبى ان اراد بربوه فبان انتى وهذا يقتضى ان ابا يوسف ربه لا يقتصر البينة في التشبيه على ذكر العظم بل يقع بدونه عند قصد الزيادة وكذا لا يبعد

كل البعدان يقع بان عند ابي جعفر ربه لو قال انت طالق كعدل لطلاق كاسنة وكاحسنه اسد سمانه اعلم **قوله** ولو قال انت طالق تطلقه شديدا او

عرضة او طويلا فمضى واحدة باثنا لان ما لا يمكن تداك به يشك عليه وهو الباقى ما يصح ان لا يقال فيه لهذا الامر طول معرض فهو الباقى ايضا وعلى ابي يوسف

انه يقع بها رجعية لان هذا الوصف لا يلقى به فيلغو وفي الكفاة للحاكم لو قال انت طالق طول كذا وكذا او عرضة كذا وكذا فمضى واحدة باثنا ولا يكون ثلثا

وان بان لان الطول العرض لان على القوة كنهما يكونان للشيء الواحد كما قال في واحدة طولها كذا وعرضها كذا فمضى واحدة باثنا ولو فوى

الثلث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينة الى اراد بالفصول ما ذكره من قوله طالق بان او البينة او الغش الطلاق او اجتهه واسوءه وظلا

الشيطان البدعة واشده كالف وطار البيت مثل راس ابره ومثل الجبل وطالق تطلقه شديدا او عرضة او طويلا لانها كلها باثنا والبينة

متنوع الى حقيقة وغلبة وكذا ذكره الصدر الشهيد وقال القابى الصحيح انه لا يقع نيته الثلث في طالق تطلقه شديدا او عرضة او طويلا

لان بعض على التعليل فانها تناول الواحدة ونسبة الى شمس الائمة ورجح بان البينة انما تعل في المحتمل وتعليلها ثبارة الوحدة لا محتمل الثلث

فصل في الطلاق قبل الدخول لما كان الكحل للدخول ان الطلاق بعد على الاصل لان الاصل حصول غرض الشئ بعد وجوده وقبله بالعوارض فقدم

ما بالاصل على ما بالعوارض **قوله** واذا طلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول فمضى عليها لان الواقع مصدر محذوف لان معناها طلاقا ثلثا على ما بيناه فلم يكن قوله

لما كان للدخول الكحل

وفي الماخول هما تقع ثنتان في الوجوه كلها القيام المحلية بعد وقوع الأولى ولو قال لها ان دخلت لدار فانت طالق واحدة
واحدة فدخلت فحقت عليها واحدة عند ابي حنيفة ثمرة وقال لا تقع ثنتان ولو قال لها انت طالق واحدة ولو واحدة ان دخلت
لدار فدخلت طلقت ثنتين بالاجماع لها ان حرف الواو الجيم المطلق فتعلقن جملة كما اذا نطق على الثنتين او لغز الشرط وقوله
ان الجيم المطلق يجتمع القران والترتيب فعلى اعتبار الاول تقع ثنتان وعلى اعتبار الثاني لا تقع اكل واحدة كما اذا نطق بهذه اللفظة
فلا يقع الزائد على الواو بالشاء مجازا اذ الخ الشرط لا يذهب صدر الكلام فيوقفه اكل عليه فيقع جملته وهو منفي فيما اذا قدم الشرط فله يتوقف

بمضمونها واحدة الاولى فيقدر وقع واحدة موصوفة بقبليته اخرى لها ولا يقدر عليه اذ لم يكن في الواقع لها وجود سابق على الوقوع فيحكم ان الايقاع في الماضي يقع في الحال فيقتصران فيقعان واذا كان النكران لفظه بدفعي واحدة بعد واحدة يكون مشتقا للاولى فيقتصر وقوع واحدة موصوفة بالماضي على ما مضى بقبليته اخرى لها ولا يقدر على تعديدها بل سبق الموصوف والموجود على الموجود فيقتصران بحكم ان الايقاع في الماضي يقع في الحال فيقعان في واحدة بعد واحدة ام وقع واحدة موصوفة ببدئية اخرى لها فوقع الاول قبلها فلا تلحق الثانية غير المدخول بها وانما اذا قال واحدة منها واحدة ام وقع واحدة فافرق في الحاصل لان مع النكران فيوقف الاول على الثاني فيتحققا المعنا بما وعى بي يوسفه في قوله معها واحدة تقع واحدة لان الكسائية تستدعي سبق المكسنة فلما وقد وجد هي واحدة التي هي مرجع الضميمة او قد سبق لفظها غير انه يجب التوقف لاتصال الميزة بالمعية المانفة من انفسها سابق الحكم الذي هو مقتضاها من حيث هو مفرد لفظا وان عني سبق وجوده فممنوع ومن سائل قبل بداء قبل منطوقا بل طلق الطلاق بشهر قبل بداء قبل رمضان بصورة ثلث لانه ان يكون جميع ما ذكر بلفظ قبل اوجبه بلفظ بعد اوجح منهما فنفى الجمع كالبيت يلقى قبل بعد فنفى شهر قبله رمضان فيقع في شوال وفي نحو ثلث صور اخرى وذلك لانه لا يخلو من انه اذا كرر لفظه قبل مرة واحدة ان يتخلل بينها بعد كما في البيت قد عرفت كونه لا يتخلل ان يكون المذكور محض قبل نحو شهر قبل ما قبله رمضان فيقع في ذي الحجة ومن انه اذا كرر لفظه بعد مرة واحدة ان يتخلل بينها قبل قلب البيت كما ينبغي بعد قبل فيسقط شهر بعده رمضان فيقع في شعبان ولا يتخلل بل المذكور محض بعد نحو في شهر بعد ما بعد بعد رمضان فيقع في جمادى الآخرة قوله وفي المدخول بها يعني ان ما ذكرناه من التفصيل في قبل واحدة وقبل واحدة وبعد واحدة وبعد واحدة هو في غير المدخول بها اني المدخول بها يقع ثمتان في الوجهه كلهما اى في قبل واحدة وقبلها وبعد واحدة وبعد واحدة واستشكل في واحدة قبل واحدة لان كون الشيء قبل غير المدخول بوجوده كغيره على ذكر محمده في الزادات نحو تحريره رقبته من قبل ان يتاسا لنفد البحر قبل ان تغد كلمات بي وقول النبي صلى الله عليه وسلم خللوا اصابعكم بل ان يتخللها نار جهنم واجيب بان اللفظا شهر بالوقوع وكون الشيء قبل غيره يقتضيه وجود ذلك الغير ظاهر وان لم يستعمله لاماله والعلل بالظاهر

جاء اكن قوله ولو قال انا اى لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة واحدة فدخلت عليها واحدة عند ان يخلفه

الاثنان ولو قدم الجزاء فقال انت طالق واحدة واحدة ان دخلت الدار فدخلت ثنتين بالاتفاق لهما ان الواو والجمع المطلق اى طلم ما طاعت فما قبلها وما بعد ما بها الحكم سواء فكان عالما كجاء زيد وعوا واذا كان زيد وعوا وكبر جارا وامطلقا اى بلا قيد معية او ترتيب بل اعلم من ذلك

مدق مع كل منهما وقد جمع بين الواحدة والواحدة في التعليق بدخول الدار فصار كما اذا جمع بينهما بلفظ الجمع بان قال ان دخلت الدار فانت طالق

ين وكذا اذا آخر الشرط والمستقلة بجاءها وهذا التعريف اللفظي لا اشراله لانه في حال التكلم بتعلق الطلاق لافي حال التطبيق فتميز بخلاف قوله لغير المدخول

انت طالق واحدة واحدة لانه في حال الايقاع لا موجب لتوقف الاول فيقع اما هنا فيوقف فتعلق الكل فتميز لئلا يترك ذلك فيقع الكل ولو سلم

اقية في التعاقب المتعاقبات بشرط واحد على التعاقب بزل جملة عند وجوده كما لو حصل ايمان يتخللها ازمنة كما لو قال ان دخلت فانت طالق ثم بعد زمان

ان دخلت فانت طالق فدخلت يقع الكل اتفاقا وقول المعركا اذا انقض على الثلث غير مناسب للصورة وكذا في تعلقه ويعين قوله لان الجمع

على الذي هو معنى الواو يحل عند وقوع الواو في الاستعمال الخاص ان يرا من حيث هو في ضمن القرآن والترتيب لانه لا يرد في الاستعمال الخاص

الامر حيث هو في ضمن اخصاياه على الاعتبار الثاني وهو ان يرا في الجمع بوصف الترتيب لا يقع الا واحدة كما اذا نجز الثلث بالواو لغير المدخول بها

ولو عطف بحرف الفاء على هذا الخلاف فيما ذكره الكرخي من ذلك الفقيه ابو الليث من انه يقع واحد بكافة اتفاق بين النكاح والتعقيب سواء صح

وامدة الملاحظة هذا لا محذور فيكون بعد الفوات المحل بالاولى وعلى اعتبار اراوة الميعة ينزل الكل ولا يمين لاحد الجازمين ونزول الطلاق عند
الشرط لا بد منه فتشترط واحدة ولا ينزل الزائد بالشك وتقرير الاصول ان الاول تعلق قبل الثاني لعدم ما يوجب توقفه وتعلق الثاني بواسطة
والثالث بواسطة فينزل على الوجه الذي وقع عليه التحقيق بخلاف مسئلة تكرار الشرط لان تعلق الثاني بغير شرط الاول ليس بواسطة الاول لان كلاهما
مستقلة فيتعلق بالشرط الواحد بطلقات ليس شئ منهما بواسطة شئ فينزل من جميعا عند الشرط وبخلاف ما اذا قدم الجزء لان تاخر الشرط موجب لتوقف
الاول لانه يميز تعلق الكل فيه وقعة فتشترط دفعة وتنفصل بما لو قال يغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق واحدة لابل شئتين قطعاً يقع ثلث ولو لم يجر
بهذا اللفظ وقع واحدة واجب بان لابل لا استدراك الخط باقاة الثاني بدل الاول ولا يمكن في الطلاق فيشتعل الاول ويصح تعلق الثاني
باعتبار محل التعليق بعد تعلق الاول فيشتعل بلاء بواسطة كانه اعاد الشرط لتعلق شئتين وجعل بينهما فاذا وجد الشرط وقع الكل جلية بخلاف ما اذا جاز
لانها بت بالاولى فلم يبق محلا لا يقع الشئتين فتدبرنا ارجح قوله تعلق بواسطة تعلق الاول ان اريد انه عليه تعلقه فمنع بل علته جمع الواو اياه
الى الشرط وان اريد كونه سابق التعلق سلمناه ولا يفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق الاول عليه لتعلق الثاني لم يلزم كون نزوله علته
لنزوله اذ لا لازم فجاز كونه علته لتعلقه في مقدمه في التعليق وليس نزوله علته لنزوله بل اذا تعلق الثاني بالثاني سبب كان صار مع الاول متعلقين بشرط
وعنده نزول الشرط ينزل الشرط وتقرير المصريح اقرب ولا يرد عليه مسئلة الايمان فان قبل قوله لا يقع الزائد بالشك يقع بانه لا شك في تعلق الكل
سواء كان بشرط الميعة او ان ترتيب يجب ان تنزل كلما عند الشرط كالايمان المتعاقبة بشرط واحد فانما الترتيب الذي يراو بالواو يقتضي كما قرناه
ان وقوع كل مقدم جزاء شرط وقوع المتأخر فان معناه ان دخلت فانت طالق واحدة وبعد ما اخرى قبلها اخرى فلا يقع متأخر الا بعد وقوع مقدم
فصار المدخول شرط كل متأخر بخلاف الترتيب الذي اتفق في الايمان فانه ليس بشرط في الكل الا الشرط الاول فقط فاذا وجد المدخول مثلاً فقد وجد تمام
شرط كل متعلق من المطلقات الثلاث وعلى هذا الخلاف ما لو قال يغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وانت على كراهي ووالد لا اتركك قد دخلت
وطلقت وسقط الظاهر عند والايلا سابق الطلاق فتبين فذا تعلق محلا للظواهر والايلا وعندها هو مطلق ظاهر ينزل ولو قال لا بنية ان تزوجك فانت طالق ولبت على الظاهر
ووبعد لا اتركك اربعة اشهر فترجها فعلى الخلاف بخلاف ما لو قدم الظاهر والايلا فقال والد لا اتركك لبت على كراهي وبت طالق فترجها وقع الكل عند اتمام الحال
واما عند فليست الايلا ثم هي بعده محس للطلاق فتطلق قوله ولو عطف بحرف الفاء فقال يغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق فطالق فطالق
قد دخلت فهو على هذا الخلاف فيما ذكره الكرخي فعنده تبين بواحدة وليسقط ما بعد ما وعندهما يقع الثالث وفي المبسوط نقلة عن الطحاوي فليكن عنهما وذكر
الفقيه ابو الليث انه يقع واحدة بالاتفاق وهو الاصح لان الفاء للتعقيب فصارت كتم وبعد فقد جعل الشرط وخول الدار وقوع طلاقه ولا وقوع قبل
جميع الشرط تنفع الثانية بعدها وشرط الثالثة الدخول ووقوع طليقتين يقع بعدها على النحو الذي قررنا عليه كلام المص لا بنية مع وبذلك لا يصير المعنى
ان دخلت فانت طالق واحدة وبعد ما اخرى ولو عطف ثم واخر الشرط كانت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت فانت مدخولاً بها فعنده يقع في الحال ثلثان
وتتعلق الثانية بالشرط لانها للترجي وكما لا باعتبارها في اللفظ والمعنى فكانه فصل لسكوت ولو سكوت وقع الاول ولا يثبوت فليتعلق كذا انها واذا وقع
الاول بقيت محلاً ليقع الثانية وتتعلق الثانية بدخول الدار وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة في الحال ولا يخلو الثاني لانها محليتها وان قدم الشرط
فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق وهي مدخولة بها لتعلق الاولى بوقت الثانية والثالثة فافا لم تكن مدخولة بها لتعلق الاول ووقوع الثا

وهو معتبر ما عدا ما عدا الواحدة عند عامة المشايخ وهو الصحيح لأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب قال وبقيت
الكتابات إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وإن نوى ثلاثا كان ثلاثا وإن نوى ثنتين كانت واحدة بائنة

واقيل والقياس أن يقع البأن كسائر الكنايات بعيدا بل بثبوت الرجعي بها قياس استحسان لأن النية البينونة هي في غير الثانية منفتحة فيها فلا يمتنع
القياس سلفا نعم الاعتدال يقتضي فرق بين الدخول وهي اعم من جعي وبأن لكن لا يوجب ذلك تعيين البأن بل تعيين الاختصاص لعدم الدلالة على الزمان
وأن الثانية هي كناية استبري رجم فلا نه تصحيح بما هو المقصود من بعده وبوتعرف برأه الرحم فاحتمل استبري لاني طلاقك أو طلاقك يعني أو علمت طلاقه
عن الولد وعلى الأول يقع وعلى الثاني لا فلا بد من النية ولا يخفى أنها أيضا قبل الدخول مجاز عن كونها طاقا كما عتدي وكذا في الأولى والصغيرة
الدخول بما ذكرناه وأما الثالثة فهي أنت واحدة فلا نه تحتمل أن تكون لغتا لمصدر محذوف معناه تطليقة واحدة فإذا نواه مكانه قاله يعني
ذاته مع الوصف المذكور فكانه قال فهو إن مجرد نية الطلاق لا يوجب الحكم والطلاق يعقب الرجعية ويحتمل غير نحو أنت واحدة عندي أو في قولك
معاودة ما قلنا إن الطلاق في هذه الألفاظ مقبض ما هو في اعتدلي استبري رجم لأنه يقع شرعا بها وثابت اقتضاه مضمون واحدة ولو كان مظهر الالفاظ لا يوجب إلا واحد
كان مضمونا أنه أضعف منه أولى أن لا يقع إلا واحدة وفي واحدة أن حار لمصدر مذكور أنكر صفته لكن التخصيص على الواحدة يمنع إرادة ثلث لأنها
صفة للمصدر المحذوف سببا لها فلا يتجاوز الواحدة وأما عرض بعضهم على قوله يحتمل أن يكون لغتا لمصدر محذوف أي تطليقة واحدة فإن فيه كلاما غير محتمل
البيه بل يحتمل أن يراد به منفردة على الزوج سائر لأنه لا يقع جهات المذكر للمصدر والتطليق بالمصدر الملقب به شأن في طلاق العرب منه ما قد مدناه من التثنية
كانت طلاق والطلاق غريبة إلى آخره ومن قول المغيرة بن شعبة حين طلق الأربع أنهن فافتن الطلاق أو طلاق وكثيره بخلاف التطليق بلفظ أنت
منفردة عن الزوج فكان احتمال أنت واحدة للمصدر لا ظهر من احتمالها المنفردة عن الزوج فضلا عن تعيين الثاني قوله ولا اعتبر ما عدا الواحدة عند عامة
المشايخ هو الصحيح احتراز عما قال بعضهم أن رفع الواحدة لا يقع شيئا وإن نوى وإن نفعها وقعت واحدة وإن لم ينو إلا نواح لفت للمصدر
أي أنت طالق تطليقة واحدة فقد وقع بالصحيح وإن سلك حتى إلى النية وبما صحح أن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب فلا يجوز بنا حكم
يرجع إلى العامة عليه ولأن الرفع يجوز بكونه لغتا تطليقة أي أنت طليقة واحدة والنصب يجوز بكونه لغتا لمصدر أخرى أنت متكلمة كلمة واحدة
وهذا الوجه يعم العوام والخواص ولأن الخاصة لا ترفع التكلم العرفي على صحة الإعراب بل تلك صناعتهم والعرف لهم ولذا ترى أهل العلم في مجاز
كلامهم لا يقيمونه قوله وبقيت الكنايات إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وإن نوى الثلث كانت ثلثا وإن نوى ثنتين كانت واحدة
في هذا الاطلاق نظر بل يقع الرجعي ببعض الكنايات سوى الثلث فقد ذكر في أنما يرى من طلاقك يقع به أي إذا نوى بخلاف ما إذا قال إن كان
تالين سلام وفي الخيانة اختلت في برت من طلاقك إذا نوى الأصح يقع رجعيا والأوجه عندي أن يقع بأن لا نية حقيقة بترتبه منه مستلزم مجزئة
من الإيقاع وهو البينونة بالقضاء العدة أو الثلث أو عدم الإيقاع أصلا وبذلك صار كناية فإذا أراد الأول وقع وصرف إلى إحدى البينونتين
ويأتي دون الثلث وكذا في الطلاق عليك يقع بالنية وهي منك طلاقك إذا نوى يقع رجعيا وكذا قال في بئس طلاقك إذا قالت اشتريت منك
بدل ثم في البتة أو لم تكن نية طلاق في القضاء ولو قال نويت أن يكون في يدك لا يصدق وأما ما بينه وبين المدعى فهو كما نوى فإن طاعت
نفسنا في ذلك المجلس طاعت والافني زوجته هذا إذا ابتداء الزوج فلما ابتدأت فقلت بك طلاق في مزيدا عرض عنه فقال وبنت لا يقع وإن نوى
لأنه بما فيها طلبت كذا قيل وفيه نظر بل يجب أن يقع إذا نوى لأنه لو ابتداءه ونوى وقع فإذا نوى الطلاق فقد قصد عدم الجواب وأخرج
الكلام ابتداءه ذلك وهو أوري بنفسه ونية ويقع رجعيا في خدي طلاقك وأقر فتشك وكذا في قد شأنا طلاقك وقضاه أو شئت يقع النية

تفوق الباقين بما سوى الثلاثة الأول مذهبنا وقال المشافعي رحمه الله تعالى ما روي عن الصادق عليه السلام من أن الطلاق لا يقع إلا بثلاثة أشياء هي: العلم بالطلاق، والنية، واليقين. وينتقض بما عداه من الطلاق. والطلاق محقق للرجعة كالصريح ولنا أن تصرف المرأة بغير إذن زوجها في طلاقه هو طلاق المحل عن ولاية شرعية وكهنة في الأهلية والمحلية والدلالة على الولاية أن الحاجة ما شئت إلى أنبا حكيم لا يفتي عليه باب النكاح ولا يقع في عهدها بالرجعة من غير قصد، وليست بكنائيات على التحقيق لأنها عموماً في حقائقها

يقع عند جنيته روح وقالوا إلا أن نفى النكاح ليس طلاقاً بل كذب فهو كقولهم لم تزوجوا وادعوا ما أنت في بامرة أو سئل بل كذب امرأة فقال لا ونوس الطلاق لا يقع كذا منها ولا أنها تخجل أي ست لي بامرة لاني طلقك فيصح نفسي كما في النكاح بيني وبينك مسئلة لحاف ممنوعة وبعد التسليم يقول بالالتين أنه إذا سئل عن الماضي لاني الحال لأن الحالف يكون في يده خلع الشك لاني أنشأ النفي في الحال وقوله لم تزوجوا كجور ولا يحتمل إلا أنشاؤه إذا طلاق لا يتصور بطلان النكاح وكذا لا بد من السؤال عرف أنه أراد النفي في الماضي وفي فتاوى صاحب المنافع إذا قالت لم تزوجا ست لي زوج فقال صدقت نيوى طلاقها يقع عند جنيته روح خلاف ما عظمى هذا الخلاف إذا قال ست أو ما أنت امرأتى أو بست ما أنا زوجك عند يقع بالنية والنياء ومقتضى بالكنائيات الطلاق بالكتابة ولو كتب طلاقاً أو عتاقاً على ما لا يستبين فيه الخط كالسوء والماء والصخرة الصالح لا يقع نفوى به أو لم ينو كذا إذا كتب على لوح أو حائط أو أرض أو في كتاب إلا أنه لا يستبين لا يقع وإن نوى به الطلاق لأن مثل هذه الكتابة كصوت لا يستبين منه حرف فلو وقع وقع بمجرد النية فإن كان متبيناً لكن لا على رسم الرسالة أو الخطاب فإنه نيوى فيه كالكتاب كذا لا يقع إلا بالنية لأن الإنسان قد يكتب مثله للايقاع وقد يكتب لغيره لخطه فإن كان صحيحاً بين بنته بسلامة وإن كان آخر حسن بين بنته بكتابة هذا أو لم يكن خطاً بأورسالة فلو كان على رسم كتب الرسالة بان كتب ما بعد يافلاً فانت طالق أو انت حر وأوصل اليك كتابي فانت طالق فانه يقع به الطلاق والعتاق ولا يصدق في عدم النية كما لو قال انت طالق ثم قال نويت من شئ لا يصدق في التقضاء لأنه خلاف الظاهر ثم يقع عقيب الكتابة إذا لم يلحقه مثل أن يكتب امرأة طالق أو فلاته بخلافه ما إذا كتب إذا وصل اليك فانه لا يقع بدون الوصول إليها وقالوا فيمن كتب كتاباً على وجه الرسالة وفيه إذا وصل اليك كتابي فانت طالق ثم بذلك فمما ذكر الطلاق منه وانفذه وطهر باقية وقع إذا وصل ولو وجهه حتى لم يبق فيه كلام يكون رسالة لم يقع وإن وصل لعدم وجود الشرط وهو وصول الكتاب وحليته الأمانة الشارة وما وقع في تفصيل بعضهم من أنه إذا صح ما سوى كتابة الطلاق وانفذه فوصل إليها لا يقع فنبه على أن الرسالة المتضمنة لغير الطلاق لا يكون كتاباً وفيه نظر وما قيل من أنه لو نفي أكثر ما قبله فإرساله لا يقع البعد من الأول أو مقتضاه انتفاء الكتاب بانه أكثر الحوائج وليس الأمر كذلك ولو كتب الصريح إلى امرأته بطلاقها ثم أكره الكتاب وقامت عليه البنية أنه كتبه بيده فرق بينهما في القضاة أما فيما بينه وبين البدعي أنه إن كان لم ينو به الطلاق فهي امرأته ولو كتب إليها ما بعد أنت طالق أن شاء الله إن كان موصوفاً بكتابة لا تطلق وإن كتب الطلاق ثم فتر فترة ثم كتب أن شاء الله يقع الطلاق لأن المكتوب له الغائب كالغفول كذا في الفتاوى الكبرى للشيخ صاحب الخلاصة وفيها منزهة إلى المنتهى إذا كتب كتاب الطلاق ثم نسو في كتاب آخر أو امرئ غير من كتب ولم يعل به فإما تابا الكتابان طاعت طاعتين قضاهما بينهما وبين الله تعالى تقع واحدة انتهى وعلى هذا الوصول أحد ما يقع واحدة قضاء ويأبى ولا ينبغي أن يرافيا إذا كان الطلاق معتلماً بوصول الكتاب وأما إذا لم يكن معتلماً فلا إشكال في أنه يقع شئتين قضاء لاويته إلا أن نيوى به طلاقاً آخر وكلما ذكرناه ثابت في حق الآخر سخوان كان يكتب وإنما يعرف منه ذلك بان يسأل الكتاب فيجب بكتابة بالنية فإن كان لا يكتب وله إشارة معلومة يعرف بها طلاقه ونكاحه وسببه في كالكلام في حقه وإن لم يعرف منه ذلك أو شكك فيه فهو باطل وهذا استحسان القياس في جميع ذلك أنه باطل لأنه لا يتصور وقد ذكر المصالح الأحكام الآخر من غيره في آخر الكتاب فتأمل ثم وقع البأس بما سوى الثلاثة الأول مذهبنا وقال المشافعي رحمه الله تعالى ما روي عن الصادق عليه السلام من أن الطلاق لا يقع إلا بثلاثة أشياء هي: العلم بالطلاق، والنية، واليقين. وينتقض بما عداه من الطلاق. والطلاق محقق للرجعة كالصريح ولنا أن تصرف المرأة بغير إذن زوجها في طلاقه هو طلاق المحل عن ولاية شرعية وكهنة في الأهلية والمحلية والدلالة على الولاية أن الحاجة ما شئت إلى أنبا حكيم لا يفتي عليه باب النكاح ولا يقع في عهدها بالرجعة من غير قصد، وليست بكنائيات على التحقيق لأنها عموماً في حقائقها

والشرط تميز أحد نوعي البينونة دون الطلاق وانتفاص العدد لتبوت الطلاق بناء على نزال الوصلة
وأما بنية الثلث فيمنع البينونة في غليظة وخفيفة وعند الغدام النية ثبتت احدى

المعنى معناه ان قوله تعالى الطلاق مرتان المعقب بقوله وبولتين اعم من اعم من الطلاق الصريح وغيره لان النسبة الى معنى اللفظ
الا ان للثلاث غير نفس منه الطلاق على ما بال بالثلاث المتعارن لما عني نفس الاقتدار لما عرفت من ان الاقتدار لا يتحقق الا بالبينونة والا يذهب
لها ولا يفي ولا حاصل ان الكتاب يقيد ان الطلاق يعقب الرجعة الا ما كان على ما لا وثالث واستدل المصنف بقوله وتنانا ان تصرف
الابانة مصدر من اهلها مضافا الى محله عن لاية شرعية ولما استشعر من ثبوت الولاية شرعا اثبتنا بقوله الحاجة ماسة الى اثبات الابانة كي لا يفسد عليه
باب التدارك ولا يقع في عدتها بالمرجعة من غير قصد فقهر بان المشروعات لدفع حاجة العباد والزواج قد يحتاج الى الابانة بهذه الصفة فثبت
بذو الولاية ثابتة وقعا الحاجة لانه لا بانها بالثلاث عصي ولو طلقتها رجعا لم يمسها بمسألة في الرجعة فيرجعها فيبذلها في طلقها ثانيا وثالثا فيؤدي الى
استفاد العدد وهو حرام وفيه سد باب التدارك فشرع له الابانة على وجه يمكنه التدارك ببقاء الحملية حتى لو بدالك امكنه التزوج ولا ينفي بعدد
عن اللفظ والوجه في العبارة هكذا قد يحتاج الى الابانة والثلث بكلمة حرام وتفسيرها على ما ذكره كذلك فلو لم ان يشرع له الابانة على هذه الصفة
يفنى شرع الواحدة البانة والا قرب الى اللفظ ما قيل انه قد يحتاج الى الابانة كيلا يقع في الرجعة بغير قصد منه بان بقاء المرأة فتقبله بشهوة فيصير
وهو لا يريد ما يفصل الى طلاق ثان وثالث فينسب باب التدارك فهو لاجل ذلك محتاج الى ان يشرع له الابانة كذلك كيلا تقوت هذه المصلحة
ووقع بان هذه مصلحة وثبوت التمكن من اعادة ما اذ اظهره من نفسه طلبها وتغييره مع ان الانسان محل التغيير مصلحة اخرى كيد او كثيرة ما يقع ذلك
بل وقوعه بالمشاهدة اكثر من وقوع طلاق لم تدفع النفس بعده الى مرجعة ومع الابانة لما ان تمتنع فيحصل له ضرر شديد وهذه لا ترتب الا على عدم
الابانة فاقضت عدم شرعيتها بخلاف تلك امكن تحصيلها مع عدم شرعية الابانة ليسير من الاحتراس من نجاتها مقبلة ونحوه فكان اعتبار
منع الابانة اجلب للمصلحة من غير تقويت لمصلحة الاخرى فان ارادت تخصيص نفس عقاب الطلاق الرجعة بالقياس بعد تحفيضة بالاعتدال ايضا
لان تخصيص بالقياس بعد التحفيض النص جاز لم يتم المعنى فيه لم يتم لان حاجته الى الخلاص من الابانة ليس كحاجة المرأة لتكلمه من الابانة على وجه
لا يعقب التدمر تبركها بعد الرجعة حتى تنقضي العدة او تقضي الثلث على الاطوار بخلافها فلم توقف دفع حاجته على شرعية الواحدة البانة واذا
رجحنا كرهية الواحدة البانة في اكل كتاب الطلاق بعد ما حققنا بسبب تحقق الحاجة الى الابانة من الغدام هذا ولا يخفى ان المعنيين اعني عدم ائذ
باب التدارك وباب الرجعة اذ افسرنا بهين باب دفع المفسدة لاجلب المصلحة والوجه في الاستدلال ان يقال لما اثبت الشرع الاتباع بهذه الاغراض
فقد ثبتت الابانة لانها معناه وقوله الطلاق مرتان اى المستون للاتفاق على صحة وقوع الثلاث بمررة واحدة فصوصا عنه فانه غير كرهه الاثبات
لفظ بان شلا يقع به البينونة الغليظة نعم واحد يقع به الخفيفة كالطلاق لما وقع به الغليظة وقع به الخفيفة وايضا خص منه الطلاق
بالفهم من العموم مرادنا اصل الطلاق المستون بل ما لا يعقب الرجعة فقد خرج من ذلك حين ثبت شرع الاتباع بلفظ بانة بمررة اى اخرج الواحدة البان
بل ما لا يعقب الرجعة لان شرع الاتباع يوجب جعل اللفظ سببا لوجوب معناه ومعناه البينونة والدلالة على ايقاع الثلث شرعا عليه
صلى الله عليه وسلم ابركانه حين طلقها البتة انه ما اراد الا واحدة وشرح قوله وليست كنيات على التحقيق لانها عوامل في حقائقها بمعنى لا تردني
المراد للقطع بان معنى بان الحقيقة الذي هو ضد الاتصال مراد وكذا البتة البتل القطع والتردد وانما هو في متعلقها اعني الوصلة وهي اعم
من صلة النكاح واليزنات والشرافا والعين بالنية على بحقيقة وكذا معنى الحرام والحلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة اليه او لغيره

ولا تصح بينه الثنتين عند خلاف الزفره لانه عدد وقد بيناه من قبل وان قال لها عندى اعندى اعندى وقال فويت
بالاولى طلاقا وبالباقي حيضا دين في الفصله لانه فوى حقيقه كلامه ولا تصح امراته في اعادة ما اعتداه بعد الطلاق
فكان الظاهر شاهدا له وان قال له فوبالباقي شيئا ففى ثلثه لانه فوى بالاولى طلاقا صارا الى حال من احوال هذه الروايات فمبين
الباقين للطلاق بهذه الدلالة فلا يصح في نفي البينة بخلاف ما اذا قال له فوبالباقي طلاقا حيث لا يقع شيء لانه لا يظهر كونه
مخلاف ما اذا قال فويت بالثالثة الطلاق دون الاولين حيث لا يقع الا واحدة لان حال عند الاولين لم تكن حال هذه الروايات

غيره من الرجال فاذا عين المرء بالبينة على اللفظ بوضعه وانما اطلق عليه كناية مجازا للتعرف في ذلك المتعلق الذي يتبين القدر المستعمل فيه اللفظ
والوجه ان اطلاق اسم الكناية حقيقة لان الكناية لا تساوى المجاز بل قد تكون حقيقة لانه يتعدد المعنى وقد يكون حقيقة فيها وقد حقق في نحو
طويل النجاد وكثير الرادان المراد حقيقة طول النجاد وكثرة الرادان لكن لا يقتصر عليه بل يعتبر منه الى طول القامة وكثرة الاضياء والوجه ان يقال
كونه كناية لا يتسامح كونها مجازا عن الطلاق وتحقق ان مشتركة منوى من قبيل المشكل فالتقطع المتعلق بالنكاح فرد من نوع ما يتعلق به والمتعلق
بالنكاح مشترك فاذ لم يذكر متعلقه حمل كما يحتمل بل كلاس يد وعمود وغيرهما والوجه ان يقول بحوالا حقائقها او حقيقة ما استعملت فيه
وهذا لان نحو حجبك على غاربك مجاز عن التحلية والترك وهو البينونة وكذا او هبتك لاهلك لتعذر حقيقة البينة اعنى التليك فهو مجاز عن برزخ
على قدرناه وقياس الباقي سهل وهذا انه لا يراد بها الطلاق بل البينونة لانها هي معنى اللفظ الدائر في الافراد وهي متنوعة الى غليظة وهي التفرقة
على الثلث وحقيقة كالمترتبة على الخلع فاسم الاراد مع وثبت ما ثبت بلفظ طالق على ما لم يطلق ثلثا وحاصله ان ما ثبت عند طالق شرعا
لازم اعم من ثبت عنده وعند هذه الالفاظ والخلع فقولنا يقع بها الطلاق ح مضافا يقع لازم لفظ الطلاق شرعا وانتقاص عدده هو مقتضى
وقوع ذلك اللازم واستكمال ذلك بارسال لفظ الثلاث بل لازم وقع الطلاق وقع اللازم الشرعى لانه هو معنى لفظ الطلاق على ما يفيدنا استلزاما
في فاصحة كتاب الطلاق فارجح اليها فالواقع بالكانية هو الطلاق بلا تاويل وتفسير المصداق الواقع البينونة بالكانيات ثم ينتقص العدد ويناد
على زوال الوصلة وهذا جواب عن قول الشافعي به وينقص به وهو بناء على انه غير واثق لقام انه لا يلزم من زوال الوصلة النكاح ووقوع الطلاق
لتحقق زوالها في الفسوخ مع عدم الطلاق والجواب ان زوال الوصلة لا بد ان يستعقب في غير النسخ النقصان والاتفاق على ان الثابت
بالكانية ليس فسخا فليس نقصان اعمده فولم تصح بينه الثنتين اى بالكانيات عندنا خلافا للزفره وقدينا ومن قبل في باب ايقاع الطلاق
في التطبيق بالمصدر فولم ولو قال لها اعتدى على عتدى على عتدى هذه المسئلة تحتمل وجوبا ان يثوى بكل من هذه الالفاظ طلاقا او بالا ولسا
طلاقا لا غير او بالاولى حيضا لا غير او بالاوليين طلاقا لا غير او بالاولى والثانية طلاقا لا غير او بالثانية والثالثة طلاقا لا غير
وفي هذه الوجوه الستة تطلق ثلثا او ينوى بالثانية طلاقا لا غير او بالاولى طلاقا وبالثانية حيضا لا غير او بالاولى طلاقا وبالثالثة
حيضا لا غير او بالآخرين طلاقا لا غير او بالاوليين حيضا لا غير او بالاولى والثالثة حيضا لا غير او بالاولى والثالثة طلاقا
او بالاولى والثالثة طلاقا وبالثانية حيضا او بالاولى والثالثة طلاقا او بالاولى والثالثة طلاقا او بالاولى والثالثة طلاقا
او بالثانية حيضا لا غير وفي هذه احد عشر وجبا تطلق ثنتين او ينوى بكل منها حيضا او بالثالثة طلاقا لا غير او بالثانية حيضا لا غير او بالثالثة طلاقا
او بالثالثة حيضا لا غير او بالثالثة والثالثة طلاقا او بالثالثة حيضا لا غير او بالثالثة حيضا لا غير او بالثالثة طلاقا او بالثالثة طلاقا
تتعلق واحدة او لم ينو بكل منها شيئا فلا يقع في هذا الوجه شي والاصل انه اذا فوى الطلاق بواحدة ثبت حال من ذكره الطلاق فلا يصح
في عدم نية شي ما بعد ما ويصدق في نية الحيض لظهور الامر باعتداده الحيض حقيقه الطلاق واذا لم ينو الطلاق بشي صح وكذلك كل ما قيل المنوى بها
ونية الحيض لو اصبحت غير مسبوقة بواحدة منوى بها الطلاق يقع بها الطلاق فيثبت بها حاله المذكرة فيجربى خيرا الحكم المذكور ولما اختلف ما اذا كانت مسبوقة
بواحدة ازير بها الطلاق حيث لا يقع بها الثانية لصحة الاعتداده بعد الطلاق ولا يخفى التحريم بعد هذا وان هذا في اذ كان الخطاب مع منوى

دق كل موضع يصح فيه الزوج على نفقته لما يصدق مع اليقين لا على ما يثبت في الاخبار على ما يثبت في القول قول لا بد من اليقين

من ذوات المحض فلو كانت آتية او صغيرة فقال اردت بالاول طلاقا وبالباقى ترصدا بالاشهر كان حكمه مثل ما نحن فيه ولو قال نويت من واحدة فهو كما قال ويانة لاحتمال قصد التاكيد كانت طالق طالق طالق لا تقصار لانه خلاف الظاهر وعلت في المرة كالتعاضد لا يحل لما ان كنهه من نفسه ما اذا علمت منه ظاهرا خلاف مدعا وقد ظهر ما ذكره في حال ذكره الطلاق لا يقتصر على السؤال وهو خلاف ما قد مر من انها حال سوالها وسؤال الاجنبي طلاق بل هي علم من حالة السؤال للطلاق ومن مجرد ابتداء الايقاع ثم على هذا القائل ان يقول المذاكرة التي يصير للكنية معها ظاهرا في الايقاع انما هي سؤال الطلاق لان ذكر الكنية لصالحه للايقاع دون الرد وعقب سؤال الطلاق ظاهرا في قصد الايقاع فيمنع قبول دعواه عدم رادة الطلاق بخلاف المذاكرة لغنى الابتداء بايقاع الطلاق مرة فان الايقاع مرة لا يوجب ظهور الايقاع مرة ثانية وثالثة فلا يكون اللفظ الصالح له ظاهرا في الايقاع حتى لا يقل قوله في عدم رادته الكنية قوله وفي كل موضع يصدق الزوج في نفقته انما يصدق مع اليقين لا على ما يثبت في الاخبار على ما يثبت في القول قول لا بد من اليقين لما فيه من الاكراه على الذي بعد ثبوت احتمال نفقه بالكنية فيضيق مجرى نفقه فيتمسك بالبين والاقر بان نفقته اصله حديث تحليف ركائة التقديم فمروا طلقها واحدة ثم قال جعلتها بانها صارت بآبنة وقال مجرده لا يكون الارجعية ولو قال جعلتها انما صارت ثلثا عند أبي حنيفة رحمه الله وقال لا يكون الا واحدة لان الواحدة لا تكون ثلثا والمخرج في الاول ان جعله الرتبة بآبنة تغيير للشرع فيرد عليه انما يملك البائن لما ذكرنا في رتبة الكنية لم ينص على وصف ابتداء اكتفاء باصل الطلاق فكان رجيا باعتبار عدم حصول البينونة فاذا باننا التحقت باصل الطلاق كما لو فعلنا ابتداء كوكيل بالبيع لما ملك البيع الناذر وكان الكفا لاصلا ووصفه كمالا للاحاق وصفه باصله كنفقة عقد الفضولي واعلم ان الصريح يلحق الصريح والبائن عندنا والبائن لحقة الصريح لا البائن الا اذا كان مسلما فلو قال لما بعد الخلع انت طالق وقع الطلاق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ولو قال بان لم يقع اتفاقا ولو قال ان دخلت الدار فانت بائن نودي بالطلاق ثم بانها دخلت في الدار وقع عليها طلاق آخر عندنا خلافا لرفح اكون الصريح يلحق البائن فلقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افدت بدينه الخ ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وانما لا يتعقب فمؤيد على وقوع الثالثة بعد الخلع وعن الحذري عنه صلى الله عليه وسلم المحتملة ليجوز صريح الطلاق ما دامت في العدة وهذا المقدر الكافي لبقاء احكام الخلع وانما لا يستعمل وهو لا يمنع التصرف في المحل كالحيض ولهذا لم يلحق البائن الصريح بل او لم يبق الاستمتاع والحق عدم البائن البائن فلا مكان جعله جزاء عن الاول وهو صادق فيه فلا حاجة الى جعله نشاء لانه اقتضاء ضرورة حتى لو قال عنيت به البينونة الغليظة ينبغي ان يعتبر ويثبت الحرمة الغليظة لانها ليست ثابتة في المحل فلا يمكن جعله اختيارا عن انما انما بنية فتجعل النشاء ضرورة ولما وقع البائن المعلق قبل تجزئة البينونة كما شئنا لانه صحيح تعليقه ولم يكن جعله خبرا حين صدقنا عليه ان شئنا لانه لازم في انت طالق انت طالق فلم يرد ان لا يلحق الصريح الصريح اوجب بانه الاحتمال فيه لان انت طالق مستين لا نشاء شئنا عا ولو قال اردت به الاخبار لا يصدق قصدا في سئلنا لم نكره انت بائن ثانيا ليجعل خبرا بل الذي وقع اثر التعليق السابق وهو زوال القيد عند وجود الشرط وهو محل فيقع المعلق بعد المعلق وقد عرفنا سبب العلم الذي طلبوا عليه ان المراد من البائن الذي لا يلحق به هو بلفظ الكناية لانه هو الذي ليس ظاهرا في الانتشاء في الطلاق وبه يقع الفرق بين الصريح انت طالق انت طالق وانت بائن والانتم جعلوه مقابل الصريح ولا يقابل البائن الا اذا كان كناية لان الصريح اعلم من البائن لانه لا يحتاج الى نية بانما كان الواقع رجيا او كناية لا يحتاج اليها غير انه لا يقع به في غير النشاء الا لفاظ اعتمد على استبرأى رحمتك انت واحدة البائن سمعنا الخاضعة لقاسم الزيادة الذي يلحق بالبائن لا يكون رجيا والصريح يلحق البائن وان لم يكن رجيا وقوله الذي يلحق البائن لا يكون رجيا لا يتصور

ان التعلق

باب تفويض الطلاق

فصل في الاختيار إذا قلنا لا امرأته اختار ينفق بذلك الطلاق أو قال لها طلق نفسك فلهان تطلق نفسها ما طبع في مجلسها ذلك فان قامت منه واخذت من غير ان يخرج الامر من يد هذا كان المختارة لها المجلس باجماع الصحابة ومن بعدهم لا يخرج

لان البينة سابقة تمنع الرجعة التي هي حكم الصريح غير القيد بالينة فما ذكر من انه اذا بانها ثم قال له انت طالق باين ينفق باين هو ما ذكر من عدم تقيد الرجعة فكان ذكره وتركه سواء وما زاد في تعليل الالفاء في هذه المسئلة في الحادي من قوله ينفق فصيحا فكلامه لا معنى له وعلى مجرد الالفاء اقتصر في المختارة ومما ذكرنا على هذا فوقع في جلب من الخلاف في واقعة وهي ان رجلا بان امرأته ثم طلقها ثم اتى في العدة الحق فيه انه لم يلقها لم يسمع من ان الصريح وان كان بائنا لم يلق البائن ومن ان المراء البائن الذي لا يلق هو ما كان كناية على اوجبه لوجه وفي المقابل لو قال ان فعلت كذا فخلال اسد على حرام ثم قال كذا الامر آخر ففعل احد ما وقع طلاق باين ثم لم يفعل الآخر قال عليه الدين ينبغي ان يقع آخره قال بنا ينبغي ان يحفظ تتمه في الشهادة على الطلاق من الكافي للحاكم وهو مجموع كلام محمد رحمه الله في كتيبه لو شهد بالطلاق والزوجان متعاقبان على عدم الطلاق فرق بينهما لان البينة كذبها ولو شهد انه طلق احدي نسائه ليسنا وليا ما شهدا بها باطلة ولو شهد انه طلق احدا من بغيره عينا الزنا ايقار على احدا من استحسانا في القياس هو الاول ولو شهدا به على طلقين واخذت ثلث والزوج منكر لم تجز هذه الشهادة على قول ابي حنيفة رحمه الله وعندنا تجوز على طلقين وتأتي هذه في البداية في باب الاختلاف في الشهادة واذا شهد شاهد عدل على الطلاق فنسخت المراء القاضى ان يضعها على يد عدل حتى تأتي بالآخر لا يفعل ويدفعها الى زوجها فان كان الطلاق بائنا وادعت ان بقية الشهود بالمصداق عدل قال اطلبها ثمانية ايام وحال نيا وبين زوجها حتى تنظر ما يصنع في شهادته بالآخر فهو حسن ولو دفعها للزوج لا باس به ولو شهد احد بها انه طلقها ثم انما والاخر انه قال انت على طلاق ينوي الطلاق فهي باطلة وكذا لو شهدا به انه طلقها ان دخلت الدار وانما دخلت والاخر انه طلقها ان كلفت فلما وانما كلمته وكذا ان اختلفا في الفاء والكليات وكذا في مقادير الشرط الذي علق عليها في التعليق والارسال ومتاخير الاجال وصفاتها وفي اشتراطها وحذوها واذا شهدا ان قال ان دخلت الدار فلا ينفي طلاق وفلان معها والاخر انه قال وحدها وقد دخلت فلان تطلق وحدها لانها اتفقا فيما وقع فيه الطلاق على واحدة ولو شهدا على تطلقة بانه وآخر على تطلقة رجعية جازت على الرجعية وكذا اذا شهدا على تطلقة والاخر على واحدة فواحدة او على واحدة والاخر على واحد وعشرين او واحدة ونصف والاصل عنده انما في العطف تقع في المعطوف عليه لاتقانها على اللفظ او مراد منه بخلاف البائن فلذا لا تقبل شهادة احد على واحدة والاخر على اثنين عنده خلافا لما لان الذي شهد به اثنين لم يتكلم بالواحد ولا بالمراد منها وسياتي في هذا الاصل في باب الاختلاف في الشهادة ولو شهدا ان قال فلان طالق لابل فلان والاخر على انه سمي الاول فقط جازت على الاول ولو شهدا ان قال طالق طالق كلمة والاخر على انه قال بعض الطلاق لم تجز الشهادة عنده وعندنا تطلق واحدة ولو شهدا ان قال طالق والاخر انه اقربا لطلاق جازت وكذا ان اختلفا في الوقت او المكان او الزمان بان شهدا بطلقها يوم التوبة والاخر انه طلقها في ذلك اليوم بالكونه فهي باطلة فليقن كذب احد بها ولو شهدا بذلك في يومين متفرقين بينهما من الايام قدر ما يسير الركب من الكوفة الى مكة جازت شهادتهما ولو شهدا ثلثان ان طلق عمر يوم الخبر بالكوفة والاخر انه طلق في يوم الخبر مكة فشهادتهما باطلة ولو جازت احدي البنتين فقصه بها ثم جازت الاخرى لم يفت اليها واذا قال الرجل لامرأته اتيكيا اكلت هذا في طالق فباعت كل بنية التوبة تطلقان جميعا وان جازت احد بها فحكم بها ثم جازت الاخرى لم يفت اليها وان كانت كلتا التلقتا

باب تفويض الطلاق فصل في الاختيار لما فرغ من بيان الطلاق بولاية المطلق لنفسه شرعا في بيانه بولاية مستفاد من غير وجه هذا العطف فلان هذا التفويض بلفظ التخيير ولفظ الامر باليد ولفظ المشيئة قوله اذا قال لامرأته اخباري ينوي بذلك الطلاق يعني ينوي تخييرها فيه او قال لها

ولا يملك الفعل منها والتمليك يقتضي حياً بأن المجلس كما في البيع لأن ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة إلا أن المجلس تارة يتبدل بالذهاب عنه ومرة بالاشتغال بعمل آخر

طلقى نفسك فلما ان تطلق نفسك اداوت في مجلسها ذلك وان طلق يوما واكثر ثم تبدل بالاعمال فان قامت منه او اخذت في عمل اخر خرج
 الامر من يدك لان الخيرة لما خيّر المجلس باجلاء الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين قال ابن المنذر اختلفوا في الرجل يخير زوجته فقاتل ما نفقه امرأته
 فان قامت من مجلسها فاختار لها رويانهذا القول عن ابن عمر الخطاب رضي الله عنه وعثمان وابن مسعود رضي الله عنهم وفي اسانيدنا مقال في
 قال جابر بن عبد الله قال عطاء وجابر بن زيد ومجاهد والشعبي والنفخي وماكث سيفان الثوري والاوزاعي والشافعي ابو ثور واصحاب الرازي وفيه
 قول ثان وهو ان امرأته باقى في ذلك المجلس وفي غيره وهذا قول الزهري وقنادة وابي عبيد وابن خزيمة يقولون لا يدل على صحة قول النبي صلى الله عليه وسلم
 لما نفقه رضي الله عنه ما لا يتجلى حتى تستأمرى بوليك وكل صاحب المعنى هذا القول عن علي فاعترض على نقل الاجماع والجواب ان الرواية عن علي رضي الله عنه
 روي عنه لقول الجماعة ولذا نفى في بلاغات محمد رحمه الله فاق بالاعتصار على المجلس قال بلغنا عن عمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود وجابر رضي الله عنهم
 بخير امرأتين لما الى اداوت في مجلسها ذلك فاذا قامت من مجلسها فاختار لها فيكون اجماعا سكوتيا من قول المذكورين وسكوت غيرهم من بن
 نقل من السابيين لقول الاول من نقل عنهم الثاني وقوله في اسانيدنا مقال لا يضر بعد تعلق الامتة بالقبول مع ان رواية عبد الرزاق عن
 ابن مسعود وجابر بن عبد الله جديدة واما التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لما نفقه لا يضر بغيره لانه صلى الله عليه وسلم لم يكن تخيير ذلك هذا التخيير المتكلم فيه
 وهو ان توقع بنفسها بل على انها ان اختارت نفسها طلقها الا ترى الى قوله تعالى في الآية التي هي سبب التخيير منه صلى الله عليه وسلم ان كنتن تردن لينة
 الدنيا ودينها فتعالين امتهن واسر حكن سرا حبيلا قوله ولانه تملك الفعل منها والتعليكات تستدعي جوابا في المجلس او ولو كان تملك ما سبق للزوج
 المالك لطلاق في ذلك المجلس لاستحالة كون الشئ مملوكا كله الاثر من واحد في زمان واحد وهو منقطع فانه لو طلقها بعد التخيير وقع واليضا لو صارت
 مملوكة كان من قال لا امرأته طلقى نفسك ثم خلف ان لا يطلقها فطلقت نفسها لا يخفى وقد نفى محمد رحمه الله على انه يخفى فهو يقتضي ان تكون نية
 عنه واليضا يصح عند الوكيل المديون بابرار نفسه وبذا يرد على تعليل كونه تملكها بانها عاملة لنفسها واوجب بان المراد بالملك هنا من يقدر على الفعل
 باختياره بحيث لا يخلقه ثم على نفس الفعل وبالاخاف في عدم فعله بخلاف الوكيل فانه مخالف ان لم يفعل فيستحق الملك عليه الواجب من اثنين فان تملك
 الفعل يكمل اوله وان انتقل الملك بالتملك في الاعيان لا في ملك لافعال للقطع بقبول ملك كل من بانه رجل لفعل واحد كما ذهبوا لاختصاص
 مسئلة اليمين ممنوعة والخلف قول محمد بن حريج والمنع المذكور في الزيادات لصاحب المحيط واما المديون فوكيل وانما وقع عماله ابرار لرب الدين باعتبار امره
 وثبت اثر التصرف لنفسه في صفته فهو فراغ ذمته وفي هذا النظر بحرية في تطلقها نفسها بان يقال هي وكيلة فهي في نفس فعل الايقاع عاملة له
 وثبتت لخاصة لما ضمنوا ولو ائتم كونه المديون مملوكا لم يصح الانتفاء لازمه لان الدائن ان يرجع قبل ابرار ومنذ كرامه هو الواجب واعلم ان الجواب
 الذي يستدعيه التملك هو القبول في المجلس والجواب المتكلم فيه هو تعلقها بنفسها وهو بعد تمام التملك فليس في الواجب مستانرا للمطالبة
 ولهذا قال في الخيرة ان هذا التملك يخالف سائر التعليكات من حيث انه يبقى الى ابد المجلس اذا كانت غائبة ولا يتوقف على القبول فظهر ان
 التملك بخصوصه لا يستدعي الجواب الذي يتم به التعليكات ولكونه تملك كاتيم بالملك ومعه ما قبول لا يقدر على الرجوع لانه متضمنة معنى التعلق
 لانه اعتبار يمكن في سائر الوكالات لتضمنها معنى اذا بعته فقد اجزته والولايات لتضمنها اذا حكمت بين من شئت فقد اجزته فكان يقتضي ان لا يصح
 الرجوع والغزل فيها فلا حاجة اليه لهذا المعنى لا بناء على ما ذكرنا لكن اذا كان الملك ثبت فيه بالملك ومعه لم يصح القول بانه يخالف

ولا يحتاج الى بنية الزوج ولا تعلق واحدة وانما يحتاج الى بنية الزوج لئلا التكرار عليه اذ الاختيار في حق الطلاق هو الذي ينكر له
ان ذكر الاولى وما يجري مجراه ان كان لا يفيد من حيث الترتيب ولكن يفيد من حيث الافراد فيعتبر فيما يفيد وانه ان هذا وصف لغرض
لان الجمع في الملك لا ترتيب فيه كالمجتمع في المكان والكلام للترتيب والافراد من ضرورته فاذا الخلق في حق البناء ولو كانت
اختارت لاختيار في ثلث في قولهم جميعا لانه لا ضرورة لثلاثة كما اذا صحت بواحدة لان الاختيار للتاكيد وبدون التاكيد يقع الثالث فمع التاكيد
اولى ولو كانت قد طلقت نفسا واختارت نفسا بطريق

ورسوله والدار الآخرة ثم فعل الزواج البني صلى الله عليه وسلم مثل الذي فعلت ففعل لمسلم بل اختار الله ورسوله ورسوله
رسول الله صلى الله عليه وسلم جوابا لا يقال قد ذكرت ان التخيير الذي كان منه صلى الله عليه وسلم ليس في المتكلم فيه بل انفسه بل لو اخترت انفسه
لان المقصود بالاستدلال به اعتداده صلى الله عليه وسلم جوابا لا يفيد قيام مناه في الحال وقول المصنف ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال متجوزة لا
هو احد المذاهب وقيل بالقلب وقيل مشترك بينهما وعلى اعتبار جعله في الحال خاصة او مشتركة كالنظائر رجحنا لراوده احد مقنونة اعني الحال بقرينة
مكون اخبارا عن امر قائم في الحال وذلك يمكن في الاختار لان محله القلب فيصح الاخبار باللسان مما هو قائم بحال الحال لا اخبار كما في الشهادة وكما في
بخلاف قولها اطلق لثمة لا يمكن جملته اخبارا عن طلاق قائم لانه لما يقوم باللسان فلو جاز قام به الامران في من واحد وهو محال وهذا انما علة ان الایة
لا يكون بنفس اطلاق لانه لا تعارف فيه وقد من انه لو تعارف جاز ومقتضاه ان يقع به نهان فتعريف لانه الشار لا اخبار قوله ولا يحتاج الى بنية
الزوج والا الى ذكره فذكر في الدار الآخرة في لفظه ما يدل على ارادة الطلاق وهو التقدير وهو انما يتعلق بالطلاق لا باختيار الزوج وهذا يفيد
عدم الاحتياج اليها في القضاة حتى اذا قال لم انكحك اليه ويفرق بينهما لعدم الاحتياج اليها في الوقوع فيما بينهما وبين الله تعالى حتى يصير
كالمصرح ويدل على هذا رواية الزيادة بشرط النية وان كرر في الجابج قال اختارني اختارني بالنيمة في الطلاق فاشترط النية مع المال
والفكر فضلا عن اعمها وهذا لما عرف ان الاحوال شرط ولكن في شرح الزايدات لقاضي خان لو كره فقال مركب برك ووامرك او فامرك برك
بالنار او الواو فقالت اختارت نفسي وقال الزوج لم انكحك كان القول قوله لان التكرار لا يزيل الابهام وكذا لو كرر الاختيار انتهى وهو الوجه
ويحقق في المسئلة خلاف بين المشايخ وما ذكره المصنف ذكره الصدر الشهيد والكتابي وغيرهما بشرط ابعين النفس النية مع التكرار كقاضي خان
من استشهد بما استشهدنا به في لزوم النية فيما بينهما وبين الله تعالى من المنقول على لزوم النية مطلقا ولو في القضاة ولا يخفى بعده في مسئلة الجابج
لان ذكر المال ظاهر في ارادة الطلاق فكيف يصدره القاضي اذ انكر ارادة الطلاق واما في الزايدات فمن اشتراطها فيجمل على ما في نفس الامر
اي يشترط للوقوع ثبوت النية في نفس الامر لا في الاصل ان اثبات اجوبة المسائل من قولنا يقع لا يقع يجب انما هو بالنسبة
الى نفس الامر وليس كل ما يشترط في نفس الامر يشترط للقضاة غير انما في ذلك اختراعا ما ذكره القاضي من انه لو انكر الطلاق بقوله لم انكحك فاقول قوله لا انتهاض الوجه
لان تكرارها به بالاختيار لا يصير ظاهرا في الطلاق لجواز ان يريد اختارني في المال اختارني في المسكن ونحوه وهو كما عرفت في حيث يصدر في نية الطلاق للمكان
اعتدى نعم الله ومعاييد نعمي في البدائع لو قال اختارني اختارني فاختارت نفسها فقالت فويت بالاولى طلاقا وبالباقيين التاكيد لم يصح
لانه لما نوى بالاولى الطلاق كان الحال حال مذاكرة الطلاق فكان الباقي طلاقا ظاهرا وشك في المحيط ظاهر وقال في الكافي في مسئلة الكتاب
قيل لا بد من ذكر النفس وانما حذف لشهرته لان غرض محمى التفريخ وبيان صحة الجواب وعلى هذا فيمنع ان حذف النية في الجابج الصيغة لذلك
قوله ان ذكر الاولى وما يجري مجراه ان كان لا يفيد الترتيب يعني هو في نفسه يفيد الفردية والنسبة المحصورة فان بطل الشاق في خصوص
هذا المحل لاستحالة في المجتمع في الملك اعني الثلث التي ملكتها بقوله اختارني ثلث مرات اذ حقيقة الترتيب في الافعال لا اعيان كما يقال
صامح لم يسجد ابطال الآخر فوجب اعتباره قوله والكلام للترتيب ذكر في المبسوط لابن حنيفة رحمه الله وجهين احدهما ان الاولى نعت للموت فاستطاع
مذكور بوصفه والمذكور ضمنا للاختيار فكانها قالت اختارت الاختيار او المرة الاولى ولو قالت ذلك طلقت ثلثا والاخرى نائبة بالترتيب

ففي واحدة من هذه الرجعة لان هذا اللفظ يوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فكأنها اختارت نفسها بعد العدة ولو قال لها امري
بيد لها في تطليقة أو اختارى تطليقة فاختارت نفسها فهي واسحق يملك الرجعة لانه جعل لها الاختيار لكن بتطليقة وهي معقبة للرجعة

فيما لا يتيقن وصفه به فيلغو ويبقى قولها اخترت فيكون جوابا للكل وهذا يتم الاشارة اليه بقوله ان هذا وصف لغوا في قوله في المكان فتقوله
والكلام للترتيب ابتداء وبتعيين جواب قولها ان كان لا يفيد من حيث الترتيب الى آخره لا يطابق الوجه الاول والمراد بالكلام لفظ الاول فان كثيرا
من الاصوليين يطلقه على المفرد وبعضهم ينسبه الى كلهم ثم يرد عليه منع ان الافراد من ضرورة الترتيب الذي هو معنى الاول بل كل منها
مدلول ليس احدهما متبا للآخر حتى اذا انفاني حق الاصل لغاني حق البناء وهو الافراد اذا انفاني قولها اخترت وهو يصلح جوابا للكل فيمتنع مدلول
اختار الطحاوي قولها والجواب بعد تسليم ان الفردية مدلول تضمنه فقد يكون احد جزئي المدلول المطابق هو المقصود والاخر متبا كما هو المراد
هنا من قوله والافراد من ضرورة فينتفي التبع بانتقار المقصود والوصف كذلك لانه وضع لذات باعتبار معنى هو المقصود فاعلم بالخط
الفردية حقيقة او اعتباريا كالبيان في الاولى والجماعة الاولى الامن حيث هو يتصف بتلك النسبة فاذا ابطلت يطل الكلام وقد ضعف
بعضهم لتعليل ابي حنيفة حرمانه بان الترتيب ثابت في اللفظ وان لم يكن ثابتا في المعنى فتصديق وصفها بالاولى والوسطى ارجح باعتبار ان قوله
اختارى اختارى جملة بعد جملة والماصل من هذا اخترت فقلت لك الاول او كلمتك الاول ولا معنى له اصلا بعد فرض ايراد وصف الطلاق به والبدل
من رام الدفع عنه بان المعنى قد اخترت الايقاع بكلمتك الاول لان الايقاع لا يكون بجملة قط بل بجملة امرية بها الطلاق ولو قال لها اختارى ثانيا
فقلت اخترت اختيارا او الاختيار او مرة او مرة او دفعة او دفعة او بواحدة او بواحدة او بواحدة يقع الثالث اتفاقا لانه جواب الكل حتى لو كان بال
لزم كله قوله فهي واحدة يملك الرجعة وهو سوي على ما بين نص عليه محمد في الزيادات وفي الجامع الكبير والمبسوط والادع وشروح الجامع الصغير
وجوامع الفقه وعامة الجوامع سوى جامع صدر الاسلام فان فيه ما في الهداية وجه الصحيح ان الواقع بالتخيير بان لان التخيير يملك النفس منها
وليس في الرجعي ملكا لنفسها وايقاعها وان كان بلفظ الصريح لكن انما ثبت به الوقوع على الوجه الذي فوض به اليه ايراد التخيير لا ينافي في النسبة
كما في تسمية المال فيقع به بالملكه لانها لا تملك الا ما ملكت الا ترى انه لو امرنا بالبيان فاقعت الرجعي او بالعكس وقع الامر بالامانة او بواقعته
فان قيل بالفرق بين اخترت وطلقت حيث يصلح طلقت جوابا لاختارى حتى يقع به البانته واخترت لا يصلح جوابا لطلقت فكيف حتى يقع به شي
الا عند فخرج وسند كرجوعه في فضل الامر باليد قوله لكن بتطليقة قيل عليه لو كان كذلك لكان هذا القول ملغى نفسك وقد ذكرنا ان لا يقع باخترت جوابا
لطلقت فكيف يجب بان آخر كلامه لما في الاول كان العامل هو المفسر وهو الامر باليد والتخيير وقولها اخترت يصلح جوابا له فخرج قال انت طالق
ان شئت واختارى فقال شئت واخترت يقع ثمان بالمشيئة والاختيار ولو قال اختارى اختارى بالثاني فقلت اخترت جميع ذلك
وقت الاوليان بلا شيء والثالثة بانف لانها المقرنة بالبدل كما في الاستثناء والشرط وكذا لو قالت اخترت نفسي اختيارا او واحدة او بواحدة
ولو قالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخرة فطلق ثلثا بانف على قول ابي حنيفة مخرج وعلى قولهما وقعت واحدة بغير شيء ان قالت اخترت الاولى او الوسطى
وبانف ان قالت اخترت الاخرة ولو قالت طلقت نفسي بواحدة او اخترت نفسي بتطليقة فهو واحدة بانته لان التطليقة اسم للواحد فلا يكون جوابا
عن الكل بل البعض فبعد ذلك تسأل المرأة عن ذلك فان قالت عني الاولى او الثانية وقتها بلا شيء او الثالثة بانف ولو قالت اختارى
واختارى واختارى بالثلاث فقلت بالثلاث للمعطى فلو قالت اخترت نفسي بتطليقة لم يقع شيء لان الواحد لو وقت بثلاث البدل
ولم ير فيه ولو قالت اخترت الاولى او الثانية او الثالثة وقت ثلث بالثلاثة وعندها لا يقع لانه لو وقع وقع بثلاث الالف ولو قال لها اختارى

وعنه في حليقة انهما اذا ردت الامرى اليوم لها ان تختار لنفسها عند لانها لا تملك ردة الامر كما لا تملك ردة الايقاع وبعده
الظاهر انما اذا استأجرت نفسها اليوم لا يبقى لها الخيار في الغد فكذلك اذا اختارت زوجها بعد الامران المختير بين الاثنين لا يملك الا اختيار احدهما
لم يدخل فيه الليل الا حاصلا ان قوله اليوم وبعد غد اليوم وهذا يقتضي ان في كل من احدهما انما لو اختارت زوجها اليوم وخرج الامر من يدها
فيه تملكه بعد الغد والثاني عدم ملكها في الليل وفي اليوم وغدا لو اختارت زوجها اليوم لا يملك طلاق نفسها عدا اى نكاحا او تملكه ليلها والفرق بين
على انه تملك واحد في اليوم وغدا لو تملك كان في اليوم وبعد غد وجعله وزفره في الكل تملك واحد لم يثبت الخيار بعد الغد اذ ردت اليوم قياسا
على طلق اليوم وبعد غد حيث لا يقع الاطلاق واحد فكذا يكون هنا امر واحد وعلى امرك بيده اليوم وهذا قلنا الطلاق لا يحتمل التامت فلا وقع نصية
طالقاني جميع الغد فكذا بعد غد وسواء لا يقتضي طلاقا آخر اما الامر باليد فيحكمه فيصح ضرب المدد له غير ان عطف زمن على زمن
ما مثل مقصود بينهما زمن مماثل لما ظاهره في قصد تعقيد الامر المذكور بالاول وتعقيد امر آخر بالثاني والا لم تكن هذه الطفرة ميسرة واذ كان لك
لك يصير لفظ اليوم مفردا غير مجموع الى ما بعد وفي الحكم المذكور انه صار عطف جملة اى امرك بيده اليوم وامر بيده بعد غد فلو قال امرك بيده اليوم
الا يدخل في الليل بخلاف اليوم وغدا فانه لم يفضل بينهما يوم آخر لتقوم الدلالة على القصد المذكور وكان جمعا بحرف الجمع في التملك الواحد فلو قوله
امر بيده في يومين في مثل ذلك الليلة المتوسطة استمالا لنوعا وعرفيا على ان تملك ما روى ابن رستم من انه اذا قال طلاق اليوم وبعد غد يطلق طلاقين
بخلاف اليوم وغدا يتبع قياسه وايضا في طلاق اليوم وبعد غد يثبت فيه الحكم في الغد لانها طالق فيه ايضا بخلاف امر بيده اليوم وبعد غد
الاتفاق على ان الخيار لما في الغد فلم يلحق به من كل وجه وقول المصنف وقيد يوم الليل ومجلس المشورة لم ينقطع لا اعتبار به لتيسر الدخول في الليل
في التملك المضاف الى اليوم وغدا لانه يقتضي دخول الليل في اليوم المفرد لذلك المعنى على قوله يوم الليل ومجلس المشورة لم ينقطع قوله عن اني منقطة
في مسئلة امر بيده اليوم وغدا انها اذا ردت الامر في اليوم لها ان تختار لنفسها غدا رواه ابو يوسف عنه ووجه ان المرأة لا تملك ردة الايقاع الزوج
لو تزوجت لا تملك ردة الا لا لانه تملك ثبوت حكمه لها من الملك لا قبول كالايقاع منه وحاصله ان رة لا نقول لال كما كان فلما ان تختار نفسها
في الغد ومقتضى هذا ان لها ان تختار نفسها في اليوم الذي ردت فيه ايضا وصار قيامها عن المجلس بعد اخير في اليوم وغدا واختارها لابل
اخر حيث لا يخرج الامر يدها وتحقيق وجه الظاهر ان ثبوت هذا الملك ينبغي شدة بما جاز الامور من الغنار مجلس العلم او الخطاب
بالاختيار شتى او يفعل ما يدل على الاعراض او اختيار ما زوجها فاذا ردت باختيار ما زوجها خرج ملك الايقاع عنها فلا تملك اختيار نفسها
بعد ذلك ويضاف توقيت التملك بهذه الى الاجماع على خلاف القياس مع ان توقيتها في الجملة ثابت شرعا كما في الاجارة والادوية تشبيه بالعارية
لوجوب كونه من الاعراض والعارية تملك المنفعة بلا عوض والثاني ان توقيتها ليس بحد معين لان الغنار المجلس ليس مضبوط الكيفية او
ميتد يوما ويوما واكثر وكذا اختيار ما زوجها وفعل ما يدل على الاعراض بخلاف الاجارة وما تقرير بان المختير بين الامور انما له اختيار احدها
كما انها اذا اختارت نفسها ليس لها ان تختار زوجها فتعود الى النكاح كذلك اذا اختارت زوجها ليس لها ان تختار نفسها فلا يقع من جواب
الكلمة التي هي جواز اختيارها نفسها اعني ان الملك بعد ثبوت لا يرد بالرد انما يرد بشرط التملك وقد قلنا ان هذا التملك يثبت الملك
لا قبيل وقد ظهر من وجه الظاهر حل الر والذكر في رواية ابى يوسف رحمه الله على اختيار ما زوجها ولا تملك انما لا تنقض لما بالرد فيمكن حل ما على
يكون بلغة الرد ونحوه بان تقول عقيب الملك تجتبه ما ردت التفويض او الاطلاق ويكون هذا اعطاء لنفسك الحكم ويكون هو مستند في الذخيرة
حيث قال لو جعل امر بيده ما وريد اجبني يقع لان ما لا يرد بهما والمصلحة مصرية عن اصحابنا ورواها ذكرنا من دفع المناقضة الموجودة في الامر باليد

وتنزل في يوسف لانه قد اقل امرتك بيدك اليوم وامرك بيدك غدا ان كان لما انه ذكر لكل وقت خبرا على حدة بخلاف ما تقدم بان قال المولى
 يوم يقدم ثلاث فقام ثلاث والحكم بقدمه حتى جئت ليل فلا خيار ليدلان الا باليد مما يمتد فعمل اليوم للقرن به على سبيل من النهار قد تقدم
 من قبل فيلوقت به ثم ينقض ما تقدم وقته واذا جعل امرها بيدك او غيرها فقلت يوم ما لم تقدم فالمرنى بين ما ما لم تقدم في عمل آخر
 لان هذا تمليك التعلق من لان المالك من يتصرف برأى نفسه وعلى بجز الصفة والتامليك يقتصر على المجلس قد بينا من قبل

حيث صرح في الرواية انه لا يرتد بالرد وفي الكتاب انه يرتد اعنى قوله في قوله امرك بيدك اليوم وغدا وان اردت الامر في يومها لا يبقى الامر في يدك
 فان المراد برأى اختياره في زوجها اليوم وحقيقة انتهار ملكها وهناك المراد ان تقول ردودت فلم يبق تناقض لكن الشارحون قرروا ثبوت التنازع
 في ذلك حيث نقلوا انه لا يرتد وتعلقوا ان يرتد بالرد وهو موقوف بالرد عند التفويض الموقوف بالرد كما اذا اقر بالرجل فصدقه ثم رد اقراره لا يصح وعاصمه
 انه كما لا يبرأ عن الدين ثبوت لا يتوقف على القبول ويرتد بالرد لما فيه من معنى الاستقاط او التامليك اما الاستقاط فظاهر واما التامليك فقال تعالى
 وان تصدقوا خير لكم سمي الا بارتد تصدقوا وما وقع في هذا الباب من المناقضة ما ذكر في الفصول لو قال لامرأة امرك بيدك ثم طلقها بانها خرج الامر
 من يدك وقال في موضع آخر لا يخرج وان كان الطلاق بانها ووفق بان المخرج فيها اذا كان منجزا و عدمه اذا كان معلقا مثل ان قال اكررت ان
 فامر بك بيدك ثم طلقها بانها ثم تزوجها ثم وجب الشرط يصير الامر بيدك ولو طلقها ثلثا ثم تزوجها بعد زوج آخر ثم ضربها لا يصير بيدك من
 المناقضة لتصرفهم بصحة اضافة ملكها في المسئلة الآتية اذا قال لها امرك بيدك يوم يقدم فلان وسياتي الكلام فيها قوله وعن ابى يوسف راج انه
 اذا قال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك غدا انها امران حتى لو اخارت زوجها اليوم لها ان تطلق نفسها غدا لانه ثبت لها في النكاح تحريم جديد
 بعد ذلك التحريم المقتضى باختيار الزوج قال السرخسي وهو صحيح لانه لما ذكر لكل وقت خبرا عرف انه لم يرد واسترك الوقتين في خبر واحد والاصل
 استقلال كل كلام وذكرنا فيضمان هذه ولم يذكر فيها علانا فلم يبق تخصيص ابى يوسف رد الا لانه مخرج الفرع المذكور واعلم انه يتفرع على هذا عدم
 جواب غيبا لنفسها ليدلا فلا ينقل عنه لانه ثبت لها في يوم مفرد ولا يدخل الليل والثابت في اليوم الذي يليه بامر آخر كقوله امرك بيدك اليوم حيث
 يمتد الى الغروب فقط بخلاف قوله امرك بيدك في اليوم انما يتقيد بالمجلس وهو على ما قد ساء من الاصل في انت طالق عذواني عندنى جاب اليمين
 امرك بيدك اليوم غدا بعد غدا و امر واحد في ظاهر الرواية لانها اوقات مترادفة فصار كقوله امرك بيدك ابدافيه تدبر دارة مرة وعن ابى حنيفة روي
 امور لانها اوقات حقيقة قوله وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان رجع ولما ان تطلق نفسها يوم يقدم وهذا ايضا مما يفارق به سائر التاميكات فانها
 لا تصح اضافة لها ولا تعليقا بخلاف هذا لانها هو تملك فعل فلا يقتضى لوان تملكات الاعيان كما تقدم وقد يخرج على انه من معنى التعلق فان قيل بخلافه
 ما في شرح الزايدات لقاضيخان لو قال امرك بيدك فطلق نفسك ثلثا لسنه او ثلثا اذا اجار عذ قالت في المجلس خست لنفسه طلقت ثلثا الحال ولو قالت
 عن مجلسها قبل ان تقول شيئا بطل لان قوله فطلق نفسك ثلثا تفسيره لا امر ولا امر باليد يحتمل الثلث انما لا يحتمل التعلق والاضافة الى وقت السنة لان الامر
 باليد يقتضى الاكثية والامر على هذا الوجه لا يفيد البيبوتة في الحال ولا تثبت المالكية ولذا لو قال امرك بيدك ونوى السنة والتعلق لا يصح فاذا الحق بها كما
 تفسيره ثبت ما لا يحتمله وهو الثبات والاثبت لا يحتمله وهو السنة والتعلق فالجواب ان معنى هذا الاحتمال احتمال القصد التخييري للتعلق لا ليس من افراده ولا متعلقا به بعد ما ذكر
 ان قوله فطلق نفسك ثلثا لسنه واذا اجار عذ تفسيره لذلك التفويض فكان التعلق مراد ابا الفظ ثم لم يعلم بقدمه حتى انقضى يوم قد مر
 ودخل الليل فلا خيار لاما لان الامر باليد ما يمتد فعمل اليوم المقرون به على النهار لا على الوقت مطلقا وقد حققناه من قبل يعني في آخر فصل
 اضافة الطلاق وانما لم يمتد القوم فعمل اليوم على الوقت مطلقا لانه غير ممتد لما حققناه هناك من ان العبرة امتداده وعدمه فهو المضاف
 لانه المقصود قوله واذا جعل امرها بيدك او غيرها فقلت يوم ما لم تقدم فالمرنى بين ما ما لم تقدم في عمل آخر لان هذا تمليك التعلق من لان المالك
 من يتصرف برأى نفسه وهي بهذا الصفة والتامليك يقتصر على المجلس وقد بينا في اول فصل الاختيار والذي ذكره هناك هو ان التامليك

وقال لما طلق نفسه متى شئت فقل ان تلقى نفسك على الجاسي بعد ان طلق امرأتك طلاقا صحيحا
 وجعل في طلاقه رجلا وانما استعانة بغيره في طلاقه على الجاسي بخلاف طلاقه على نفسه فكان تملكه لا يكون طلاقا صحيحا فقل ان تلقى نفسك فقل ان تلقى نفسك
 في المجلس خاصة وليس لزوم ان يرجع وقال في قوله الله هذا الاول سوا ان كان التصريح بالمشية كعدمه لانه يقتضي عن مشيئة فصار كالوكيل بالبيع اذا قيل له بدين شئت
 ولتأنيته فملكه لانه بالمشية والمالك هو الذي يتصرف في مشيئة وطلاقه يحل في التعلق بخلاف ما لا يملك لانه لا يملكه ولا قال لما طلق نفسه ثلثا فطلقت واحدة في واحدة
 لانها ملكته ايقاع الثلث فملك ايقاع الواحد من غير ذلك ولا طلق نفسه واحدة فطلقت نفسها ثلثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة في طلاقه واحدة ولا في طلاقه ثلثا فطلقت واحدة فطلقت
 كما اذا طلقها الزوج الفادى حنيفة لانها انتت بغير ما وقع له فكانت مبتدأة من طلاق الزوج ملكها الواحدة والثلث في الواحدة لان الثلث اسم لعدم ترك مجزئته والواحدة في كل واحدة
 فقلت بينهما مفاصلة على سبيل المضادة بخلاف الزوج لانه يتصرف في ملك المالك وكذلك في المشية لا بد ان لا يملك الثلث اما هو يملك الثلث واثنته ما وقع فيهما فلهما

لانه يمكن مثله في الوكالات والولايات فلو صح لزوم ان لا يصح الرجوع عن التوكيل واما الاقتصار على المجلس قبل الاجماع على خلاف التماس
 قوله وان قال لما طلق نفسه متى شئت فلما ان تطلق نفسك في المجلس بعده وكذا اذا شئت اذا شئت لما ذكرنا من العموم وبرر على قول في منفعة
 في اذا انما عنده بمنزلة ان فلا يقتضيه بقا الامر في يد ما وفيه جواب المصنف بانها يمكن ان تملك شرط وان تملك شرط فاما الاقتصار في يد ما فلا يخرج بالملك
 وفصل كما اذا قال في اي وقت شئت ولانها انما تملك ما ملكت لانها ملكها الطلاق وقت المشية فلا تملكه من بعد ما بعد يتضح ان هذا الاضافة للتمليك
 لا يخرج من فروع ذلك لانها لو طلقت نفسها بلا قصد غلطا لا يقع اذا ذكر المشية ويقع اذا لم يذكرها وقد قدمنا في اول باب ايقاع الطلاق ما يوجب
 حل ما اطلق من كلامهم من الوقوع بلفظ الطلاق غلطا على الوقوع في القصد لا فيما بينه وبين الله تعالى قوله وان قال الرجل طلق امرأتك فقل ان تطلقها
 في المجلس بعده فلهما للقاتل ان يرجع لان هذا التوكيل استعانة فلا يلزم ولا ان يرجع فلا يقتضي التوكيل ان يفعل بعد المجلس بخلاف قوله
 لما طلق نفسك لانها عالة لنفسها فكان تملكه لا يكون طلاقا صحيحا فقل ان تلقى نفسك فقل ان تلقى نفسك فقل ان تلقى نفسك فقل ان تلقى نفسك فقل ان تلقى نفسك
 نذره هذا الاول وهو قوله للرجل طلق امرأتك بلا ذكر مشية سوا لان التصريح بالمشية كعدمه لانه يقتضي عن مشيئة فصار كالوكيل بالبيع اذا قيل له بدين شئت
 قال له بعد عهدي هذا ان شئت لا يقتضيه الرجوع اتجيب ان ليس الكلام في هذه المشية التي بمعنى عدم الجبريل في ان اذا اثبت المشية لفظا صا
 موجب اللفظ للتمليك لا التوكيل لان تصرف الوكيل لغيره انما هو عن مشيئة ذلك لغيره وان كان امتثاله لمشية نفسه بخلاف المالك لانه لا يتصرف في مشيئة
 نفسه ابتداء غير متصرف فلما اذا صرح المالك بتعليق الطلاق بمشيئة كان ذلك تملكه كافيستلزم حكم التملك بخلاف البيع لانه لا يحل التعليق
 فيلحق وصف التملك ويبقى الاذن والتصرف مقتضى مجرد الاذن لا يقتصر على المجلس قيل فيه فقال ان البيع فيه ليس بمعلق بالمشية بل المعلق فيه هو
 بالبيع وبقي التعليق وكانه اعتبر التوكيل بالبيع بنفس البيع وهذا غلط فظهر ما في تامل وذلك لان التوكيل هو قوله بدين شئت بدين شئت بدين شئت
 قوله عاقل المشية غير بل قد تحقق فروع منه قبل مشيئة ذلك الغير ويبقى لذلك الغير سوى فعل متعلق بالوكيل وعدم القبول في الرد الى بنا
 ثم من المصنف انا حجة وصف التملك مرة بانه يعمل برأي نفسه بخلاف الوكيل مرة بانه عامل لنفسه بخلاف مرة بانه يعمل بمشيئة نفسه وليس
 الرأى والمشية والعمل لنفسه واحدا فان العمل بالرأي ليس بالبرهان او احب من غير ان يكون في نفسه ولا غيره والعمل لنفسه بخلاف غيره وبمشيئة
 باختياره ابتداء بلا اعتبار على مطابقة احوال من غير اعتبار معنى الاصورية في متعلقها بل هي والارادة تخصصان الشيء وقت وجوده
 والاول يقتضاه بالوكالة وهو مندفع بان العامل برأيه هو الذي لا يقبله على رآيه ما يقبده في فعله لا ترك الوكيل وان كان بوكالة فامته طلاقه
 معه بالقبلة في جانب الترك وهو لزوم خلف الوعد الثابت ضمن رضاه بالتوكيل ان لم يفعل فانه اذا ذكره في رضاه كان واحدا بفعل ما استعانة
 به فيه فاذا لم يفعل خلف الوعد بخلاف الزوجة فانما لا تعد مخافة ترك الطلاق او لم يقسم ما عليه فانه شرعي فظهر ان الوكيل ليس عا
 برأي نفسه مطلقا والثاني بالبرهان بان نفسه وقد مناه في جوابه من التطور ولو تم انتقاص التفسير الى الاجنبى فانه قطعاً ليس
 بتعليق بوجه غير عاقل لنفسه والثالث اقرب والاصل في العمل عليه قوله وان قال لما طلق نفسك فطلقت واحدة في واحدة
 لانها ملكته ايقاع الثلث كان لما ان توقع منها ما شئت كما كرمج نفسه ولو قال لما طلق في نفسك واحدة فطلقت ثلثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة
 وقال في واحدة لانها است باملكته وزيادة فصار كما اذا طلقها الزوج الفادى وكقوله لما طلق نفسي واحدة وواحدة وواحدة في هذه المسئلة

الاجنبى

وان قالت قد شئت ان كان كذا لا يرد منى طلقته لان التعليق بغيره كاش بغيره ولو قال ليها انت طالق اذا شئت او اذا
 اومتى شئت او متى ما شئت فزوت كذا لم يكن زواجا ولا يقتصر على المجلس ما كلفه متى ومتى ما فلا ينافي الوقت وهي عامة في الارادات كلها
 كانه قال في ابي وقت شئت فلا يقتصر على المجلس بالاجماع ولو ردت كذا لم يكن زواجا كانه ملكها الطلاق في الوقت الذي شئت
 فلم يكن ملكها كالمشيئة حتى يرتك بالمرء ولا تطلق نفسها الا واحدة لا ينفذها الا من كان له فعل فذلك التعليق في كل زمان ولا ينافي تعليق التعليق

نحو ما سمع من قول قال كان شئت طلاقك ينويه وقع لان المشيئة تنبئ عن الوجود لا سيما من الشيء وهو الموجود بخلاف الوفاق اريد طلاقك لانه لا ينبي
 عن الوجود بل هي طلب لنفس الوجود عن ميل وقابلية الامر ان المشيئة والارادة في صفة العباد مخالفان وفي صفة الله سبحانه متوافقان كما هو اللزوم فيها
 مطلقا فلا يرد عليها وجود اى يكون الوجود جزئيا معقوما اخذ بها غير ان اشار الله كان وكذا ما اراده لان تخلف المراد انما يكون بعجز المريد لا بذا
 لاراده لانه لا يملك الموصلة للوجود لان ذلك خاصية القدرة بل بمعنى انها الخصة للمقدور والمعلوم وجوده بالوقت والكيفية ثم القدره
 توشع على وفق الارادة غير انه لا يتخلف شيء عن اراده تعالى لما قلنا في المشيئة بخلاف العباد وعن هذا الوفاق اراده طلاقك ينويه يقع كما لو قال
 شئت الله بخلاف احب الله طلاقك ورضيه لا يقع لانها لا يستلزمان منه تعالى الوجود ولو قيل التحفيم بالوقت بالارادة يكون عن طلبه يستلزم
 عدم الفرق بين صفة الارادة والكلام نعم فرق بين الطلبين انه في الكلام طلب تكليف وبما يخالفه ولكنه ليس يلزم كون الطلب الكلامي تكميلا
 وانما كفا في الطلب المبرر عنه كره وكذا احب بان ذلك الطلب خارج عنها لم تخرجها من صفات الافعال واذا قدر الفرق بين الارادتين لا يكون
 فرق ابي صيفه من بين المشيئة والارادة في حق العباد وراية غنة في الفرق بينهما في صفة الله سبحانه وتعالى وبقي الشأن في كون المشيئة تنبئ
 الوجود في حق العباد ولا اشتقاق عن الله هو الوجود منه نظير فان الشيء وان وقع على غير الاعيان الا ان كونه في مفهومه
 الوجود اصطلاحا ظاهر على اللغة فانه لنته يقال للمعروف والموجود وكون الارادة نسبت الى ما لا يعقل بخلاف المشيئة كما ذكرتمس الائمة
 الاثر له الا لو لم يكن مجازا عقليا او مجازا لغويا في لفظ الارادة على انه سمع منبته المشيئة ايضا الى ذلك اشتد الواسكيت في اصطلاح المنطق
 بما حياه بخلافه اذا اتى قرينه لما اشار من الشيع والحنيس والمار وهو من شواهد قصر الممدود وتوحيده ان يعتبر العرف فيه لان يكون
 العام من انه الشيء الموجود والمشية منه بان يراد به بعض ما يصدق عليه وهو الشيء الكائن مصدر الشارة فلا يقال شيئا على ارادة الحاصل
 بالمصدر لم يشق منه ولما كان الوجود على هذا احتمال اللفظ لا موجب احتياج الى اليقظة فلم يرد الوجود فيها فاذا قال شئت كذا في التحاطب العرفي
 فمعناه اوجدته عن اختيار بخلاف اردت كذا محجور الفيد عرفا عاما عدم الوجود واجبت طلاقك ورضيته مثل اردت ولو قال شئت طلاقك
 تاويا بالطلاق فقال شئت وقع ولو قال اريد به او اوجبه او ارضيه ينوبى الطلاق فقال اردت اجبته اردت بهوية رضيته
 لا يقع بخلاف ما لو قال اردت او اجبته الى احدهما فانه يقع وان لم يند لانه تعليق لا يفقر الى اليقظة وهو قوله ان كنت تخيبي تخليق
 بخيارا فان يقع ولم ينفذ فانه جيتى قوله وان قالت قد شئت ان كان كذا الامر قد مضى كشت كان فلان قد جاز او لا كان كشت كان ابي
 في الدار وهو فيها طلقته لان التعليق بامر كان تخيبي قيل يلزم عليه انه لو قال هو كافران كنت فعلت كذا وهو يعلم انه قد فعله ان يكفر ويتوب
 اجب بان من المشايخ من قال بكفره فاللزام حق وعلى اختيار وهو عدم كفره وهو مروي عن ابي يوسف يفرق بان هذه الالفاظ جعلت كناية
 عن اليقين بالله تعالى اذا جعل تعليق كفره بامر في المستقبل فكذا اذا جعله بامس تحاسيا عن تكفير المسلم والا وجب ان الكفر يتبدل للاعتقاد وتبدله غير
 واقع مع ذلك الفعل فان قيل لو قال هو كافرا به ولم يتبدل اعتقاده يجب ان يكفر فليكن سببا لفظ هو كافرا وان لم يتبدل اعتقاده قلنا انما زال
 عذره وجود الشرط حكم اللفظ لا عينه فليس هو بعد وجود اللفظ مشكلا بقوله هو كافر حقيقة قوله ولو قال انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت
 ومتى شئت او متى ما شئت فزوت بان قالت لا اشار لا يكون ردا ولها ان تشار بعد ذلك ولا يقتصر على المجلس بالكلية متى فاما لعموم الارادة

وان قال لها طلق فليما ان طلق نفسه واحدة او اثنين لا تطلق ثلثا عند ابي حنيفة ولا تطلق ثلثان سائر لان
كلمة في ما حكمه في التعميم وكلمة من قد يستعمل التمييز فيجعل على معنى الجنس كذا اذا قال كل من طاحلي ما شئت او طلق من نسائي من شئت

كيف شئت على قوله وهذا لان كم اسم للعدد فكان التفويض في نفس العدد والواقع ليس الا العدد واذا ذكر فصار التفويض في نفس الواقع فلا يت
شيء ما لم يتنازل والقياس ان لا يباح لها ان تطلق نفسها ثلثا لا يباح للزوج لكن روى الحسن عن ابي حنيفة انه يباح لها في ثبني التخيير ووجه ذلك
في الفوائد الظاهرة في المسئلة الآتية قال لو طلقت نفسها ثلثا على قوله الاثنين على قول ابي حنيفة لا يكره لانها مصطرة في ذلك لانها
لو فرقت خرج الامر من بين يدي بخلاف ما لو وقع الزوج ذلك وعلى هذا في اصل رواية الجاب مع الصيغة في هذه المسئلة من قول ان شئت طلقت
واحدة او اثنتين او ثلثا لم تقم من مجاسها ما لا يحتاج الى حمله على مشيئة القدرة لا مشيئة الاباثة ثم الواحد عدد على اصطلاح الفقهاء لما كثر لهم
من الطلاق العدد واراد به ما شئت قيم العدد فقصره وقصره واورد ما كان كماله ما كماله للعدد تستعمل للوقت نحو ما دام وقوع السك في تفويض
العدد فلا يثبت آجيب بانه معارض بالمثل بان يقال لو اعلمنا بان بئس الوقت لا يبطل بالقيام عن المجلس ولو اعلمنا بان بئس الوقت لا يبطل وقوع الشك في ثبوت
فيما دار المجلس فلا يثبت فيه بالشك فتنازعا وترجح اعتبار العدد بان التفويض تملك مقصود على المجلس لم يكن هو وقتا وانما يكون لو كانت جنة
بئس العدد ولا المبادر من ذلك بخلاف الزمان فانه انما يتبادر حاله وصلها به ما دام ثم ان اردت الامران قالت لا اطلق كان ذلكا ان اودا واحدة فبئس
في كل اذ فواظب في الحال اقراره عن اذ ومتى يعني هذا تملك مخير مضاف الى وقت في المستقبل فاقصه جوابا في الحال قوله وان قال لها طلق نفسك

من ثلث ما شئت فلما ان تطلق واحدة واثنتين بالاتفاق ما خلفوا في الثلث فلا تطلق عند ابي حنيفة ثلثا وانه قال لئن شافني ما حرج وتطلق عندها
ان شئت لان كلمة بالجملة العموم وكلمة من تستعمل التخيير اي للثلاث كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وغيره صلته ليعلم لكم من نوابكم وتبعيضها كقول
من الرخيف فيجعل على تخمين الجنس محاذية على عموم الا البيان الجنس خلاف الوصلت على التبعض يعني فيكون بيان المراد الثلث من الطلاق دون سائر الاعداد منه
وان كان لا يتصور في الطلاق عدد الا الثلث فذلك شرعا ما في الامكان فيمكن ان تطلق عشرين مائة وغيرها وان كان حكمه في التسريع المنع فالمنع طلقه نفسك العدد
الذي هو الثلث دون سائر الاعداد وعلى قولهما يكون التفويض في الثلث خاصة فصوت تطليقها واحدة باعتبار ملكها ما دخلت منه كما تقدم في طلقه نفسك
ثلثا كما قال كل من طاحلي ما شئت له اكل الكل طلق من نسائي ما شئت فثلاث كلهن لان ليطلق من بخلاف ما اذا حملنا على التبعض فانه يحل عموم ما لا ياتي
ان كلمة من حقيقة في التبعض اذا دخل على ذي البعض والطلاق منه والتعظيم في فعل بها من في معناه في ثلثه بما في عموم مخصوص ضرورة
اعمال من في معناه في ثلثه بخلاف حل من على البيان فان ضابطه صحة وضع الذي مكانها وصلها به ما حرج ضمير منفصل شال
فاجتنبوا الرجس من الاوثان الذي هو الاوثان ولا يحسن هنا طلقه نفسك شئت الذي هو الثلث فان ما وصله معرفة فلا بد من كونه معرفة
معرفة وهو بها العدد فاحل الى طلقه نفسك العدد الذي شبيهة الذي هو الثلث وليست من سبق العدد بالعدد الذي
شئت او ثلثا وانه هو الثلث فيكون التفويض ابتداء انما هو في الثلث وانما تملك ان تطلق نفسها واحدة لانه جزءا ملكته بالتفويض كقول
طلقه نفسك ثلثا لما ان تطلق واحدة وليس المعنى على هذا بخلاف التبعض حيث لا يتلزم نبوة اذ المعنى طلقه نفسك واشيئة وعلى ان يكره ويؤمر
بالجلاء والجلاء المحذور في موضع الحال من الصيغة الربط المحذوف قيد في العدد من اياه فمروح قال انت طالق ثلثا الا ان ثلثا واحدة
فثارت واحدة طلقت واحدة وقال محمد لا يقع شيء لان معناه ان لم تتنازل واحدة فانت طالق ثلثا فاذا اشارت واحدة لا يقع شيء ولا يثبت
انه اثبت لما مشيئة واحدة فاذا اشارت ما يقع ولو قال طلقها ان اشار العدد وثلثا طلق ان اشار العدد وثلثا طلق بالشيئة شيء من طلق

ولا في حقيقته بل ان كلمة من حقيقته للتبويض وما للتعميم فيجعل فيها استشهاده بترك التبويض كدلالة
اظهار السباحة او لعموم الصفة وهي المشية حتى لو قال من شئت كان على الخلاف

لانه عطف على باطل فيبطل ولو قال حين شئت فهو بمنزلة قوله طلقها اذا او متى شئت لان حين للوقت ولو قال ان شئت فانت طالق اذا شئت
او متى شئت فلها مشيتان مشية في الحال ومشية في عموم الاحوال لانه علق بمشيتها في الحال طلاقا مسلما بمشيتها في متى شئت فانت طالق
في المجلس صار كأنه قال انت طالق اذا شئت لان المعلق كالمسلسل عند الشرط ولو قال لامرأتي ان شئت فانت طالق فانت طالق فانت طالق فانت طالق
طلاقا واحدا لا يقع لان الشرط مشيتها طلقا ولم يوجد ولو قال لاثنين ان شئت ابي طالق ثلثا فثالثا واحدا والاخرتين لم يقع شيء
لان الشرط مشيتها الثلث بخلاف ما لو قال لها طلقا ثلثا فطلقها واحدا والاخرتين وقع الثلث لان كل واحد منهما باقيا لثالث
فيصح ايقاعه بعضها ولو قال ان شئت فانت طالق ثم قال لاخرى طلاقك مع طلاق هذه وقع عليها بمشيتها الاولى ان نوى الزوج والافاء
لانه يحتمل طلاقك مع طلاق هذه في الوقوع ويحمل في الملك ابي كلاهما مملوكا كان لي فابها نوى صدق ولو قال طالق ان شئت وابيت ان شئت
ولم تشأني لم تطلق ابد لانه جعل المشية والاباء شرطا واحدا ولا يمكن اجتماعهما ولو قال ان شئت ان لم تشأني فثارت في المجلس طلقك ولو قال
بالمشية طلاقك ايضا لو قال ان دخلت او لم ادخل اموالا او اخر الطلاق فقال ان شئت وان لم تشأني وان شئت وان لم تشأني فان ثارت
يقع وان ابى يقع وان سكنت حتى قاست من المجلس لا يقع وكذا ان شئت وابيت وفي طالق ان ابى واكرهت طلاقا فقالت ابى فعلق
ولو قال ان لم تشأني طلاقك فانت طالق فقلت لا اشارك لا اتفاق لان لفظ ابى لا يجوز الفعل الذي هو الاباء وقوله واما ان لم تشأني فقلت ابي
وعدم المشية لا يتحقق لقوله لا اشارك لان لما ان تشأني من بعد وانما يتحقق بالموت وفي انت طالق واحدة ان شئت فقلت نصف واحدة لم تطلق
عند ابي يوسف وح لو قال لها طلق نفسك قال لا اخرجتني عبدك فبذلك بقت البعير خرج الامر بغيره ولو كان الامر بالعتق زوجا فبذلك بالعتق لا يبطل خیاره
في الطلاق وعنه لو قال لهما انت طالق ان شئت للسنة واحدة فلها المشية الساعة لا عند الطهر فان ثارت الساعة وقت عند الطهر وعلى قياس
قول أبي حنيفة انه ان كانت حائضا فلها المشية حين تظفر على احدى الرأيتين عنه فانه ذكر في باب المشية من طلاق الاصل لو قال ان شئت فانت
طالق عند المشية اليها الحال بخلاف انت طالق عند ان شئت فان المشية اليها في الغد وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف رح المشية اليها
في الغد في الغد بلين وقال زفره المشية للحال فيها وذكره الامالي الخلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف رح على العكس في المشية برواية يشرع في بيعته
عن أبي حنيفة رح اذا قال انت طالق غدا ان شئت وانت طالق ان شئت غدا فلها المشية على الغد فلها المشية للحال وان أخرها
فلها المشية غدا فخرج على هذا لو قال خباري غدا ان شئت وانت طالق ان شئت غدا او امرك بيدك غدا ان شئت وانت طالق ان شئت غدا فلها المشية
في الغد في الحالين عند أبي حنيفة رح وكذا اذا قال طلق نفسك غدا ان شئت او طلق نفسك ان شئت غدا وان شئت فطلق نفسك غدا لم يكن لها ان تطلق
نفسها الا في الغد عند وقالان قدم المشية فلما ان تطلق نفسك فتقول في الحال طلقك بنفسك غدا والمذكور في الكافي وشرح الصدر الشيدان غدا
طالق ان شئت فقلت الساعة شئت كان باطلا لانه المشية في الغد بخلاف قوله ان شئت فانت طالق غدا فان لها المشية في مجلسها لان في الغد
علق بالمشية طلاقا مضافا الى غدا لو علق بالمشية طلاقا منجزا لتبشير المشية حالا حتى لو قاست بطلت مشيتها كذا اذا علق بها طلاقا مضافا وفي
الاول بابا ايضا في الطلاق الى الغد ثم جعل ذلك مسلما بمشيتها فتراعى المشية في ذلك الوقت روي أبو يوسف عن أبي حنيفة رح ان في الغد بلين
تراعى المشية في غده عند زفره تبشير المشية فيها حاله لو قال لهما انت طالق اذا شئت ان شئت وانت طالق ان شئت اذا شئت فانت طالق

ولما ان هذا المذهب يمتنع من ان لا يشترط العلم بتمام الملك في الحل لان قوله من شرط العلم يقتضي ان يكون ذلك انما هو للتمتع وهو ساقط مع التمتع

المصالح فلا يملك جعله سببا لانقطاعهما بخلاف التمسك بغيره لانه مندوب للشرع فتعليقه بمبادرة الى المذنب الى الطلاق
 فخطور وانما شرع للحاجة ببيان الاطلاق غلط لان الحاجة كما تحقق بمداولة قبل الدخول كذلك قبل التزوج فان النفس قد تدعو الى تزوجها مع علم
 بفساد حالها وسوء عورتها ويخشى لاجتماعها فليس بها تطبيق طلاقها بها كما حافظا لها من مواقع الضرر فيجب ان يشترط كما شرع فتعليقه بخروجها
 ليقطعها عنه لما فيه من الضرر عليه فيحقق المقصود وهو كمال التعليق لما يصح بالمانع بل هو اولى بالصحة من تعليق الطلاق المشكوك لما سيذكره الجواب
 عن الاحاديث المذكورة اما قبل الحديثين الاخرين فنقول على فني التخيير لانه هو الطلاق المعلق فليس بل له عرضة ان يصير طلاقا
 وذلك عند الشك والحل ما تور عن السلف كالتخيير والزميرى قال عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا سمير عن الزهري ان قال غي حل كل امرأة
 تزوجها فني طلاق وكلامه اشبه ما فني حرة هو كما قال فقال له امر ليس قد جاء لاطلاق قبل النكاح ولا علق الا بعد ملك قال انما ذلك
 ان يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حرة وقول المصنف وغيره الصريح لما يفهم من كاف التشبيه المفسرة بعدم المحصر خصوصا بعد قول
 ما تور عن السلف يعطى انه ما تور عن غيرها انما اخبر ابن ابي شيبة في مصنفه عن سالم والقاسم بن محمد عن عبد الغني والشمسي والنفخي وغيرهم
 والاسود بن ابى بكر بن عبد الرحمن وابى بكر بن عمرو بن خزم وعبد الله بن عبد الرحمن وكحول الشامي رضي الله عنهم في رجل قال ان تزوجت فلانة
 فني طالق او يوم تزوجها فني طالق او كل امرأة تزوجها فني طالق قالوا هو كما قال وفي لفظ يجوز عليه ذلك وقد نقل به سببا الباقين بسند
 السيب عطاء بن ابي سليمان وشريح رحمته الله عليهم جميعين والماحدثان الاخيران فلا شك في وضعهما قال صاحب تنقيح التحقيق انها
 باعلان فني الاول ابو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد قال وضعه وقال احمد وابن معين كذاب في الاخر على ابن قرين كذب ابن معين وغيره
 وقال ابن عدى في الحديث بل مصنف احمد ابو بكر بن العربي القاضي شيخ الصليبي جميع الاحاديث فقال ليس لها اصل في الحق وكذا ما عمل بها
 مالك وربيعة والاوزاعي فاقبل لم يرد ما عارضها حتى يترك العمل بها ساقط لان بالترجح فرع صحة الدليل او لا كيف ومع عدم فقد ير الصحة
 لادالة على فني تعليقه بل على فني تخييره فان قيل لانسى بجملة على التخيير لانه ظاهره جرحه كمال جد فوجب مله على التعليق فالجواب صارت له بعد
 اشتداد حكم الشرع فيه لا قبله فقد كان في الجارية يطلقون قبل التزوج تخييرا ويعدون ذلك طلاقا فاذا او عبد النكاح ففني ذلك صلى الله عليه
 وسلم في الشرع في هذه الاحاديث وغيرها حتى اهم بعد ذلك ان يمينوا كون المعلق ليس طلاقا لم يخرج عن تناول النفس بل هو طلاق اخر علمه
 الوجود الشرعي كالبصير بشرط الجواز والى الجواب ان اهل الحرف واللغة لا يعمون ان الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امرأته فلعنوا
 طلاقها لا يجت اجماعا لم يرد ذلك في موطن ما ملك ان سعيدين عمر بن سليم الزرقي في بيان القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة ان هو تزوجها
 فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته عليه كغير امرأته ان هو تزوجها فامره ان هو تزوجها ان لا يقربها حتى كفر كفارة المطاهر فقد صح في جميعه تعليق الطلاق
 بملك ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا فاكل واحد والخلاف فيه ايضا وكذا في الالباء اذا قال ان تزوجتك فوالد لا يركب اربعة اشهر يصح
 فني تزوجها يصير مولا فان قيل هذا التعليق انتشاره في محل في حال لا دلالة له عليه فيلغو كتعليق الصبي بان قال اذا بلغت فزوجه طالق
 وتعلق البائع طلاقا لا جنسية بغير الملك قلنا لا بد الا من بيان المراد بقوله هو طلاقا وليس به او لا شك في ان لفظ الطلاق والمراد به ليس سببا
 في الحال حكم الطلاق من العدة وغيره ما علقه كالبصير بشرط الجواز فقول لا اشكال في ان كون الشيء سببا في الثبوت حكم في محل لا يصح

قال
الاصح
الاصح

فصنع مينا او ايقاعا ولا تكتم اضافة للطلاق الا ان يكون الحالف سالكا او يضيف الى ملك لان الحزب لا بد ان يكون ظاهر البكوت
مخفيا فيحقق معنى العيب وهو القوة والظهور واحد من والاضافة الى سبب الملك بمنزلة الاضافة اليه لانه ظاهر عند سببه فان
قال لا جنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجا فدخلت الدار لم تطلق لان الحالف ليس بالملك وما اضره الى الملك وسببه ولا بد من واحد منهما

الخت حتى لو تزوج قبل الامر في المسئلة التي قبلها وقبل الخطبة في هذه المسئلة وقيل بان قال المرأة ابتداء بحضرة ورطين تزوجك بالف قبيلت طلق
وفي فوائد شمس الائمة الخواني لو قال ان تزوجت فلانة فنتزوج فلانة لا تطلق فان طلقا ثم تزوجا تطلق ووجهه انه
اعتبر من الشرط على الشرط كقوله ان تزوجك فانت طالق ان دخلت الدار لا تطلق حتى يتحقق مضمون الشرطين رجل له طلاقه فقال ان تزوجا
فقال له على حرام فزوجا تطلق ولو قال المرأة ان تزوجت عليك ثمان عشت فالحال سد على حرام ثم قال ان تزوجت عليك فالطلاق على واجب ثم تزوجا
عليها يقع على كل منها تطليقة باليمين الاولى تقع اخرى على واحدة منها باليمين الثانية يصرفها الى تيمامها هذا في النوازل قال في المحيط وفيه نظري في ان تطلق في
اليمين الثانية لان اليمين الثانية تعليق بجواب الطلاق لا تزويج وانه لا يصح بخلاف تعليق نفس الطلاق فينبغي ان يقع باليمين الاولى طلاق احدهما يصرف الى تيمامها
ولان اليمين الاولى لما انفردت في الطلاق صا كانت قال من طلاق من قال لك امرتان يقع على احدهما انت وفي نظره نظر ما قوله فينبغي ان لا تطلق في اليمين
الثانية الى آخره فبار على ان التخيير بالطلاق على واجب ليس بصحيح وانت قد علمت بان ذلك من الاختلاف وان الحزب وقوع الطلاق المذكور في النوازل
بنار عليه ما قوله فينبغي ان يقع باليمين الاولى طلاق احدهما الى آخره فليس بصحيح لان حلال سد عام يستدعي لا بد فيشمل الزوجين معا فقد حرم
زنا ويرى طلاق ليس شله لان مغايرة مرة وهما متنازعا في واحدة فتدفع الطلاق على واحدة بمسئلة فالتعينا واذا قال كل مرة ان تزوجا
طالق فزوجي فمضوا فاجاز بالفعل بان ساق المهر ونحوه لا تطلق بخلاف اذا وكل به لانتقال العبارة اليه قوله فيصنع مينا او ايقاعا اي فيصنع التعليق
المذكور مينا عندنا لانه لا يعمل عندنا في الحال وايقاعا عند الشافعي لانه عند سبب في الحال قوله ولا يقع اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف
او يضيفه الى ملكه لان الجزاء لا بد ان يكون ظاهرا لوجود اي ظاهرا لوجوده عند العقد وقوله وهو القوة اي على الامتناع هنا قوله والظهور باحد هذين لفظ
الظهور هنا بالمعنى اللغوي وكذا لفظ ظاهرا المذكور لانها وما كان ظاهرا لوجوده فعلق الادراك به قد يكون على وجه الظهور بالمعنى العرفي فيس
وقد يكون على وجه القطع والحاصل ان قوله للاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حين صدر لا يصح جباة ليقاعا لعدم المحل ولا مينا لعدم
معنى اليمين وهو باكون حائلا على البضاعة لانه لم يصدر مخفيا لعدم ظهور الجزاء عند العقد لعدم ظهور ثبوت المحلية عند وجود الشرط لا يقال لم
لم يكن الامر فيه قوفا على العاقبة ان تزوجا ظهر كونه مينا والا فهو على الاحتمال الى ان يموت احدهما لانا نقول بتحقيق عدم اليمين حال صدق
لاشعار حقيقة فانه لم يقع مخفيا فلم يقع مينا فلا يتحقق يمين في الوجود الا بلفظ آخر ومنه الاضافة هنا لفظة لزوم نفع المهر ان تزوجا لانه
يقع الطلاق فيجب المال فيمنع عن التزوج خوفا من ذلك وقد اورد على هذا قوله اذا ضمت فانت طالق فانه يمين مع انه لا محل فيه لان نفعها
واجب بان العبرة للعالم بالشاذ قوله والاضافة الى سبب الملك يعني التزوج بمنزلة الاضافة اليه قال الشافعي لا يصح لان الملك فيه غيب
سببه فاذا كان الشرط هو ذلك السبب اقترن الملك والوقوع والطلاق المقارن لثبوت ملكه ولو ادعى لا يقع كطالق مع نكاحه كمن سوتى بخلافه فان
علقه نفس الملك فانه يقدم الملك والجواب ما قال محمده حل الكلام على الصحة اولى من الغاية فيكون قد ذكر السبب راجع السبب فتدبر قوله
ان تزوجك ان ملكك بالتزوج لكن تعليل المصنف بقوله لانه ظاهرا عند سببه ينبوع هذا الا ان يجعل بيان وجه التجوز بالسبب عن السبب فهو
او ليس في امره من وجه بل هو في هذا الفن من المسلمات وكان سبب عدول المصنف عنه دفع الوارد على قوله في قوله للاجنبية ان دخلت الدار
فانت طالق فزوجا فانت طالق من انه لم يمتد تمام الكلام مضمرا التخيير والتقدير ان تزوجك فدخلت حتى يصح ويقع كما قال ابن ابي ليلى

والشرطية ان يكون في معنى مملوك الشرط مشتق من العلامة وهذه الافعال فكلها علامات على
 ثم كلمة ان شرط الشرطية ان يكون في معنى مملوك الشرط مشتق من العلامة وهذه الافعال فكلها علامات على
 ما يتعلق في الجواهر والخرقة تتعلق بالافعال لا انما كانت بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذي يليها مثل قولك ان شرطيته

لأن اليمين مقصور في الشرع او غير مطلوب فلا يحتاج في تغييره في بيان ذلك الجواب ويكن في جواب ابن ابي ليلى ما تقدمه المصنف لكن لا ينبغي ان
 ان يقال بان يراد بالسبب الحقيقي والادنى فيصح العين فيلزم مشابهة في المشتق عن ابي ليلى وعلى الثاني يرد ما قاله المصنف في الاول
 ان يرفع ما قال به ابن ابي ليلى بان لا يطبق الى تحقيق تلك الارادة لانها الحقيقة وليست الجواز بخلاف ما نحن فيه وعلى هذا الحسن المذكور في الكتاب
 الباقيل الذي ان يقال لاضافة الى سبب الملك وادبها الاضافة الى الملك كما اجاب به محمده فصرح لوقال ان تزوجتك فانت طالق قبل
 ثم كما يوقفه ابو يوسف لانه عاقبة النكاح وذكر ما هو مقتضى الاقدار على بقائه فيه فلفظي ذكر الوقت ونحو التعليق وقال لا يقع لان المصنف كان لا يفرق
 عند الشرط ولو قال انت طالق قبل ان تنكح لا تطلق كذا بدأ لوقال لو اذير ان زوجتها امرأه في طالق تلتها فترجوا امرأة بعينه
 امرأة لا تطلق لان التعليق لم يصح لانه غير منصف الى تلك النكاح لان تزويج العاديين بغير امر وغير صحيح ولو قال رجل لا تنكحني ما دمت في كذا
 وكل امرأة تزوجها في طالق فترجوا ثم تزوج غيرها لا تطلق ما بدأ لوقال لهما ان تزوجتك فما دمت في كذا في طالق فترجوا
 وزوج غيرها تطلق قوله والفاظ الشرطية من طلقها ولو من دمي وياي وياي في جميعها تجزم الا لو اذير او قبل تجزم بها اذير بغير ما في المصنف
 انما تجزم باذني الشرع كذا لوقال ع لويش طارئة ومبيعة لان الشرط مشتق من العلامة يعني اللفظ الدال على العلامة وهو الشرط بالتحريك
 قال تعالى فقد جازا شرهما اي علامتا وهذا لان الاشتقاق لا يميز بين الاشتراك في المادة ولا استنارته بين لفظ علي وشروطه وتوالت تكون
 علامات على الخش والخش هو وقوع الزمان فالاصل ان معنى الفاظ الشرط علامات وجود الزمان اي انزل على ذلك لذات الافعال من هذه لفظ
 لو ايضا كذلك في البرية فانها لما كان فعل ذلك كان لها ما استلزم لاشتراك الجواب نحو لو جازا زيدا لكانت كذا فيصرف ان ذلك الفعل
 او اوجدها لشرع وجود الجواب لان اللازم ثبت عند المذموم وعلى هذا جميع الادوات فينبذ الوجود للوجود والان لما كان في دخل حيث وصفت
 لا فائدة ان الشرط قد وجد ووفر منه خصت بقولنا صرف وجوده ولو وضعت لا فائدة امتناع المذموم ودلت على الوجود للوجود
 بالانتم فخصت بحرف امتناع فلم يذكر المصنف لان مقصودنا فيه اعني التعليق على ما على خطر الوجود لانها افادت تحقق غرضه فلا يحصل
 من اليمين وان كان لو قال لو دخلت فانت طالق تعلق الطلاق كما ذكرنا الترتيب ويروي عن ابي يوسف انه ليس ضمانا الاصل لا المشهور
 ولذا قال بعضهم لا يتعلق في المأوى في فروعها لوقال انت طالق لو تزوجتك تطلق اذا تزوجها وقد ورد في قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خافتم
 الآية فذهب بعض النحويين الى تجويزه واكثر المحققين انها ليست بالالتعليق في المأوى واجابوا عن الآية بما يوقف عليه كلامهم وكذا عدم خصوص
 من اليمين في التعليق بل ما ذكرنا وكذا وليست شرط الشئ من الشرطية مما هو التعليق بما على خطر الوجود وهو الفعل الواقع مطلقا
 الذي اضيف اليه فمن قال انت طالق لو اذرك او لا ابوك او مكر لا يقع وكذا في الاخبار بان قال طلقك بالاسم لا كذا واعلم ان وضع
 وجوب الفاء لا يتحقق التعليق الا بها الا ان يتقدم فيشترط بدونها على خلاف في انحر هو الجواب وتضمن الجواب بوجهه والمذموم دليله اما الحقيقة
 فتظهر من جهة المعنى فلا عليهم من اعتبار الجواب فاذا قال ان دخلت الدار انت طالق وقع الحال فان نوى تعليقه دين فكذا ان نوى تقديمه
 ابي يوسف لا يشترط حلا لكلامه على الفائدة فتضمن الفاء كما في قوله من يفعل الحسنات لسننكبرها ووقع باذا اجاب ابو حنيفة وتجوز لفظ الشرطية
 يمكن تعليقه حتى لو نواه دين وفي الحكم واما ان ذكر في الغاية قال في الدراية ولو نوى تقديمه في هذه الصورة قبل يصح ويجعل الواو على التبدل

ومن ضروري التعيين ان قال فان تزوجا بعد ذلك الى بعد من ذلك ان الشرط لم يقع شيء كان باستثناء الطلاقات الثلاث الملوكة في هذه النكاح
 لم يبق له من النكاح الا ما كان له من قبله من غير ان يشاء الله تعالى فلو دخلت على نفسها للزواج بان قال كما تزوجت امرأتك
 في طلق فصح بكل ما كان بعد ذلك من الطلاق بالزواج وذلك غير محصور **قال** وزوال الملك بعد اليمين
 لا يبطل كانه لم يوجد بشرط في نفسه والبرهان بان شقائه محله في اليمين بشرط ان وجد الشرط في ملكه انخلت اليمين ودفع الطلاق كانه وجد الشرط ولحل
 لليمين في كل الزمان ولا يمتنع اليمين لما قلنا وان وجد غير الملاءمة انخلت اليمين لوجود الشرط ولم يقع شيء لانحل في المحلثة وان شققت في الشرط في قول
 الزوج ان لا يقع الا في هذه اليمين كانه مفسد بل هو عدم الشرط كانه منكر وقوع الطلاق وزوال الملك والامانة تنبيهه فان كان الشرط لا يعلم الا من جهة القول
 قولها في حق نفسها مثل ان يقول ان خلعت طالق وفلانة فقالت قد خلعت طالق هي ولم تطلق فلانة ودفع الطلاق استحسان والقياس
 ان لا يقع كانه شرط فلا تصدق كالحول وجه الاستحسان انما امينة في حق نفسها اذا لا يسلو ذلك لامن جهتها فيقبل قولها
 ان الشرط في الثابتة اتقنه كذا البرهان بتكرار الوقوع في تكرار الا ان الطلاق لا يزيد على الثلث فيقتصر تكرار الزمان في الوقوع في تكرار الا ان الطلاق
 لوجود الشرط فيقتصر على ايتين احداهما بحكم الايقاع والاخرى بحكم التتابع قوله ومن ضرورة التيمم التكرار في كل عام ولا تارة في كل عام
 امارة تزوجها طالق فتزوج مرة فطلعت ثم تزوجا بعد ذلك الاطلاق واما الوقوع على امرأة اخرى تميز وجها فباعتبار عموم الاسم ولم يشأ من
 نفس الشرط واجيب ان المراد تيمم الافعال والتكرار من ضرورة كانه كما يكون باعتبار القيام باحاد متعددة يكون تجدد الاشكال من واحد قوله
 ولو دخلت على نفس الشرف بان قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق بحيث بكل مرة ابد الا ان الشرط ملك جبر في المستقبل وهو غير محصور وكلما وجد في الشرط
 تبعه كما سلك في تيمم خبره وعن ابي يوسف في المتن اذ قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة فطلعت فان تزوجا ثانيا لا يطلق الا مرة واحدة
 ولو قال في كل معينة كلما تزوجت وتزوجت فلانة تكرارها واستوضحه باذ قال كلما اشتريت ثوبا او كبت دابة لا يانعه ذلك الا مرة واحدة والحال
 ان كلما عند ابي يوسف انما تجب لتكرار في معينة لا في غير معينة وحقيقة البحث ادعاء اتحاد الحاصل بين كل وكلما اذ النسب فعلمنا الى من كان قلت
 بينهما فرق فان كلا يقتضيه عموم الاسماء وعموم الافعال تثبت ضرورة وكلما تقتضيه في الافعال وعموم الاسماء تثبت ضرورة فاذا وجد في لفظ
 اسم واحد انخلت في حقه ولا يتكرر بنفسه بقيت فيما سواه من الاسماء وفي كلما اذا وجد فعل انخلت باعتبارها وبقيت فيما سواه من الافعال المماثلة
 سواء تعلقت بالتعلق بالاول او لا قلنا قد عرفت ثبوت عموم الاسماء ضرورة ولا حاجة بنا الى النظر الى سببه اذ المتقنه وان ثبت عموم
 في الافعال والاسماء فصار الحاصل كل ما تزوج لكل امرأة وفي مثله تنقسم الاحاد على الاحاد ظاهر على قوله وفي ركب القوم وواهم وجبا واصابعهم
 في اذانهم فامر بالضرورة انما اذا انخلت في فعل انخلت في اسمه فلا يتكرر الحث في امرأة واحدة وهذا هو الجواب عن هذه المسئلة وبين ما قاس عليه
 من المستلزم ويرفع بان انقسام الاحاد على الاحاد عند التساوي وهو مفتق لان دائرة عموم الافعال اوسع لان كثير من افراد ما يتحقق بالتكرار من
 شخص واحد وقد فرض عمومهما فلا يثبت كل اسم بفعل واحد فقط واسد الموفق للصواب الى المرجع والباب قوله زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها حتى
 لو طلقها فانقضت عدتها بعد التعليق بدخول لدار ثم تزوجا فدخلت طاعت وكذا اذا قال لبعده ان دخلت فانت حرة فاحتمل اشتراطه فدخل
 عتق ولا بد من بقاء عدم البطلان بما اذا زال للملك بما دون الثلث اما اذا طلقها ثانيا فزوجت بغيره ثم عادت فدخلت لا يطلق على باسبابي ثم
 ان وجد الشرط في ملكه انخلت اليمين الى اخرها في الكتاب هذا وكما يبطل التعليق بتجديد الثلث خلاف الزواج كذلك يبطل بها وبه الرب
 عند ابي حنيفة جرح خلافها حتى لو دخلت الدار بعد حاجته هي في العدة لا يطلق خلافها لما عرفت فانها اذا جاز ثانيا مسلما فزوجا ثانيا لا ينقص
 من عدد الطلاق شيء عنده ويتقصر عندها قوله ان اختلفا في وجود الشرط فالقول قول الزوج الا ان قيمة المرأة البينة لا تتمسك بالاصل وهو
 عدم الشرط ولانه يتكرر وقوع الطلاق وعلى القول ان لم تدخل اليوم فانت طالق فقالت لم ادخل قال دخلت فالقول لانه ان كانت متمسكة بالاصل
 وهو عدم الدخول لو قال ان لم اجامك في حيفتك فانت طالق فقالت لم تجامعني وقال فعلت فالقول لرفع انها متمسكة بظاهر من عدم الجماع و
 في الحيف لا يوجب الى عدمه لكونه انكر الطلاق واستظهرنا في الكساح لو قال بانك الجبر فسكت وقالت دوت القول قوله خلاف الزوجه لهذا ايضا فاذا
 اصل كل بخلاف ما لو قال وهي في طهر حال عن الجماع انت طالق للسنة ثم قال جاسعتك في حيفتك فاكفرت فالقول لانه ان كانت طاهرة فلا يوجب
 البطلان حكم واقع بعد وجود السبب المضاف اليه اما الاول فان المضاف سبب في الحال والثاني فدان الوقت وقت طلاق السنة بانقض

كما قيل في حق العدة والغشيان ولكنها اشاهدة في حق منتهى ما قبل قولنا في حقها ولكن لو قال ان كنت تحبين ان يعزبك
في ناسخه فانت طالق وعين حرقا لثابت اذ قال ان كنت تحبين فانت طالق وهذا معك فقالت احبكي طلقته هي ولم يعق
العبد ولا تطلق صحتها المأثورة ولا ينفق بكين ولا ينفق بشره بغضها اياها قد تحب التخلص منه بالعزاي في حقها ان تغلق المحرم بخارجها
وان كانت كاذبة ففي حق غيرها بقي الحكم على الاصل وهي الحجة واذا قال لها اذا حضت فانت طالق صدقت الدم لم يقع الطلاق حتى
يسقط ثلثة ايام لان ما ينقطع دونه لا يكون حيضا فاذا امتثلت ثلثة ايام حكمنا بالطلاق من حين حاضت لانه بلا متدبر انه من الاجم

كان الشرط الايام الا من جتعا فالقول قولها في حق نفسها عليه الاربعه رحمهم الله تعالى وعن احمد لا يقع وتجبرها النسيان باخلاق قسطه في زوجها
في زمان قالت ذلك وقع بانها امينته مأمورة باظهارها في حجابها بقوله تعالى ولا يحل لمن ان يكتمن ما طلق اسد في ارجاس من تحريم كتمانها امرها
وقامه الامر بالانظار ترتيب احكام المظهر وهو فرع بقوله مع ان ادخل القبطه لا توصل الى علم وان يجوز اخذ دم من خارج تحلت به
قوله لم تطلق فلانة هذا اذ كذبها الموصد ما طلق فلانة ايضا وكذا في جميع نظائره قوله كما قيل في حق العدة امي انقضت حتى لو طلقها
طلاقا جتعا ثم لم يراجها فانت طالق له بعد مدة تحمل صدقا قد انقضت النطق حق الرجعية او قالت لم جل آخر انقضت عتي من فلان والمدة تحمله
بازلة ويجوز اذا غلب على ظنه صدقه والغشيان امي حل الوطى وحرمته فلو قالت انا حائض حرم او طاهر حل وقالت للمطلق ثلثا زوجت
نشان وغشيت حلت له لا يقال لا تكون حاضتا ولا فعلى الاول يقع عليها وعلى الثاني لا يقع واحدة منها لا تقول المتكلم اليه في حجابها على الاحا
به لانها امينته وفي حق منتهى ما قبل قولها اذ اجازها باليسرى في حقها مع التكذيب لا بعد في ان يقبل قول الانسان
في حق نفسه لا غير وكاحد الوتره اذا اقر بين رجل على الميت فيقتصر على نصيبه لا يصدق الباكون والمشتري اذا اقر بالمبيع المستحق لا يرجع
بالتمتع على البائع هذا وانما يقبل قولها اذا اجبرت بالحض وهو القام الما بعد الانقطاع فلان لا ضروري فيشتهر بقيام الشرط بخلاف قوله ان حضت
حيضه حيث يقبل قولها في الطهر الذي في الحيض لا قبله ولا بعده حتى لو قالت بعد مدة حضت وطهرت وانا الان حائض بحضه اخرى لا يقبل قولها
ولا يقع لانها اجبرت عن الشرط حال عدمه ولا يقع الا اذا اجرت عن الطهر بعد انقضاء هذه الحيضه في يقع وهذا لانها جعلت امينته شبه ما قبلها
من الحيض والطهر ضرورة اقامه الاحكام المتعلقة بهما فلا تكون هي مؤتمنه حال عدم تلك الاحكام لعدم الحاجة اذ كذبها الزوج ولو قال امرتني
اذا حضت فانت طالق فقالنا حضت طلق ملحه منها الا ان يصدقها فان صدق احدهما وكذب الاخرى طلق المكدبه وان كن ثلثا فقال
ذلك فقلن حضنا لم تطلق واحدة منهن الا ان يصدقن وكذا ان صدق واحد منهن فان صدق ثنتين فقط طلق المكدبه دون المصدقات لو كن
اربعا والمسئله بحال المطلق الا ان يصدقن وكذا ان صدق واحدة او ثنتين وان صدق ثلثا فقط طلق المكدبه دون المصدقات الا ان
حيض الكل شرط للوقوع عليهن فلم تطلق واحدة حتى يحضن جميعا وان حاض بعضهن يكون ذلك بعض ما ثبت الحكم فلا يثبت ان كل من حاض حضنا
لا يثبت حيض كل واحد الا في حقها الا ان يصدقها في حق الكل وان صدق البعض وكذب البعض نظر فان كانت المكدبه واحدة
طلق من هو صدق تمام الشرط في حقها لان قولها ما مقبول في نفسها وقد صدق غير ما فهم الشرط فيها ولا تطلق غير لان المكدبه لا يقبل قولها في غير
فانتم الشرط في غير وان كذب اكثر من واحدة لم تطلق واحدة منهن لان كل واحدة من المكذبات لم يثبت حيضها الا في حق نفسها وكان الموجود بعض
الشرط فلا تطلق واحدة منهن حتى يصدق من سواها جميعا قوله وكذلك اذ قال ان كنت تحبين ان يعزبك سدى قولها بما يبريد بانها امينته في
حق نفسها شاهدة في حق منتهى ما قبل قولها لا ينفق بكين ولا ينفق بشره بغضها اياها قد تحب التخلص منه بالعزاي في حقها ان تغلق المحرم بخارجها
بما لم يبريد مع العلم بانقضاء الشرط اجاب بمنع يقينه فان الانسان قد يبلغ به صديق الصبر وسوء الحال الى درجة يح الموت فيها
فما ان يحلها شدة بعضا مع غلبه الجمل وعدم الذوق للعذاب في الحال على تمنى التخلص بالعذاب لو قال لها ان كنت تحبين فانت طالق
فقلت احبكي فانت طالق فضا وديانه عند ابى حنيفة وابى يوسف حمدا الله لان الحجة بالقلب قد كرهه وهدمه سواء نصا كسلة الكتاب قال محمد

فكان حيضاً من الحيض فانت طالق ثم نطق حتى ظهر من حيضها ان الحيضه بالحيض الكامله منها ولو لم يظهر
 في حديث الاستبراء وكما يما بانها اذا قال انت طالق اذا صحت يوماً طلقت حين تفتق في نفسك في اليوم الذي تضمنه ان اليوم
 اذا قرنت بفعل تمتد يرايه بياض النهار بخلاف ما اذا قال لها اذا صحت لانه لم يفتق في مجاريه من الحيض الصوم بركته بشرطه ومن ذلك امره اذا
 غلاماً فانت طالق واحق واذا ولدت جارية فانت طالق فتشبه فولدت غلاماً جارية ولا يدرى في الحيض اول الزمان في القضاء فليفتق في التبريد
 وانقضت المدة لا يولد من الغلام او لا وقعت واحق وتنقض عن تمام وضع الجارية ثم لا يقع شيء آخر به لانه حال الانقضاء العدة ولولا ذلك
 الجارية او لا وقعت فليفتق وانقضت عن تمام وضع الغلام ثم لا يقع شيء آخر به لانه حال الانقضاء فاذا في حال يقع واحق وفي حال
 يقع فثلاث فليفتق الثانية بالشك والحقال ولا يدرى ان ناسخاً بالثنتين تلتزمها واحتمالاً والعدة منقضية بيقين لما نيت
 لا نطق فيما بينه وبين الله تعالى الا ان صدقت لان الاصل في المحبة بالقلب واللسان خائف عنه وتقييداً بالاصلين بطل الخليفة فلما لم يدر
 امكان الوقوف على ما في قلبها اوجب النقل الى الخائف مطلقاً فاستوى التقييد وعدمه وفي التفسيرية يبدل على ان المحبة بالقلب لا تشبه وان
 اكمل الاطلاع عليها وموقوف لا امرته انت طالق ان كنت انا احب كذا ثم قال استاجبه كذا فباني مرة فيما بينه وبين الله تعالى واستشكل البعض
 بداهة ان لم تعلم ما في قلبها لم يعلم ما في قلب نفسه لكن الطريق ما قلنا ان القلب منقلب لا يثبت على شيء فالوقوف على حقيقة المحبة تعدد الامكان
 انما ناطق بالامور الظاهرة لا الحقيقة كالرضية بالسفر والحديث بالنوم والجارية بالثباتين ولا يخفى ما فيه بالنسبة الى قايه واعلم ان التعليق
 انما يفارق التعليق بالحيض في انه يقتصر على المجلس لكونه تنجيزاً حتى لو قامت وقالت احبك لا تطلق وانما لو كانت كاذبة تطلق فيما بينه وبين الله
 وفي الحيض لا يقتصر على المجلس على سائر التعلقات ولا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى الا ان يكون صادقة **فرض** في الجامع الاصح قال الفقيه ابو جعفر
 اذا قالت المرأة لزوجها شيئاً من السب نحو فطيان وسفلة فقال ان كنت كما قلت فانت طالق طلقت سواء كان الزوج كما قالت ثم كين لان الزوج
 في الغالب لا يريد الا بدو فيها بالطلاق كما اذنت وقال لا سكاف فيمن قالت يا فطيان فقال زوجها ان انا فطيان فانت طالق تطلق وان قال اردت
 الشرط يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ونفس بعضهم على ان فتوى اهل بخارا على الجارية دون الشرط قوله كان حيضاً من الحيض لا يبرئ
 على المفتي ان يعين ذلك فيقول طلقت حين رأت الدم وقطره شرقاً والاستثناء فيها اذا كانت غير مدخول بها فترجعت من رأت الدم وكان التعليق
 بالحيض عقاباً فبني العبد وحتى عليه بدوية الدم قبل ان يستمر فانه اذا استمر ثلاثة ايام نصح النكاح ويعتبر في البعد خيرية الاحرار ولا يجب منه الحيض
 من العدة لانهما بعض حيضه لانه حين كان الشرط روية الدم لزم ان يقع الطلاق بعد بعضها قوله لو قال لها ان حفت حيضه فانت طالق
 لم تطلق حتى تظهر اي يحكم بطهرها عن هذا الفرقا لانه حين ان حفت حيضه فانت طالق وان حفت حيث لا يكون الاول خيالاً لانه ما يقع
 في الطهر بخلاف الثاني ثم انما يحكم بطهرها فيقع فيما دون العشرة بالاغتسال وما يقوم مقامه من صيرة الصلوة وديان في سبها واما في العشرة فيجوز
 الانقطاع قوله لان المحبة بالها هي الكلمة عن هذا القول نصف حيضه كان الحكم كما في حيضه لانه اسم للكمال وهي التي تجزى خلافاً لغيره في قوله تطلق
 بحيض خمسة ايام لليقين بالنصف فلما هذا النصف قصه مدته بالنصف الدبر ولو كانت ما ناضا لا تطلق ما لم تظهر ثم تحيض واذا قال ليطهر
 انت طالق اذا طهرت لم تطلق حتى تحيض فطهر لان اليقين تقتضيه شرطاً مستقبلاً وهذا الحيض قد مضى وبعضه وبقي بعضه ما مضى لم يدخل تحت اليقين
 والباقي تبع للماضى فلا يتناول اليقين كما لا يتناول الماضى بخلاف قوله انت طالق قبل ان تحيض حيضه بشرط تطلق اذا حاضت فلا ينظر
 الطهر والمراد بحديث الاستبراء قوله صلى الله عليه وسلم في سبائك او طاس الا لا تنكح الحائض حتى تضعن ولا الحائض حتى يستبرئ بحيضه وتنكح عليه
 في موضعين ان شارب الله تعالى قوله بخلاف ما اذا قال اذا صحت لانه لم يقدر وبمبصار اذ لم يقل اذا صحت يوماً او شهر فتعلق باليسري سواء في
 الشرع وقد وجد الصوم بركته بشرطه باسساك ساعة فيقع به وان قطعت بعدد وكذا اذا صحت في يوم او في شهر لانه لم يشترط كماله بخلاف ما اذا
 قدر وبمبصارها اذا صحت يوماً فانه لا يقع الا بعد الغروب من اليوم الذي صامت فيه ونظيره اذا صحت يوماً او شهر صواباً لا يقع الا بتمام يوم لانه مقدر بمبصار
 واذا صليت صلوة يقع بركتين وفي اذا صليت يقع بركته **قوله** ومن قال لامرته اذا ولدت غلاماً فانت طالق واحدة واذا ولدت
 جارية فانت طالق فثنتين فولدت غلاماً وجارية ولا يدرى ايها الاول لانه لو علم وقع المعلق بالسابق ولا يقع باللاحق شيء لان الطلاق المقارن

ان قل لها ان دخلت الدار فانت طالق فتشاذر طلقا ثلثين وتزوجت زوجها آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول فدخلت الدار فطلقها فانت
 شاذرة في حقيقتها وادى يوسف كذا قل من في طالق ما بقي من الطلقات فهو قول زفر وأصله ان الزوج الثاني يهدم ما دون الثلث عنده
 فتعود اليها الثلث وعندهم وزفر لا يهدم ما دون الثلث فتعود اليه باق وتسعين من بعد ان شاء الله تعالى وان كان رضى
 الدار فانت طالق ثلثا ثم قال انت طالق ثلثا فترجعت غير دخلي بها ثم رجعت الى الاول فدخلت الدار لموقع شيء وقال زفر لا يقع طلق
 لان الجراء ثلث مطلق لا لطلاق لا لفظ وتبقى احتمال وقوعها كبقية اليمين ولما ان الجزاء طلقات هذا الملك كانها في المانة كان الظاهر
 عدم ما يجحد واليمين تعقد للمنع او الحمل واذا كان المحجزاء ماذكرناه
 وقد خاتمت بتجيز الثلث للبطل المحيلة فلا تبقى اليمين بمحجزا ما اذا بانها لان الجزاء لو لم يقع لمحجزا
 اللفظ ولا الشرط الثاني مع البسمة هو الجواب لعدم انفاد الرابطة وبينة التقديم والتأخير من انصار الحرف لانه يصحح للمنطوق من غير زيادة شيء ان
 فكان قوله ان كلفت مقدما من تأخير لانه في جزاء الجواب لتأخر التقدير ان لم يست فان كلفت طالق وهذا بان على قدمنا من لزوم التفسير مثل ان قل
 الدار طالق وعلى قدمنا من ابى يوسف ومن لزوم الانفاد للفا يجب ان لا يعكس الترتيب في التوجيه لو قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق ان كنت
 فلانا لا بد من اعتبار الملك عند الشرط الاول فان طلقا بعد الدخول بها ثم دخلت الدار وهي في العدة ثم كلفت فلانا فهي في العدة طلقت انتهى وهو على
 انفاه من التقديم والتأخير فكان التقدم شرط لا محال فيعتبر الملك عنده وعلى هذا اذا قال ان اعطيتك ان وعدتك ان سالتني فانت طالق لا يقع
 حتى تستأله ولا ثم بعد ما يتم عليها لانه شرط في العطف والوعد في الوعد السائل كانه قال ان سالتني ان وعدتك ان اعطيتك بهذا قال ابو حنيفة والشافعي
 رحمه الله ومن انما لم يمتدح من قيد ذلك باذنا كان الشرط باذنا كان بان تطلق لوجودها كانه كان المعروف في ذلك اذا كان في الاول فانت طالق
 او اقدم فلان واذا قدم فلان او ذكر بكلمة ان وتسمى فائتا مقدم ولا يقع الطلاق لانه لا يمتدح مقدم الاخر وان قوله انت طالق اذا قدم فلان يمتدح تمام لوجود
 الشرط والجزاء والشرط الثاني لا جزاء له واذا عطف على شرط فعلق به جزاءه فعلق جزاءه بعينه بانه قال اذا قدم فلان فانت طالق تلك التعليلة فلما
 لو قد استألم يقع الاطلاق واحد وكذا اذا دخل الجزاء بين الشرطين فعال ان قدم فلان فانت طالق واذا قدم فلان ايها سبق وقع ثم لا يقع عند الشرط
 الثاني شيء الا ان ينوي ان يقع عند كل واحد تطليقة فيقع اخرى عند الثاني وان اخذ الجزاء فعال اذا قدم فلان واذا قدم فلان فانت طالق لا يقع
 حتى يقد لانه عطف شرطهما على شرط الحكم ثم ذكر الجزاء فيعلق بها فصار شرطا واحدا فلا يقع الا بوجودها لانه لو وقع باولها صار عطفها على اليمين كانه لا يقع
 لا على الشرط فقط فان نوى وقوع الطلاق باحد ما صحت نيته وبينة التقديم الجزاء على احد الشرطين وفيه تعليل على نفسه فاما اذا عطف بالاداة شرط
 كان المجموع شرطا واحدا كما في مسألة الكتاب الا ان ينوي وقوع الطلاق باحد ما لانه نوى في كل واحد الشرط في شرح الزمادات بتفسيره بشرط في صحة
 الشرط الاتصال كالاستثناء وهو من المعنوية وبين الجزاء فاصل بطل التعليق في الجامع لو قال ان دخلت ان دخلت فانت طالق فيعلق استعنا
 وقال الكرخي ينبغي ان لا يتعلق على قوله لان الثاني لم ينع كقوله حررتان شاء الله على قوله والجواب انه تأكيد بخلاف حرلان التأكيد لفظا فليكون
 بالواو فانما يشا كل حررتان شاء الله ولا يفتق فيه واجموا ان السموت واللغو لا يمتنعان العطف ما دام في المجلس كذا في الذخيرة لان العطف غير
 سبيل بل يقر بخلاف الشرط والاستثناء اذا تعقب الشرط اخرية ليست اياها تامة كما ذكرناه من قريب قيد الكل واذا قال انت طالق مع جده حررتان
 فلما يتعلق كل منهما به وعن هذا اذا قال انت طالق واحدة وثنتين ثلثا واربعا ان دخلت صح التعليق فتعلق الثلث قوله وان قال لها ان دخلت الدار
 فانت طالق ثلثا وطلعتا ثنتين الى آخره فاعده الخلاف لا تظهر في الصورة المذكورة في الكتاب للاتفاق فيما على وقوع الثلثا ما عند محمد فلان ابدا
 واحدة بما يحل الثلث وما عندهما فالثلث المعقبة بواسطة الثلثين بالعدم مع الوامد الباقية وانما تظهر فيما اذا علق طلقا واحدة ثم ثنتين ثم تزوجت
 نيسر ثم عادت الى الاول ثم وجد الشرط فندم حرمة تزوج وعندها لا اذ يملك بعد الوقوع ثنتين قوله وبنية من بعد ونحن بينه هناك
 ان شاء الله قوله لانا ان الجزاء طلقات هذا الملك لما قدمنا من ان معنى اليمين انها يتحقق يكون الجزاء غالب الوقوع لتحقيق الاتفاق والظاهر
 عند استيفار الطلقات الثلث عدم العود لانه موقوف على التزوج بنيسر والظاهر عند التزوج به عدم فرقا وعودا الى الاول لانه بعد يقع للعدم
 فلما يكون غير الملك لتمام ما اذا عدم تحقق اليمين باعتباره فتنبيه الاطلاق به بدلالة حال الحكم اعني ارادة اليمين وايضا بوقوع الثلث

وإذا قال لامرأته أنت طالق إن شاء الله تعالى متصلا لم يقع الطلاق

لوقال اعتقوا عبدى من بعد موتى ان شاء الله لا يعمل الاستنثار فلم يحققه ولو قال بيع عبدى هذا ان شاء الله كان للامر ببيعته قبل لان لا يجب
يقع لمن يحتاج الى ابطاله بالاستنثار وذكره ليس بالذالك والامر لا يقع لما قدرته على عزله فلا حاجة الى الاستنثار ليجب اعتبار صحة وعين المحلوانى
كلما يتحقق باللسان يبطل الاستنثار كما لطلاق والبيع بخلاف ما لا يتحقق به كالصوم لا يرفعه لوقال نويت صوم فدان ان شاء الله او ذهبتك البنية
وهل شرط في صحة تصحيح صوفه وان لم يسموا وان يسموا يحرم فيه خلاف المتقدم في القراءة في السكوة قوله واذا قال لامرأته انت طالق
ان شاء الله لم يثبت ان لم يشار الى امر او ما شار الى امر او فيها شار الى امر الا ان يشار الى امر وان شار الى امر وان شار الى امر وان شار الى امر
مشية لم يقع اذ كان متصلا فلا ينفك الى البنية حتى لو جرى على لسانه من غير قصد لا يقع وحكى فيه عندنا خلاف قال حلف بيقع وقال اسد لا يقع به
الظاهر من المذهب ان الطلاق مع الاستنثار ليس طلاقا وقال رايت ابا يوسف في النوم فسئلته فقال لا يقع فقلت لم قال رايت لوقال انت
طالق فجرى على لسانه او غير طالق كان يقع قلت لا قال كذا او هذا لا يدري ما هو ان شاء الله لما ذكرنا وصار كسكوت البكر اذ زوجها ابوا فسكت والندى
ان السكوت رضى بحضرة به العقد عليها وفي خارج المذهب خلاف في البنية قبل بشرطية الاستنثار من اول الكلام وقيل قبل فراغه وقيل لو بعد
وقيل لو بالتقرب من الكلام ولا يشترط اتصاله به واعلم ان ما شار الى امر يجوز كون ما فيه موصولا اسميا فمقتضاه ان تطلق واحدة رجعية لان الغيب
هو ما شار الى امر من الواقع واحدة او شتين او ثلثا ولا شك في ان طالق المذكور مضار كقولك انت طالق كيف شار الى امر ويجوز كونها حرفا امي بغير
تعلقا تطلق فالحكم بعدم الوقوع بعد ظهوره بالمنجرا لا يخلو عن نظر وانما يكون الظاهر عدم الوقوع مع المشية اذ كان الاظهر كونها المصدر للبطنية
ليخرج تعليق المشية لكن الثابت كثرة استعمالها موصولا اسميا نعم لا يقع قضاء كولا ديانة اذ قلنا بتساوى استعمالها واخبر انه اراد
الظرف اما اذا لم يكن له نية فينبغي ان يقع وعلمت انه لا يحتاج الى نية اما لوقال ان شار زير فهو تملك من معتبر فيه مجلس علمه فان شار فيه فقلت
والاخر الامر من يده وكذا الا ان يشار زير او يري او يحجب او يرضى او يهوى او يري او الا ان يبد له غير ذلك فتعبد بمجلس العلم وليتبع في كتاب
كلما اخرج فلان بسبب المشية ورضاه بقلبه لان المشية واخرتها امر باطن وله دليل وهو العبارة بقيام مقارنه كذا في شرح الجامع وكذا
اذا اضاف المشية والثلثة بعد اليه تاسا بالبار فقال طالق لمشية العدد وراوته ومحبة ورضاه لا يقع لانه معنى التعليق اذ البار لا الصاق
والكان في التعليق الصاق بالبار بشرط وان اضاف لاربعة ما بعد بالبار الى العبد كان تملك وان قال بامره او بملكه او بقضائه او باراوته او بملكه او بقره
وقع في الحال سواء اضافه الى الله تعالى او الى العبد لانه يراد به في شمله التخيير عفا وان قال بحرف اللام يقع في الوجه كلها سواء اضافه
الى الله تعالى او الى العبد لانه تعليل للايقاع كقوله طالق لدخولك لدار وان قال بحرف في ان اضاف الى تعالى لا يقع في الوجه كلها الا في قوله طالق
في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لان في بنية التملك يكون تعليقا بالايوقف عليه فلا يقع الا في العلم لانه يذكر للعلوم وهو واقع ولانه لا يصح فيه
عنه تعالى بحال فكان تعليقا بامر موجود فيكون تخييرا ولا يلزم القدرة لان المراد منها هنا التقدير وقد قدر شيئا وقد لا يقدره حتى لو اراد
حقيقة قدره تعالى يقع في الحال كذا في الكافي والادوية ان يراد العلم على مفهومه واذا كان في علمه تعالى انها طالق فهو فرع تحقق طلاقا وكذا
يقول القدرة على مفهومها لا يقع لان من انت طالق في قدرت الله ان في قدرته تعالى وقوعه وذلك لا يستلزم سبق تحققه يقال للفاصل لحال
في قدرة الله تعالى صلاحه مع عدم تحققه في الحال وفيه ايضا وان اضاف الى العبد بقرى كان تملك في الاربع الاول ما معناه من الهوى الروي بقلبي قاتلى

كتاب الطلاق

الاولوية بالابطال فلو كانت زيدا ودخلت الدار لا يقع ولو اذ غلب على الايتام عين فقال انت طالق وجدي حران شار التفسير في الكلام
فلا تطلق ولا يتيق بالاجماع اما عند جافا قلنا من عدم الاولوية بالابطال واما عند ابى يوسف شرح فلائحة كالشرط والشروط اذا دخل على يمينين
يتعلقان به وفيها اذا طلع لا يخلف بالطلاق وقوله حش على التعليق لا الا بطل وفي فتاوى قاضي خان الفتوى على قول ابى يوسف
الا انه عوى اليه الا بطل فتوصل على ان الفتوى على انه ابطال قوله ولو سكتت ثبت حكم الكلام الاولى اذا سكتت كثيرا لاضرورة بخلافه شار
لو تنفس وان كان له منه بد بخلاف لو سكتت قد تنفس ثم استثنى لا يصح الاستثناء للفصل للفصل للطلاق في قوله انت طالق ثلثا ثلثا شار
عند ابى صنف شرح خلافه لان التكرار للتاكيد في فعل عليه كقول طالق واحدة ان شار السد وهو يقول قوله وثلاثا العوفية فاصلا في بطل الاستثناء
فتطلق ثلثا وعلى خلاف عبد حو حران شار السد ولو قال حر حر بلا واد واستثنى لا يعتبر فاصلا بخلاف ظهور التاكيد قياسا فذكر ثلثا
بلا واد ان يكون مثله ولو قال عبده حر وعتيق ان شار السد صحيح فلا يتيق بخلاف حو حر لان العطف التفسيري لما يكون بغير لفظ الاول فلا يصح
حو بقوله تفسير فكان فاصلا بخلاف حو وعتيق ومثل ثلثا وثلاثا لو قال انت طالق وطالق وطالق ان شار السد طلقت ثلثا عند
ابى صنف شرح وعند ما يصح الاستثناء كقوله طالق اربع ان شار السد ولو قال طالق واحدة وثلاثا ان شار السد صحيح الاستثناء اتفاقا لانه ليس
لانه ثبت به بحكم الاول ولو قال ثلثا بوادين او البتة لا يصح الاستثناء في ظاهر الرواية لانه مع التثنية لغو عن محيد يصح هذا ويذكر في خلافه في بعض
بالذكر القليل فانه ذكر في النوازل لو قال والسد لا اكلم فلانا استغفر الله ان شاء الله فهو مستثنى وديانة لا قضاء وفي الفتاوى لو اراد ان
رجلا ويخاف ان يستثنى في السر سكره ويا مردان يذكر عقيب اليمين موصولا بسمان السد وغيره من الكلام والادوية ان لا يصح الاستثناء
بالذكر ولو قال بلسانه ثقل وطال تردده ثم قال ان شار السد واراد ان يقول قد انسان فاه ساعته ثم اطلقه فاستثنى مقصدا برفعة
وعن شام سنات محمد اعلم قال لادرت انت طالق ثلثا وهو يريد ان يستثنى فاسكت فاه قال يلزمه الطلاق قضاء وديانة يعني ان لم يستثن
بعد التثنية ولا يتيق بذلك لفصل واستمر الاتصال قول ابى الطاهر منهم الاربعة وعن ابن عباس مع جوازها الى سنة وعنده ابو قال سيد بن الجري و
ابن جبر الى اربعة اشهر وعن الحسن البصري تقييده بالمجلس وهو قول لا واذاعى استدلالا بحديث سليمان عليه السلام لاطوف اليه على تسنن
ارادة كل تدر غلاما فقال له صاحبه يعني الملك قل ان شار السد نفسي ارح فقال صلى الله عليه وسلم لو قالها قالوا جميعا قلنا بحكم قول الملك قبل
فراخه وقوله صلى الله عليه وسلم لو قالها يعني مقصدا واستدل المطلقون بظواهر منها انه صلى الله عليه وسلم قال في مكة لا تخجل غلاما الحديث
فقال له العباس خذ الا اذا فرسكت ثم قال لا الا انز و منها انه قال في سرى بدر لا يفلت احد منهم الا بعد ارضية عنق فقال ابن سعد والاسفل
بن البضا فقال شبل بن البضا وما اجيب عن بدين بانه كان على جهة النسخ دفع بابنا لابي ذؤن با اتصال بعده بما قبلها وليس لازم لان المقصود
الارض اى رضى الحكم بنفس لفظ العاقل انما بانه وافق الشرع المتجدد وفي العرفيات مثل هذا كثير فيقيد له جملة تشاكل الاولى بدلول عليه بها
طاعة قال لا تخجل غلاما الا اذا فرسكت ما رواه ابو داود وانه صلى الله عليه وسلم قال والسد لا تعرون قوليها والسد لا تعرون قوليها ثم سكت ثم قال
ان شار السد ثم لم يفرم وسجائب بان كونه لم يفرم لا يدل على انه لم يكفر ولم يحش وهو صلى الله عليه وسلم قد حلف انه لا يخلف على من فري
غير خاسر منها الا انى التي خير وكفر عنها فحين راي ان عدم غزوهم خير لم يفعل ما عطف عليه ادائها الطلاق قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث السابق

نقد

نقد

فيكون الاستثناء اذ ذكر الشبهة بعد رجوع النص الاول قال في كذا النكاح ان قلنا ان شاء الله تعالى ولا يستثنى اذ هو الكلام من يكون الجواب لا يستثنى

الاستثناء

عليه الجواب في محمول على الاتصال بعرف العلى لان عرف جميع الناس مسل الاستثناء لا فاعلموا انكم في لفظ الحديث لا يمكن ان يكون لفظه في لفظه بل في لفظه قال
 بان شاء الله تعالى ومن التجب بالجملة من حلف على من فقال ان شاء الله ثم يوجب الفضا للزوج المذكورة في الاصل من ان يستأن من ان يحكم بوقوع طلاق
 والاعتاق ولا اقرار بالانكاح من اللوازم الباطلة وبذلك جاب ابو ميفة برح المصور حين مشابه اعدوه اليه يروى جبار بن عباس في جواز الاستثناء
 المنفصل فقال ما منوا من مخالفة فيها التحسين الخلفه عليك ومنع خروج الحالفين لك من الخروج عليك الاجاز لهم ان يستثنوا في جوار
 من عندك ومنه بيب الشافعي كذا يبين اني انه اذا قال متصلا بقوله طالق او حرره ان شاء الله لا يقع الطلاق والعتاق قال لك اذا حرره في طلاقه
 عنه تخيير ان لانه علقها بشروط تحقيق لانه لو لم يشاء الله كل اس طلاقا وعقاقا لم يكن التمسك بغيره وتوضيحه انه اذا اراد صدور اللفظ عنه فقد شاء الله
 صدوره وان اراد وجود الطلاق والعتاق فقد حكمت الشريعة انه اذا صدر اللفظ وجب كل منهما وان اراد ما يكون من المشيئة فيما بعد فمشيئة قديمة
 عند اهل السنة والجماعة فكله انها تجوز محال والجملة لما رويها من المعنى والجواب عن تمسكه انه لم يعلقه بمحقق لا يمكن الاطلاق على ما في مشيئة الله
 تعالى وبما روي في رد تعليق وجود الطلاق والعتاق بمشيئة الله قوله فقد حكمت الشريعة ليس على الطلاق والتعليقات من نحو ان طالق ان قدم زيد او
 الدار جدي لفظ الطلاق لم يحكم الشريعة بوقوعه في الحال الاجماع وانما نحن فيه من بناء القبول قوله فيكون الاستثناء اذ ذكر الشريعة انها لو لم تذكر انه على
 قول محمد واستثناء على قول أبي يوسف تعليق على احد وجهي النقل عنهما وقريب من الاستثناء لو قال ان زوجات فلان على ان تصدق
 بانه شك قال في النوازل باقريب من الاستثناء لان من الاشكال ليس له حقيقة وان الشك تشبيه ولا يكون في التشبيه ايجابا لمال
 قال ربه فاخذ الا ان يريد الايجاب على نفسه **فروع** خلق او خلع ثم ادعى استثناء او شرط لا ينافي الاستكمال
 في ان القول قوله وكذا اذا كثرته المرأة فيه ذكره في الحاوي للامام محمود البخاري ولو شهد عليه بانه طلق او قالها بغير الاستثناء
 او قالها لم يستثن قبلت وبقره من المسائل التي تقبل فيها الشهادة على النفي فان لم يشهد على النفي بل قال لم تسمع منه غير لفظه
 الطلاق والخلع والزواج يدعى الاستثناء ففى المحيط القول قوله وفي فوائد شمس الاسلام الاوز جدي لا تسمع دعوى الاستثناء
 او اعرف الطلاق بالبينية بل اذا عرفه باقراره ومشك اذا قال بعينه اعتقك انس وقلت ان شاء الله لا يفتق وفي فتاوى
 الفقيه لو ادعى الاستثناء وقالت بل طلقته فالقول لها ولا يصدق الزوج الابنية بخلاف ما لو قال لها قلت لك
 انت طالق ان وقلت فقلت طلقته منجز القول قوله وفي الفتاوى الصغرى اذا ذكر الملعق لا تسمع دعوى الاستثناء والطلاق
 على ال كالملعق ونقل نجم الدين النصف عن شيخ الاسلام ابي الحسن ان مشائنا اجابوا في دعوى الاستثناء في الطلاق ان لا يصدق الزوج الابنية
 لانه خلاف الظاهر وقد فسدها مال الناس الذي عندي ان ينظر فان كان الرجل معوقا بالصالح والشهود لا يشهدون على التي ينبغي ان يكون
 بانى المحيط من عدم الوقوع قصد يقاوه ان عرف بالنفس او جعل ما يشبه ان لا يصدق قول المانع لغاية الفساد في الزنا لو طلق فشهدا انك
 استثنيت وهو غير ذكر ان كان بحيث اذا غضب لا يدرى ما يقول سعه الاخذ بشهادتهما والا لا ياخذ بهما قوله كذا اذا مات معطوف على قوله ولو
 لامرأة انت طالق ان شاء الله متصلا لم يقع الطلاق وقوله والموت ينافي الى خروجه جواب عن مقدور بيان الموت ينافي الواقع من الطلاق في
 لو قال لها انت طالق او طالق ثلثا فماتت قبل الوصف والعدد لا يقع فيمنع ان ينافي الاستثناء وهو البطل فيقع الطلاق ما بان الموت ينافي

شذوذ إذا ما تزوج ثم استأنف ثم تزوج مرة أخرى فأنقضت طلاقه وان قال أنت طالق ثم استأنف ثم تزوج مرة أخرى فأنقضت طلاقه وان قال أنت طالق ثم استأنف ثم تزوج مرة أخرى فأنقضت طلاقه وان قال أنت طالق ثم استأنف ثم تزوج مرة أخرى فأنقضت طلاقه

في بطلان ويناسب الاستثناء فلا يسلط به قوله بخلاف ما إذا ما تزوج قبل الاستثناء ويؤيد به قوله لا بد من أن يكون الاستثناء قبل الطلاق وقوله من قال تحمل كذب على الرجل في ذلك وإن يبدوله فيتركه ليس بشئ لانه خلاف الظاهر ولا ينبغي كتحقيقه فيه ثم المواقف الوقوع فمحتمل بما أن كان لأشبات عدم الوقوع فقد خرق الإجماع أو اكتفى في اثبات حكم الاستثناء بغير الاستثناء بالافادة له على المحاج قوله وأما الاستثناء فعلق واحدة وعن أبي يوسف لا يصح الاستثناء لأنه أكثر وهو قول طائفة من أهل المدينة وبه قال أحمد في قوله لا يصح الاستثناء وبه قوله تعالى إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من العاوين والناوون الأكثرين قال تعالى وما أكثر الناس لم يعرفوا ربهم لا دليل فيه لأن الاستثناء منقطع إذا لم يعبأ به المخلص فما إذا استقر استعمال القرآن على أن هذه النسبة للتشريف فلم يدل على النواوون قلنا لا نسلم عدم ثبوته لغة وما ذكرتم من النواوون في الآية ممنوع ولو سلم مع ما في حديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم في رواية عن ربه عز وجل يا عبادي كلوا مما رزقنا من الطعام والشراب ولا تسرفوا فيه ولا تسرفوا في الكلام من الاستثناء وهو ممنوع ثم من دسار الكسور ويجوز استعمالها وهذا لأن الاستثناء بيان أن المستثنى لم ير بالصدر فخالص التركيب من المستثنى والمستثنى منه أنه يحكم بالباقي الأجزاء بعد المستثنى وقوله من أخرج من الصدر ما لا يجوز لأن حقيقة الأجزاء مستعدة لانه يستعمل في الدخول فان اعتبر الدخول في التناول فلا استثناء لا يفيد الأجزاء منه لانه باق بعد الاستثناء أو تناول اللفظ بجملة وصفه لتام المعنى وهي قائمة مطلقا فلا يتصور الأجزاء منها وان اعتبر الدخول في الإرادة بالحكم لزم أن يكون كل استثناء استثناء بجملة لزم أن لا يصح في نحو قوله تعالى فليشأ فيهم نفسنة الاخيرين عاكر من الاخبار لان المتكلم يحكم بما ذكرنا في إرادة عموم الصدر بالحكم حيث لم يكن في الواقع وفي الاستثناء كان هو المستثنى أو فالطائي أحد ما يستعملان في حقه تعالى فزاد بالضرورة أنه بيان أن ما بعد الملامية وبالجملة ثم بل يكون مراد بالصدر أعني العام أو الكل ثم أخرج حكم على الباقي وأريد ابتداء بالصدر ما سوي ما بعد الأول والآخرية خلاف ما لا يجوز فلا ينفك عن أن حاصل تركيب الاستثناء يحكم بالباقي أي حكمه عليه وحققنا في الأصول أن معنى القول الأول أنه أريد عشرة ومك على سبعة في قوله على عشرة الأمانة فأرادة العشرة بعشرة بعد الحكم والأفعال والذهب بالخبر زيادة تكافؤ ثم ما ذكرنا من تحقيق ذلك لا يستلزم كون عشرة الأمانة أسماء كالمعنى سبعة كما نسب القاضى الباقى إلى على أن التحقيق أن قوله هو أحد المذهبين كما حققناه في الأصول بل مراده ما ذكره المصنف من قوله فلا فرق بين قول القائل على درهم أو عشرة الأمانة وقوله هو الصحيح اختر من قول من قال أخرج من غيري من المعارضة للاستثناء في الأخبار ما ذكرنا ونسب الشافعية وأسد أعلم فأنهم مصرحون بأنه من الخصصات والتحقيق بان أن المنعس لم يكن مراد أو قالوه على تأويل لفظه اللفظ وهو الظاهر لأن مسألة الاستثناء من النفي أثبتا بموجب القول بالمعاصرة لأنها توجب حكمين على الثلاثة مثلا في ضمن العشرة بالاثبات وبعد النفي لكن لا شك في أنه بحسب الظاهر لا حقيقة الأسنادين فيها والاك ان تناقضا في ما ثبت صورة المعاصرة بين حكم الصدر وما بعد لا وترج الباقي فوجب حمل المرجح عليه بمكمل سارفة ترجع فيها أحد المتعارفين فيظهر لم يحكم في صدره لا على سبعة قوله ولا يصح استثناء الكل من الكل قيل لانه رجوع بعد التقرر وهو لا يجوز بوضع بأنه لو كان كذلك يصح فيما يقبل الرجوع وهو الوصية لكنه لا يجوز فيه أيضا لو قال أو صيت لفلان ثلث مالي لثلث مالي يصح الاستثناء فعلم أنه ليس هو ما ذكره الكتاب من أن نرجح لا يتجى بعده شئ يصير تسكيا به وتركيب الاستثناء لم يوضع إلا لم يتكلم بالباقي بعد النفي لا النفي

لا ينفك بعد من غير متكلم به واصل فاللفظ اليه وانما يصح الاستثناء اذا كان موصولا به كذا ذكرنا من قبل واذا انت هذا في الفصل الاول المستثنى منه ثلثا في معارضة الثاني واحدة فيقع وثلاثة في كل الاثنتا يقع الثلث لانه استثنى الكل من الكل فلم يصح الاستثناء والله اعلم

الكل كما يفيد التبادر مع الاتفاق على معنى الكل بل يفيد ذلك قوله ليس بشئ من العشرة ونحوه واستقراء استمالات العرب تعبيره وما
كل من بعضهم من تجوز ويجب عليه على كون الكل محررا بغير لفظ الصداق ومساوية كعبدى احرار الاماليكي فيعتقون كما صرح به في الميسر
وقاضي خان وزيادات المصنف فلو قال نسائي طالق الا ان يبيت عمودا فاطمة وحصة لا تطلق واحدة منهم في البقالي لو قال كل امرأة في طالق الا ان يبيت
وليس لامرأة غير لا تطلق وفي الذخيرة لو قال انت طالق ثلثا الا واحدة واحدة واحدة بطل الاستثناء ووقع الثلث عند ان يبيت حصة واحدة وعندها
يقع ثلثان وعن ابى يوسف روى عنه واحد وهو قول زفر بن رجا في صفة ربيعة في قوله الاول ان يبيت مستقرا ولا يبرأ من اقتصار صفة
على الاولى والابو يوسف في الرواية الاخرى عن زفر بن رجا في اقتصار صفة في الاولى والثانية وقول ابى يوسف روى عنه ان الصداق متوقف على الزوج ولو كان
طالق واحدة واحدة واحدة الاثنتا بطل الاستثناء فانما لم تعد يصح منه شيء ولو قال واحدة وثلثين او ثلثين فيصير واحدة الاثنتين يقع الثلث
وكذا ثلثين واحدة واحدة واحدة لانه في الاوليين اخرج الثلثين من الثلثين او الواحدة وفي الثانية واحدة من واحدة فلا يقع بخلاف
المو قال طالق واحدة وثلثين الا واحدة حيث تطلق في الثلثين لصحة اخراج الواحدة من الثلثين والاصل ان الاستثناء انما يصح في
ما يليه واذا تعقب جملة قيد الاخرية منها وكما قيد بالطلاق المستغرق بما اذا كان باللفظ الصداق ومساوية كذا يجب تعبيره بما اذا لم يكن
بعد المستغرق استثناء آخر يكون جبر الصداق فان كان في صفة ذكرته كتاب الوكوال في لو قال انت طالق ثلثا الا واحدة واحدة طالق واحدة
واعلم انه اذا تعدد الاستثناء بلا واحد او كان الكل استقرا فاما ما يليه فيلزم ان كل فرد استقرا من الصدر وكل شفع جبره فاذا قال طالق ثلثا الا ثلثين
الا واحدة كان الواقع ثلثين انما سقطت من الثلاث ثلثين او انقضاء الحاصل واحدة ثم سقطت من الساقط عن الصدر واحدة فبما الصدر
فصل ثلثين فخرج من الثلث المستثناة واحدة فصارت ثلثين ثم اخرجها من الثلث الصدر فصار الباقي واحدة وهذا انما علم ان
المستثناة من الثلث لم يطل بل متوقف الى ان يظهر استثناء منها فيصح ولا في بطل وانما علم واصل صحة الاستثناء من الاستثناء
قوله تعالى الا الى لوط انما نجوهم جميعا الامراته ومن فروعها المسدوفة له على عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة الا خمسة
الا اربعة الا ثلثين الا واحدة كل خمسة وثلثين واربع الا ثلثا يقع الثلث ذكره القدر في واصل ان الاستثناء تصرف في
ابو لاوين في الحكم على ذلك التقرير لاني الحكم استبراء فلو وقع اكثر من الثلث ثم استثنى كان الاستثناء من الكل ولما لو قال لامرأة انت
طالق اربعة الا ثلثا تقع واحدة او عشرة الا تسعة طلعت واحدة او خمسة الا واحدة يقع الثلث وفي المتن طالق ثلثا وثلثا الا اربعة
ثالث عند ابى حنيفة وزفر لانه يصير قوله ثلثا فاصلا لثلاثا استثنى الاكثر فيقع الكل وعند ابى يوسف روى عنه ثلثان وهو الظاهر من قول
محمد بن كانه قال ستا الا اربعة او ذكر شيخ الاسلام انه ينبغي ان قال غيب ثلثين من الثلث الاول وثلثين من الثلث الثاني الا تسعة الا ثلثا
والا فلا خارج عن قانون الاستثناء ولم يذكر النية كذلك لولاني في هذه المسئلة والافى المتعبر فلو قال طالق ثلثا الا واحدة او ثلثين او ثلثا
فان مات قبل طلعت واحدة في رواية ابن سامة عن ابى يوسف روى عنه قول محمد بن رجا وهو الصحيح وفي رواية اخرى ثلثان وما قبل ان يبرأ
تناسب اصل ابى يوسف روى عنه في منع اخراج الاكثر في الاثني لان تلك واية عند الظاهر من جهة فهم في الرواية تناسب تلك الرواية وحسبه
الصحيح ووقع الشك في الثمانية فلا يقع بالشك فيقع واحدة فيخرج اخرج بعض التطايقه لكونه بخلاف القائل فلو قال طالق ثلثا الا نصف

باب طلاق المريض

لا اطلق الرجل امرأته في مرض موته مطلقا فاما في طعنات وهو في الحلة ومرتبه وان مات بعد انقضاء العدة فلا ميراث لها وقال الشافعي لا يرث في الايمان لان الزوجية قد بطلت بهذا العار من وهو السيد لهذا لا يرثها اذا ماتت ولكنها الزوجية بسبب رجفان موته وانه الزوج قصد ابطاله فيرد عليه قصدا بقاءه بغير عمله الى زمان انقضاء العدة دفعا للضرر عنها وقد امكن لان النكاح في العدة يبقى فحق بعض الاثار في زمان يبقى في حق امرأته

التعليق وقع الثالث وهو قول محمد وهو المختار وقيل على قول أبي يوسف وثخان لان التعلية لا تجزى في الايقاع ولذا في الاستثناء فكانت قال في الاوعدة والجواب ان الايقاع انما لا تجزى لشي في الوقع وهو لم يوجد في الاستثناء فيجزي فيه فصار كلامه عبارة عن تطلينتين ونصف تطلين ثلثا **باب طلاق المريض لما فرغ من الصحيح** باقائه من التبرير والتعليق والصريح والكنائية وبهذا جزاء شرع في بيان طلاق المريض او المرض من العوارض وقصور مفهومه ضروري اذا لا شك ان فهم المراد من لفظ المريض على من فهم من قولنا ينزل بجوارحه في بدن الحي عند الطلاق الاربعة بل في كل تجزى مجزى التعريف بالاخصار قوله في مرض من اخر ازعوا صرح من ذلك المرض بعد اطلاقها ثم مات وهي في العدة لا يكون له حكم من الموت فلا ترثه وقيد بالبان لان في الرجعي يرثها وترثه في العدة وان طلق في الصحة بتمام النكاح قال بن السند ارجع اهل العلم ان في طلاق ملك الرجعية بعد الدخول يتوارثان في العدة واجموا انه لو طلقها في الصحة في كل طهر واحدة ثم مات احداهما لا يرثه الآخر بالعدة لانها لا يرثه اذا مات بعد انقضاءها خلافا لما لاك في قوله ترث وان ترثت بغيره الزوج وان لم يرث في العدة في قوله ترث ما لم يتبرع وهو قول حماد ويعرف من تقييد المرض بالعدة انه لو طلق امرأته التي لم يدخل بها في مرض مات فيه لا يرث لانها لا عدة عليها من ذلك الطلاق وقيد بغير الرضا لانه لو طلقها بغير رضاها لا يرث ولا بد من قيد كونها ممن يتوارثان حال الطلاق لان تعليق حقها به لا اذا مرض هو اذا ذكر حتى لو كانت كناية او اقدمها مملوكا وقت الطلاق لا يرث وان سلمت في العدة قبل موته وعقها بالوقال في مرضه اذا سلمت فانت طالق باثارة ترثه لانه علق بزبان فعلق حقها به واختلفوا فيما اذا دام به المرض اكثر من سنتين ثم مات ثم جارت بولد بعد موته لا قبل من ستة اشهر فنقل بن يوسف عن نرث عندهما لا يرث بناء على ان المبانية اذا جارت بولد اكثر من سنتين تنقض به العدة عند حملها على انه حادث في العدة من زمانها ثبت نسبة منه وميتعت بوضعه براءة الرحم فتفقه به العدة بعد موته فيرث وعندنا لا يحل على الزنا وان قاله بل على انه من زوج آخر بعد وفاة الاول فتبين ان عدتها انقضت قبل موته فلا يرث وسياتي المسئلة في ثبوت النسب فلو لم يمت السبب في الزوجية هي السبب في الارث وقد انقطعت بالبنوة ولذا لا يرثها اذا ماتت في العدة فلو كانت الزوجية باقية لانقضت التوارث من الجانبين بربها بنينا قال عمر بن الخطاب بن مسعود والمغيرة ونهله ابو بكر الرازي ايضا عن علي بن ابي بن كعب عبد الرحمن بن عوف عاتشة ويزيد بن رضى بن السري عنهم ولم يعلم من صحابي خلافة هو بنيب التميمي والشيعة وسعيد بن السيب بن سيرين مودة وشريح وربيعة بن عبد الرحمن طائوس بن شبرته والثوري وحامد بن سليمان في الارث الكمل اجماع والقياس والاجماع فلان عثمان رضي الله عنه ماتت الاصب من زنا والكلبية وقيل من عمر ابن الشريد السلمي بن عبد الرحمن بن عوف لما ثبت طلاقها في مرضه ومات وهي في عدة بغير من الصحابة فلم يكره عليه احد فكان اجماعا وقال بائتمته ولكن اردت المسئلة وهذه الرواية اليق حماروي عن عثمان انه قال حين عدتها من كتاب الله وقد ذكر عن عبد الرحمن انه قال ما فرت من كتاب الله وقول ابن الزبير في خلافة لو كنت انا لم ارثها اربعة لهدم على اذ ذاك بان الحكم الشرعي في حقها ذلك وهو بعد انعقاد الاجماع فلا يقع فيه لا يقال بل على هذا التفسير لم يكن اجماع لانه كان سيكوتا معين قال ابن الزبير ذلك ظن ان سكوتهم لم يكن وثقا فانما نقول نعم لو كان اذ ذاك فيها الكنية ولم يكن في ذلك الزمان من الفقهاء ما ذكره لم يعرف له قبل ذلك فتوى لا شرعية بغيره والمكر بذلك يتبع ظهور ذلك فخلافه كخلاف ابن عباس في مسئلة البول وقول المالكية كان فقهاء عثمان رضي الله عنه مطرد من قول الجمهور

مخلوفاً بعد لا ينقض كونه لا إمكاناً ولا زوجية في هذه الحالة ليست بسبب كونه عينا فيبطل في حقه خصوصاً إذا رضى به
وان طلقها ثلاثاً بارها أو قال لها اختاري فاختارت نفسها أو اختلعت منه ثم مات وفي في العدة لم ترثه لأنها رضىت بإبطال حقها

انه كان فيها واما القياس فعلى ما لو سبب كل ما لا يتبرع لبعض الورثة في مرض موته بحسب ابطال حق بعد تعلقه به فيه وهذا لان حق الورثة
يتعلق به بالمرض لانه سبب الموت لذا جرح عن التبرعات بازاد على الثلث والزوجة من الورثة فتقدم القياس على الاجماع وهذا القياس لا يتوقف على ظهور
قصد الا بطلان بل هو واسع بثبوت الا بطلان سواء قصد او لم يقصد ولم يخطر له واما القياس المتوقف عليه فاعل المصنف فهو قياسه على قائل المورث
وموته كذا قصد ابطال حقها بعد تعلقه بثبوت نقيض مقصوده كقائل المورث بحسب كونه فاعلموا ان المصنف قد ثبت ثبوت نقيض مقصوده وهذا الاختلاف جعل
الثابت في الاصل الفرع فانه في الاصل من الميراث وفي الفرع ثبوت الميراث وهذا التعليل في طريق الآدمي لما سبب ثبوت الميراث
بالاعتبار بل الثابت بحج ثبوت الحكم معني في المحل اعني القائل واما عندنا فقد ثبت اعتبارنا بالاجماع المذكور وكان مقتضى القياس ان ترث
ولو مات بعد تزوجها كقول مالك الا ان اشتهرنا راوا ان اشتهر على هذه الحالة الامكان هو بقاء العدة بنا على ان حكم الشرع بالميراث لا بد
ان يكون للنسب او سبب هو الزوجية والعقد فثبت مقتضى الدليل فوريث الشرع اياها لزم انه اعتبر بقار النكاح حال الموت ومعنا
ان بقاءها اما بالحكم بقيام حقيقة او قيام آثاره من منع التزوج والتزوج وغير ذلك وقيام هذه الآثار ليس الا بقيام العدة فيلزم ثبوت ميراثها
بميراثه في عدتها والمصنف لم يبين لقياسه اصلا في الا لاحق بل قال قصد ابطال حقها ويرد عليه مقصوده وفعل المصنف مثله لا يفعل الا ان يكون
بنكاح اصول شتى يمكن الا لاحق بكل منها وليس يعرف رد القصد اصل سوى قائل المورث ويمكن ان اعتبر اصول كل من الزم شرط الطريق فغير
فانه يرد ذلك عليه الا ان قوله الزوجية سبب ثبوتها في مرض موته غير جيدة لانه سبب بارثها عند موته عن مرض او فجاءه والعوجان يقول الزوجية
سبب تعلق حقها به في مرض موته والزوج قصد الى اخره فهو كالمخلاف ما بعد الاقتصار الى الاقتصار العدة لانه لا إمكان للتوثيق اذ لم يبعد
بقايتها من آثار النكاح بعد ما علم على انه روى عن عمر وعائشة وابن مسعود وابن عمر وابن بن كعب ان امرأة الفاتمة ترث ما وامت في العدة ويحل
قول ابى بكر الصديق ترث ما لم يتزوج على قدرة التزوج وهو باقتضار العدة اى ما لم تقدر عليه قوله والزوجية لا تجوز عن قوله ولذا
لا يرثها اى الزوجية في هذه الحالة اى حاله مرضه ليست سببا لارثه عندا بل في حال مرضها ونقول لو كانت هي المرضية فابانت نفسها بان
ارثت من حيث حكم الفرع في حقها فترث الزوج بخلاف ما لو ارثت صحوة لانها بابت بنفس الردة قبل ان تصير مشرفة على الملك ولا هي لردة
ميشرفة عليه لانها لا تقبل قوله فيبطل في حقه برفع اللام فيبطل الزوجية بالطلاق البائن في حق الرجل حقيقة
ومما فلا يرثها اذا مات بخلاف ما اذا ابانها في مرض موته ثم مات حيث ترثه لان الزوجية وان بطلت بالبائن حقيقة لكنها جلت باقية كلما
في حقها وفعل المصنف عندا لانه قصد ابطال حقها وضبطه بنصب اللام على انه جواب النفي سبب لان يحسب الغرض ان يكون معناه لو كانت الزوجية
سببا لارثه منها فبطلت ولكنها ليست بسبب فلا يبطل واذا لم يبطل فيجب ان يرثها ولا يقول به احد قوله فان طلقها ثلاثا بارها
ليس قيد ابل المقصود ان يطلقها ثلاثا بارها وهذا عطف قوله او قال لها اختاري فاختارت نفسها عليه فان هذا القدر انما ثبت طلاقه
بانه وكذا اذا اختلعت منه في مرضه ثم ات وهى في العدة لم ترثه لانها رضىت بابطال حقها الماني الاول في كلامنا منها بالعدة الماني الاخرين
فلا نها مباشرة العلة الماني التبرع فكلها لانه تملك منها واما في الثلث فلان الترام المال عملة العلة لانه ثلث المطلق مباشرة احد صفى العلة
لمباشرة بخلاف مباشرة بعض العلة فمن فسود ذلك ما لو قال لامرأته في مرضه وقد دخل بها طلقا انفسكما ثلثا فطلقت كل واحدة نفسها

الانفصال

في جميع الوجوه ما ينال كبري الكمال حتى يحل الوطى بغير السيد قائما على ما ذكرنا من انما تراث فامرت اذ لمات وهي في العدة وقد بينا

من البطل الايلاء في المرض بالحق فاما لم يفصل ينبغي ان يكون فاما آجيب بالفرق بانه لا يمكن من ابطال الايلاء
الا بضرر يلزمه فان الفسخ باللسان لا يجوز اذ كان الايلاء في حال الصحة بل اذا كان في حال العجز واستمر عسلا في غزل الوكيل
قوله في جميع الوجوه اي سواء كان الطلاق بسوالها او لا او كان التعليق بفعلم او بفعله والفعل ما له ان يدركه
لا يستثنى من عموم الاقسام العدة فانه مشروط فيها جميعا بغير عيب قال صحيح لموطوية احدثا طالق ثلثا ثم بين في مرضه
في احدثها صار اقرارا بالبيان وترث لانه بين الطلاق فيها بعد تعلق حقها بالغير وعليه قصده كما لو انشأ ففعل انشأ في
حق الارث للتمتع ولو ماتت احدثا قبله ثم ماتت بقيت الاخرى ولم ترث لانه بيان حكمي فانفتحت التمتع عنه كما لو علق في
صحته بجرح راس الشجر فجاء وهو مريض لا ترث لانه بيان حكمي بخلاف ما قبلها لانه انفتحت للطلاق بفعله فترث كما لو علق في
صحته بفعله نفسه ثم باشر الشرط في المرض فان كان له امرأة اخرى غير التمتعت فلها نصف الارث اذ لا يزوجها الا امرأة واحدة
لان احدهما مطلقة بيقين والنصف الاخر بينهما لا يستويان في الاستحقاق ولو ماتت التي بين طلاقا قبل موته لم ترثه وصح البيان
فيها الانتفاء التمتع عن بيانها بخروجها عن امة الارث بالموت وكان الارث للاخرى لان التعيين دون الانشاء ولو انشأ في مرضه
ثم ماتت المطلقة كان جميع الارث للاخرى بناء لو كانت له امرأة اخرى كان بينهما نصفين وان ماتت الاخرى وبقيت التي
بين الطلاق فيها ثم مات الزوج لها نصف الارث لان البيان امن ابطال صيانة لحقها الثابت ظاهر وحقها الثابت ظاهر وقت
البيان النصف فلم يزد عليه وهذا لانها منكوبة من وجه ووجه فانما تستحق النصف حتى لو كان معها امرأة اخرى كان لها الربع
وثلاثة ارباع للمرأة الاخرى لاننا ابطالنا البيان صيانة لحقها الثابت وقت البيان ووقت البيان حقها في الربع فكان
للنصفية الربع ولان الاخرى منكوبة من كل وجه فتستحق كل الارث وهي منكوبة من وجه فتستحق النصف فسلم النصف للاخرى
بما سارعة واستوت سائرهما في النصف الآخر فينصف بينهما فان لم يمت الزوج ولم يبين حتى ولدت احدثا لاقبل من سنتين
فمولى بيان او بقي الزوج على خياره لان العلوق يتحمل كونه بوطى قبل الطلاق وبذا لا يصح بياننا فلا يكون بياننا بالشك في ايقاع الطلاق
بالشك فيثبت النسب لاعتقال العلوق قبل الطلاق فان في الزوج هذا الولد امر بالبيان فان قال غنيت عند الايقاع التي لم تدل على غير
التي ولدت ويقطع نسب الولد منه ويلحق بالام لانه قد فسد منكوبة وان قال غنيت التي ولدت يحذف لانه لما كان مراد وقت الايقاع التي ولدت
وقوع الطلاق من ذلك الوقت من كل وجه فبين ان قد فسد اجنبية فجب الحد وثبت النسب لعدم اللعان فان قال لم اعن عند الايقاع
ولكن اريد بالمعنى التي ولدت لا يحذف لانه قد فسد لان الطلاق يقع عند وقت التبيين ولا يدعى ايضا لان شرط قيام النكاح وقد زال بالبيان
والنسب ثابت لما مر وان ولدت اكثر من سنتين من وقت الايقاع فيثبت الاخرى للطلاق لتيقننا بالوطى بعد الطلاق وعلم الشرع بثبوت
النسب حكم يكون الوطى منه ضرورة والوطى بعد الطلاق المبيم بيان اجماعا وتبينت التي ولدت للنكاح فان نفي الولد لاعتق ولا يقطع
النسب عنه لان حكم الشرع بالعلوق منه مانع من قطع النسب عنه فان ولدت احدثا لاقبل من سنتين من وقت الايقاع والاذن
ولدت لكثر من سنتين ثبتت صاحبة الاقلا للطلاق لان وطئها لا يصلح بياننا ووطئ صاحبة الاكثر يصلح بياننا وبذا لان المولود لانه

باب الرجعة

والله اعلم بالصواب

[illegible]

واذا قل الزوج الامة بعد انقضائه عدتها كانت راجعة او صدقة للمولى كذا في الامة فالقول قولها لا يثبت حقيقة ولا كذا العقل قول المولى لان بعضها مملوك له فقد اقرها هو
خالص حقيقة الزوج فتشابه الاقرار عليها بالملك وهو يقول حكم الرجعة بيني على العدة والقول في العدة قولها كذا انما يثبتني عليها ولو كان على القلب فخذها القول قول المولى كذا عندنا في الصحيح
لاننا منقضية العدة في الحلال قد ظهر ملك المنة للمولى لا يقبل قولها في ابطال الرجعة الوجه الاول لان المولى بالتقدير يثبت الرجعة مقر بقبول العدة من هذا لا يظهر ملكه لم
وان قالت قد انقضت عدتي وقالي الزوج والمولى لم ينفذ عدته فالقول قولها لانها امينة في ذلك اذ هي العالة به واذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة
لعشرة ايام انقضت الرجعة وان لم تنفس وان انقطع لاقبل من عشرة ايام لم ينقطع الرجعة حتى تنفس

قوله وياتي اوجه الاقوال في الكتاب فانه فصل بين قوله الحرة وبين قوله الامة بالمسئلة الثانية وبني افعال قبل الانقضاء فلو وافقه فقوله انما المسئلة
الثانية فان قالت مجيبة انقضت عدتي مفصولا ثبتت الرجعة اتفاقا لانها متممة في ذلك بسبب سكوتها وعدم جوابها على الفور ولو قيل وجب اقامته
على اقرب حال للحكم وذلك حال سكوتها فيضاف اليه وهو يوجب ثبوت الرجعة المكن وان قاله موصولا بالجملة لا يثبت عندنا في حقيقة ولا يخفى ان
هذا مقيد باذا كانت العدة متممة لان انقضائه لم يتمم ثبوت الرجعة الا ان ادعت انما اولدت ثبت ذلك وعندها يصح الرجعة لانه الشارح
قيام العدة ظاهر البقاء ظاهر الما لم يقرب بانقضائها فثبت كما ثبت الطلاق لو قال طلقك فقالت مجيبة انقضت عدتي ردتها اطلقة اخرى
والوجه في منع قيامها حال كمالها لانه استتم في الاخبار شرعا فوجب قبول اخبار واقرب زمان بحال عليه خبر زمان حكمه فتكون الرجعة تقار
لانقضائه العدة فلا يصح كما لا يصح الطلاق في قوله طالق مع انقضائه عدته على هذا لا يفتق ان خرج كلام الرجل مع قولها انقضت عدتي
فيخفى ان لا يثبت الرجعة ومسئلة الملاق لم يفسر عليها ممنوعة فلا يقع عنده قيل لا يصح انه يقع لانه موافقه لاقراءه بالوقوع في خسر يقسم
ولا يخفى ان هذا الشاوي ليس باخبار ليكون اقراء فاذا اظهره انشا في وقت لا يصح منه ان لا يقع نعم نعرف ان استتمت الفتنة كون القاعة وجود في حال لا
فقط وقال لا اعجز بل وقع في مرجع لانه مقر على نفسه الاوجه فيا اوعى صحة ان طلقك من نحو من انت طالق ظاهر في الاخبار والانشاء تحمله تقدم الطلاق
الاول واجتنبك بالعكس فان لم يسلم بانما القول على المنع ويستعمل المرأة بها بالاجماع على ان عدتها كانت منقضية حال اخبارها والفرق لا في حقيقة مجرد
بين منه وبين الرجعة حيثما يتخلف عنده انه لم يبرأ منها في العدة ان الزمان الميمن لقاعدة التكرار في عدتها عند هذا لا يستخرج عن المرجع والانتساب في
منزل المرجع خارج بخلاف الرجعة وغيره من الاشياء الستة فان هذا لا يجوز ثم افترقت بها ثبوت الرجعة بناء على ثبوت العدة لكونه ورقة كذا في سبب
شهادة القابلين بناء على شهادتها بالولاية في قوله ان قال خرج الامة بعد انقضائه العدة قد كنت راجعة او صدقة للمولى كذا في الامة فالقول قولها كذا في الامة
المولى لانه اقراءه بها الصحة وهو منافق بعضه المرجع فيقبل كما لو اقر عليها بالملك ولا يخفى قيام الفرق بين اقراره عليها بالملك واقراره بان المرجع
في العدة لا يغير بانها حال غيبتها وعدم اذنها فيقبل اقراره بخلاف اقراره بتصديق المرجع في دعوى الرجعة وهو يقول ان حكم الرجعة من العدة هو
ينبغي على العدة من قيامها وانقضائها وهي مينة فيما صدقة في الاخبار بالانقضاء والبقا لاقول للمولى فيها اخلا فكذا انما يثبتني عليها وفيه نظر لانها لا تامة
يكملها العقل من كون القول قولها في العدة وبين كونه لها فيما يثبتني عليها الا اذا وقع لانه لا وجود قولها في العدة قول الامي بان تدعي فيها الثبوت والانقضاء
فتثبت الرجعة عددا لان ذلك ان كون القول قولها فيما يثبت لا الاجل ان القول لسان في المستند نعم المنة يقتضيه فيها وبذا لا يقتضيه سماع قولها في
الرجعة ايتمد كما هو منها فانما لم تنع في العدة دعوى نفيها فيها المرجع بل تنقضاء على انقضائها او وقت انقضائها وانما ادعى في حال لا ملك له عليها
راجعه اقبل لانقضائه وهي منكورة ان يكون ذلك فعل فلا يقبل عليها قوله ولو كان على القلب كذا للمولى صدقة فالقول للمولى بالاتفاق قوله في
الصحيح اخرنا في اليا سبب انه على خلاف ايضا وقال بعض اصحابنا لا يقض بشئ حتى يتفق المولى الامة ويجب ان يكون معنى هذا لا يكمل بصحة الرجعة الا اذا انشأ
وتيسر ان لا يقض بالرجعة ولا بعد ما في المبسوط لا يثبت الرجعة بالاتفاق ولم يقل في الصحيح ووجه الفرق لا في حقيقة ان فرض انها منقضية العدة في حال
ويستلزم ظهور ملك للمولى المستند لا يقبل قولها في ابطال الرجعة خلاف الوجه الاول هو ما اذا كذبت به صدقة للمولى لانه بالتصديق مقر بقيام العدة عند الرجعة في
لكه العدة لا يقبل قوله قوله لانه ان قالت قد انقضت عدتي وقال الزوج والمولى لم تنفذ عدته فالقول قولها لانها امينة في ذلك اذ هي العالة به دون غيرها

او بعض عليها وقت صلوة كامل ان الحيف لا يرد على العشرة بغيره لا يقطع عن حيز من الحيز فانقطعت العشرة وانقطعت الحجة وبقوله ان العشرة يصح ان يكون في الصلاة
 ان يقتضيه الاصل ان حقيقة الاغتسال او بدو حكم احكام الطهارة بجمع وقت الصلوة بخلاف ما اذا كانت كناية لا لا يتوهم في حق امانة زاعمة فان كان الاصل
 وقسمه اذا اقيمت صلوات عند حيفه الذي يوصف به هذا استحسان وقال محمد بن ابي القاسم ان مقتضى الاصل ان يقتضيه الاصل ان يقتضيه الاصل ان يقتضيه الاصل
 يثبت من الاحكام ما ثبت بالاختصاص فكان بمنزلة ذلك وانما هو غير موافق لما في الخبرين بل هو غير موافق لما في الخبرين بل هو غير موافق لما في الخبرين بل هو غير موافق لما في الخبرين

اي بالانقضاء لا يقبل قولنا ان حائض حتى لا يحل قربانها للخرج واللاي ولو طالت ملكت تهنى انقضت بالولاد لا تقبل الابنية ولو سقطت سقطا
 مستبين بعض الحلق فلا يخرج ان يطالب بنبينا على انها سقطت بهذه الصفة بالاتفاق ولا فرق في هذا بين الامة والحرة **قوله** ويخفى عليها وقت صلوة اي
 بان يخرج وقتها الذي ملكت فيه فيصير ديناني ودينانا فان كان الطهر في آخر الوقت فهو ذلك لمن اليسير ان كان في اوله لم يثبت مناجاة يخرج لان الصلوة لا تصير دينانا
 الا بذلك وعلى القولين في وقت من كل كسر الشروق لا تنقطع الرجعة الى دخول وقت العصر **قوله** بخلاف ما اذا كانت كتابية فانه لا يتوقع في حقيها امانة الى الخروج
 من الحيز اذ على مجرد الانقطاع لان النسل والصلوة ليسا بغيره بل هما في النسل والصلوة وان كان باءون العشرة على غيرها وانقطعت رجعتها **قوله** وتنتهي اذا
 تمت خلت اي حيا او دفنا عند حيفه في حيفه واني يوسف **قوله** تفتت من الاحكام برفع ثبوت لان حتى رسالت اللغاية بل للتعليل والرد الى الاحكام
 جواز الصلوة والتلاوة ودخول مسجد المصحف هذه احكام النسل فكان للتيه شتم ثم انقطع الرجعة ما يوافق به لا ميثاق وكذا الواغيات بقيت لعمه
 انقضت كذا الواغيات بسبب الحائض وجود المار المطلق لم يمتنع منقطع الرجعة مع عدم جواز الصلوة به فانقطاعها بالتيه وبه يجوز الصلوة او لم لا يشكل عليه انه
 لا يحل له الخروج بخلاف الاتفاق لان الية وان قام مقام النسل لم يمتنع منه والاختلاف في التخرج عدم جواز منه في الرجعة انقطاعها منه حتى لا يتأخر جمل في شعبة
قوله وانما لا يثبت خير من طهر في حقيقة الاشكال في الدار بانه لا يمتنع من المقام ليس في ما يحال من المناقضة للاوامر مستعينا فيه بالملك المملوك حليل على
 من افضل الرسل الكرام عليه افضل الصلوة والسلام فنقول هذا البحث ثلث موارد في الفتوى اوها بالتيه في البحث مع الشافعي في جواز الفرض المتعدد في يوم واحد
 عند اختلافه بينه وبين علي بن ابي طالب في اطلاق الزمان في ثبوت ضرورة اذ الملكوتية فيفتقر بقدر ما فلا يبق بعد ما خالفوا في جوازها على انها مطلقة
 تعمل على المار بغير شرطه وصرح في الكفاية في تقريره بان التيمم قبل الحدث من كل جهة بغير شرطه وهو عدم الكمال الا انه بالمار مقدرا الى جود الحدث بها الكمال
 شقين الحدث المار بانها باب الامة في مسئلة اقتضاء التيمم بالتيه فانه قوانيها افعال محبة في ضرورة فلا يجوز اقتدار المتوضى به وقال المطلقة فيجوز ثبوتها بانها
 فاقترعوا الا انهم عكس كلهم فصرح في الجواب من المناقضة احدها قوله في الامة ضرورة بعد التفقوا عليه في جواب الشافعي من انها مطلقة والثاني ان من
 ما قال في الامة ضرورة في الامة مطلقة ولما وجب من المناقضة وهو قولنا بانها كالمطلقة بضرورة ملوثة وكثير من الشافعين ياخذ في التيمم غير قولها لانه لا يزيل الحدث
 يبين ولما عند ضرورة المار بانها يصح ما بالحدث السابق فقد اقصوا جميعا والجواب انه لا شك في ان التيمم حية الاطلاق وجبة الضرورية فحيث انما الحدث
 في نفسه لا يزيل في الاصل فبغية الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا كالمار الى غاية احدا لا من من جود الحدث او المار منه الضرورية ان شرعية ضرورة
 اذ الملكوتية وعدم تقويتها وكثير الخيرات عند عدم المار كذا البني الكرم وامته ولذا كان من الخصائص هذا لا يفيد الاصلان بمعنى الاطلاق اذ احصاها
 بيان بغير شرعية ولما شرع للضرورة والحاجة التي ذكرنا شرع كما شرع استعمال المار وانما يفيد ضعفه الخطا عن التطهير المار والاكوية لم يمتنع ان يوجب
 عدم شرعية ائبدا كالمار حتى يكون المكلف غير مبرأ من المار والارباب ابتداء فانه لما كان المقصود من شرعية الوضوء تحسين هيئة الاعضاء الظاهرة وتنظيفها
 بين يدي الرب جل علا والارباب لا يفيد ذلك كصدقه لم يشرع الا للضرورة والتحفة من الحاجة الى الاداء مع عدم المار كذا بالنسبة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر التلاوة
 عدم تطهيره في نفسه كرسبب نه مشبهه وحال الحاجة المذكورة اذا علمت هذا فنقول مع الشافعي انها مطلقة اي يزيل الحدث ويستباح بكل ما يتباح بالمار على
 الوجه الذي يستباح به التطهير بغير ضرورة على فرض احدنا في قوله انها ضرورة على ما سمعت من قال انها مطلقة في موضع وقال في اخرها ضرورة بل يمكن
 منا ايضا اصلا وقول من ذكر في تقريره انه لا يرفع يقين حاصلة فرق بينه وبين المار فان المار يرفع يقين وهذا رفعه لنا الخلاف في ان الحدث حقيقي

والحكم بالمتابعة فيما حذر به عقوباته شرقي فتقع بنفس الشيء معنهما: فإذن، وبذلك لا يلزم كبر الوالد العبدية وإذا انعكست ونسبت شيئا من بوزن العبدية السماء
فإن كان معنوا فاقوله: "بمقتضى عدم الرجعة وإن لم يكن أقل من بعض النكاحات قال في هذا النكاح والقياس على العضو الكامل أن كاتب الرجعة كذا" أما إذا كانت
والقياس فيكون أن هذا نص في أن حكم النكاح لا يخرج بوجوده إلا سمي أن وهو النكاح إذا كان من العضو ليس إلا إلى النكاحين لقوله فلا يفتن بعينه
وصول الماء إليه فقلله بغير الرجعة ولا حتى إذا التزمه أحد الأبوين لانه لا يتصور كماله لانه لا يتصور فيه الجوف ولا يغسل عنده ماء فافترقا

[illegible]

1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 26

الحل الحاشية على ما يكون ثم لا يخلو كما لا يخفى من مسألة انزجحة المطلقة انما يكتب بكلمة صحيحه وخطوط الدخول ثبت باشارة النسخ وهو ان يحصل النكاح على الوطى حصل
النكاح على اذ ذره من كاشد اذا التقى واستفيد بالطلاق اسم الزوج كتراد على النسخ بالحديث المشهور قوله عليه السلام لا دخل للزوجة في نكاح زوجها

الطلاق الثالثة لا ذكره عقيب الطلقتين في التكرار حيث قال المطلق مرتان ثم انطلق ان طلقها ام الثانية بقول الميسور ذهبت طائفة الى ان الثالثة
هي قوله وتسريح باحسان فان ابا رزين القيلي سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن طلاق غرفت الطائفتين في التكرار فان الثالثة فقال في قوله وتسريح باحسان كذا
في الميسور وكان المراد الخلاف في بيان شرعية الثالثة وقيل بغيره التسريح او بقوله تعالى فان طلقها اذ لا يمكن الخلاف في ان المراد بقوله فان طلقها الثالثة لا
نفيها بقوله تعالى فلا تحل من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالحق ان المراد بالتسريح الثالثة ولا تكرار فان الثاني ذكره شرطا لاعتبارها كالم الثالثة والاول في كذا البيان ان
شرعية الثالثة وما صول ان يقال شرعها ثلثا ورتب على الثالثة حكمها وبين ذلك في الطلقات متتابع بعد ما اسالك معروف او تسريح بثلاثة باحسان فان
طلقها الثالثة اعتبارا للاحكامين الجائزين له فالحل حتى تنكح زوجا غيره فيحصل ان كذا ما ورد في الثالثة قوله كل الحاشية فيه مثل سابق قوله ثم الثالثة
او غير ذلك الحل الثالث بقوله تعالى فلا تحل له هو الزوج الثالث بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فالحل فاما لو طلقها متنتين في مرة ثم نكحها او ثلثا لم تحر فارتدت وطلقت
ثم ظهر على الدار فلكلها الاكل وطيبا بملكها المين حتى يزوجها فدخل بها الزوج ثم يطلقها قوله الزوجية مطلقا وكذا الزوج مطلقا انما ثبت بنكاح صحيح لان
المطلق ينصرف الى النكاح او لانه المتبادر عند اطلاقه خصوصا اذا كان مضافا الى المستقبل ومن مافي النكاح الفاسد بخلافه مضافا الى الماضي لان المراد في الاول
التحسين والاعتناء وهو لا يحصل الا بالبعث وفي الثاني صدق الاخبار وهو يحصل بالزوج فاسد فاذا احتش في يمينه لم يتزوج بالفاسد لاقى حلقه لا يتزوج
قوله وشروط الدخول ثبت بشارة النفس لا يخفى ان على تقدير حمله على الوطى انما ثبت بعبارة النفس لانه مقصود بالسوق قوله حل الكلام على الافادة دون
الافادة يمينه ان لا عادة لازم على تقدير حمل لفظ نكاح على العقد لان اسم الزوج يضمن عاودة لانه عليه التزاما بخلاف اذا حملناه على الوطى ان كان ح مجازا
بالنسبة الى المرأة فهو مال نسبية اليها يرد به التمكين من حقيقة الحقيقة فان المجاز في الكلام كشرن لا عاودة هذا الوجه على العموم ووجه آخر على اننا وهو ان
في حله على العقد مجازين النكاح في العقد مجاز فان حقيقة الوطى والزوج في الاجنبى مجاز باعتبار الاول على الوطى مجاز واحد وهو النكاح في التمكين من الزوج
ح حقيقة قوله او يزاد على النص الحديث المشهور انما يتصور اذا زيد بلفظ نكاح في النص العقد لا عاودة الوطى فيه قوله روى برويات روى الجماعة
حديث عائشة روى عنه صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق زوجته ثلثا فزوجت زوجا غيره فدخل بها ثم طلقها قبل ان يواقعها التحل لزوجها الاول
قال لا حتى يذوق عسلها اما في الاول وروى الجماعة الا باذنه وعن عائشة روى عنه صلى الله عليه وسلم عن امرأة رافعة القرظي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت
كنت عند رافعة القرظي فطلعت فابت طلاق فتزوجت بعد عبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاي فاني لم اكن من ابنة النبي فبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الزبير بن
ترجي الى فاعة قالت ثم قال لا حتى تذوق عسله ويذوق عسلتك في لفظ الصحيح انها كانت تحت فاعة فطلقها آخر ثلاث تطلقات في لفظ الجماعة
كذلك في اسديار رسول الله صلى الله عليه وسلم في انفسها النفس لا يعم ولكنها ما شترت يدان ترجع الى فاعة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فان كان
كذلك لم تحل له حتى يذوق من عسلتك قال كان مع عبد الرحمن بن ابي لهب غير فقال صلى الله عليه وسلم بنوك بولاء قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لهما اذا و انت تزعين فوالله لم اشبهه برس الزنا بالزنا فهو في لفظ الجماعة انما يك عن المسير بن رافعة القرظي عن الزبير بن عبد الرحمن
بن الزبير بن رافعة بن شمول طلق امرأته تيممة بنت ميثب شيئا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فمكها عبد الرحمن بن الزبير فلم يستطع ان يمسه
فغار قمارا لور فاعة ان ينكحها فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا تحل لك حتى تذوق عسلته وموقع في سحر الطبراني فاكس في الصحيح عن عائشة روى
كانت امرأة من قريظة يقال لها تيممة بنت ميثب تحت عبد الرحمن بن الزبير فطلقها فزوجها فاعة رجل من بني قريظة ثم فارقه الحديث وفيه فقال رسول الله

ولا خلاف إجماع عليه سوى سعيد بن المسيب رضي الله عنه وقوله غير معتبر حتى لو قصده القاص لا ينفذ والشرط الإيلاج دون الانزال كالمكحل والمباغاة فيه كالمكحل
 قيد زاعم والصحيح المأثور في التحليل كالمباغاة لو جازى الزوج في كلامه حديثه عن شرط بالنقض ومالك لا يوجب الفساق فيه والحجة عليه ما يذهبون في إجماع الغني
 وقال غلام لم يسلّم ومثله إجماع جامع أمره وجوبه عليها الغسل ولحلها على الزوج الأول ومنع هذا الكلام أن يتحرك الله ويستحق إجماعا جليلا عليه لا ينفذ
 الختانين وهو سبب للنزول ما بينهما أو المحلجة إلى الإجماع في حقها أما لا يغسل على الصبي وإن كان حي وميتا فمطلقا **قوله** ولو طلق المولى أمته لا يحل لها أن الغاية
 نكاح الزوج وإذا تزوجها بشرط التحليل فالتكاح مكره لا لطلاقه عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له

يا تيمم لا ترمي إلى عبد الرحمن حتى يبرق عسلتك بل غير قال لم يره عن أبي اسحق الأسلمة أبو الفضل **قوله** لا خلاف لأحد فيه من أهل السنة والجماعة
 العالي سوى سعيد بن المسيب فلا يقدح فيه كون بنته لم يسمي داود الطائفي والشيعة قائلين بقوله واستنوب ذلك من سعيد بن قيس عن أبي عبد الله لم يلقه
قوله لا ينفذ في أمته الحديث المشهور قال الصدوق في هذا القول فعليه ثمة الله والملائكة والناس أجمعين انتهى وهذا لأن شرعية ذلك غاطة الزوج
 حتى لا يفسد في كسرة الطلاق حول بعض من على الغرض ما يوجب **قوله** والشرط الإيلاج فيكونه عن قربة نفسه وإن كان مطلقا فخرجه إذا كان بعد لذة حرارة
 المحل فلو لم ينجس الشرج الكلي الذي لا يقدر على الجماع لا بقوة بل بمساعدة اليد لا يكملها إلا أن انتقض وعمل الصغير الذي لا يجانس مثله أولى لأنه لا يحد لذة أصلا بخلاف
 من في أمته فلو لم ينفذها حتى تنقضي الحائض فانها تحل به وخرج الجيب الذي لم يسبق له شيء يوجب في محل المحل أي محل الختان فلا يحل بمسحوقه حتى تحل في المسحوق
 في رواية أبي حفص أن كان الجيب لا ينزل لا يثبت نسب المولود منه لأنه إذا جفت ماؤه صار كالصبي ورواه فضل الغضنفر الذي شمله كجامع فيحلها وفي الزوج
 لو كان محبوا لم يحل فإن جلت ولدت ولدت للاول عند أبي يوسف هذا ما يره وفي الخاصة لو كان مشاهدا لا واجبا حلت عند أبي يوسف خلافا لغيره
 والمسنون في طهونة المحل ينقح حتى لو جامعها حتى سقطت لا تحل لم تجزى من صغيره الاوطا مثلها الطلاق زوجها مثلها فوطيها هذا الزوج فافضاء لا يحلها
 وإن كانت يومئذ مثلها حلت وإن فضاء بها **قوله** ومن لا تزال خلافا للحسن البصري لا يحل عند أبي حنيفة حتى ينزل لتأخر حلا للحسيلة عليه ومنه ما يابنها تصدق معه
 ومع الإيلاج وانما هو كمال في سند أحمد أنه صلى الله عليه وسلم قال العسلية هي الجماع انتهى فثبت صدق سمي الجماع ثبت فيه لأن في سنده ابن عبد الملك المكي
 مجهول **قوله** وهو الشرط بالنقض فلو كان هو الشرط ليس غيره لحلت به خول الصغير الذي لا يجانس مثله لكنها لا تحل لأنه صلى الله عليه وسلم شرط العسلية
 من الجانين فلا بد من كون الزوج ممن يلد أيضا وسواء كان حرا أو عبدا تزوج باذن المولى عاقلا أو مجنونا إذا كان يجانس مثله سلما أو ذميا في الذممية
 حتى يحلها الزوج المسلم ولو تزوجت بعد أن غير من سيدة فدخل بها ثم أجاز السيد النكاح فلم يطأها بعد ذلك حتى طلقها لا تحل للاول حتى يطأها بعد الإجازة
 وتحل بوطي الزوج في الخيف والنفاس والارام وإن كان حرا أو مملوكا طلق زوجته فاشتري عبدا صغيرا أو عشرين سنة من مطلقته فجامعها ثم ملكها أياها فقبلت انفسخ
 النكاح وحلت للزوج **قوله** فمفسد أي ففسد الصبي المهرق في الجماع فقال غلام لم يسلّم ومثله كجامع وفي المساق المراسق الداني من البلوغ وقيل الذي يتحرك
 الله ويستحق الجماع وفي فوائد شمس الأبرار أنه قد روي عن ثنتين من أنفس السلفاء في باب الأولاد والاكفار من اشتراط الزوج كفوا طهارة الحسين عن أبي حنيفة
 إذا كانت زوجة نفسها منه وهو قول أبي يوسف وهو المختار للفقهاء في زماننا على أنه الرواية لوزن جرت الحرة نفسها عبدا لا تحل للاول بدخوله **قوله** ولو طلق
 المولى لا يحلها الزوج لما قد ناه من أن غاية الحرمة نكاح الزوج وليس للمولى زوجا **قوله** بشرط التحليل بأن يقول تزوجتك على أن أحلك له وتقول هي مكره
 مكره لأنه التحريم المشتهر سببا للعقاب لقوله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل له ولو تولاها ولم يقول لا فلا عجرة به ويكون له رجل جورا قصدة الأصلح
 والحديث المذكور روي من حديث ابن مسعود وعلي جابر وعقبة بن عامر وأبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم أجمعين والتوضيح عن بعضهم كيفينا فن ابن مسعود
 رواه الترمذي التمسائي من غير وجه قال ابن مسعود صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل له وصححه الترمذي حديث عقبة بن كعب قال قال صلى الله عليه وسلم لا تجوز لكم باليسيس
 المستدرة والواهب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعن المحلل والمحلل له رواه ابن أبيه قال عبد الحق أسناده حسن قال الترمذي في علله الكبرى
 الليث ابن سعد الرازي من شرح ابن ماسان لا روي عنه وقع بان قوله في الإسناد قال لي أبو مصعب شرحه يرويه عن ابن مسعود الذي لا يقطعني منمنان
 ابن صا إكاتب الليث عزب الليث به ولذلك حسنة عبد الحق فانه رواه من جهة الذي يقطعني والافعال حديث صحيح عن ابن أبي شيبة ابن أبي يحيى بن عثمان كره

كثير
 لا

وهذا هو محل ما كان طلقا بعد طلقا مستلذا في النكاح حكيما اذا النكاح لا يبطل بشرط من ان يفسد في النكاح
لان في معنى الموت فيه ولا يحل على الاول لفساد ما بعده من النكاح لما لا بدنا ولا يحل على الاول لان ما يستعمل ما اخره
الفرق فيجوز جمع مقصوده كافي قتل المورث والطلاق الحرة وتطليقة او تطليقتين وانقضت عن طلاق زوجة زوجة من اخر طلاق في الزوج
الاول عدلت بثلاث تطليقات بعد الزوجة الثاني يكون ذلك كالحديث الثالث وهذا عن ابي حنيفة وابي يوسف في قولهم لا يحد من مصادون الثلث

ابن يوسف في تاريخ المصريين انني عليه لم يقبض وابوه عثمان بن صالح المصري ثقتا خرج له البخاري مشرح وثقة ابن القطان نقل عن ابن ميسرة
وثقة العلاء التي ذكر ابن ابي عاصم لم يرد عليها ابن القطان لا غير وقال الزيلعي في الترمذي المصنف استدلال بهذا الحديث على كراهية النكاح المشروطية التحليل فيلزم
التحريم كما هو مذموم لكن يقال لما ساد محلا دل على صحة النكاح لان المحلل هو المثلث للكل فلو كان ساد لما ساد محلا انتفى وهكذا وانما اعتراض ثم جوابه بالاعراض
فتشاوره عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لا يطلقون اسم الزام الا على منع ثبت بقطعة فاذا ثبت بقطعة لم يرد ما هو موع ذلك سبب للقباح اما الجواب
فكل ما فيه يقينه لازم الزمة والفساد وليكن ذلك اذ قد يكمل بالصحة مع لزوم الاثم في العبادات فضلا عن غير ما خصوصا على ما يطعم كلامه من تسمية المنع الثابت
بقطعة **قوله** هذا في محل الشارح هو محل الحديث لان عموم هذا في محل مطلقا غير مراد اجماعا والاشمل الترمذي ترجيح رغبته **قوله** لانه في معنى الموت والموت
في معنى المتعة او هو المتعة على ما حققناه ليفسد فلا يحلها او تسمى محلا لا يستلزم المحل لانه لو كان كونه باعبارا كونه شارطا او طابعا للمحل لانه لا بد من وقوع النكاح فمرة
ولو كان صحيحا لم يلزم عليه بويده ما في استدراك الحاكم جاز رجل الى ابن عمر فساله عن رجل طلق امراته ثلثا فزوجها له لعلها لا تحل له الاول قال لا النكاح وغيره كما
لقد استأصفا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صحيح قلنا كونه في معنى الموت ممنوع او تعيينه في الوطى لا يستلزم تعيينه في الوطى قد يكون في اليد الخلق او بغير
جمعة او شهر فلا توقيت صريح ولا معنى وحقيقة المحلل ثبت المحل لاسيما في ما به مجرد طلبه للغة على ما حشر من الوجه للمنع وقول بن عمر لم يرد حتى يبارض في الحديث
وقوله كنهانده سفا ما لا يستلزم انهم كانوا الا يكملوا بطلان الاول لصحة مع شؤث الحرمة **قوله** لانه استعمل ما ساد ان المفسد هو التوقيت منتفيا لانه ليس بوقت
والغرض هو طلبه بالتخلف لا استعمل بطريق مخطو كقائل المورث لان هذا اقياس معارض للنقض هو قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالحل كان تابعا
ثم اعتراضه من حيث ان النكاح زوج فمعه وجود الغاية ينتفي المنع المضاف اليه ما كان ثابتا بالثبوت فيحتمل بطلان النكاح مع الدخول لزم المحل الاول للثبوت من المحل اذا خافت
ان لا يطلقها المحلل ان تقول وتجب نفسه على ان مري بيدي طلق نفسه كلما يريد فاذا قبل على هذا جاز النكاح وصار الامر في يد ما هو اربابا على باعية العامة ان
شرط التحليل يبطل بيع النكاح وفيه بضمهم الى بيع الشرط ايضا حتى لو انتع المحلل من الطلاق بغيره عليه نقل عن ابي حنيفة وفي رواية الزهري في ذلك ما لا يلزم
في ظاهر الرواية والاشبه ان يقول عليه لا يحكم لانه بعد كونه ضعيفا لثبوت بينة واحدة المذهب لا شك ان شرط في النكاح لا يقتضيه العقد والعقد في شبهة على تعيين
منها ما يفسد العقد كالبيع ونحوه وشما لا يبطل فيه بشرط ويصح الاصل لا شك ان النكاح مما لا يبطل بالشرط والاشبه ويطبق الفاسد قبل يبطل الشرط ويصح هو فيجب بطلان هذا وان
البحر على الطلاق نعم كرهوا بشرط كما تقدم من محل الحديث يبيح ما ورد هو قصد التحليل لا كراهية واداره السرجي من ان الثابت عادة كالثابت نصافي غير محمل
مما لم لا يلزم من قصد التزويج وذلك ان يكون ما هو معروف بين الناس متداول نأذاك فمن نصب نفسه لذلك صار مشتهرا به وبها قول آخر وهو انه ما جرد وان
شرط قصد الاصل وادخل اللعن عند بولاء اذا شرط الاجر على ذلك ولما ذكرنا من قول ابن عمر كنهانده سفا فاني عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم جوابا لما سأل
عن واقعة حال مفردة لشخص لكن ان يقال ان مقتضى اللعن ان تعلق اللعن به اذا كثر منه ذلك بان نصب نفسه لهذا الامر شرط الاول لان المحلل من فعله يشهد باللعن
وهو للتكثير فضل الفاعل والفعال فلو اذ تعلق اللعن به مرة اذا شرط لقال المحلل من اعلمنا بهمة التقية لكن حديث ابن عمر كنهانده سفا فاني عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
لم يكن فيه تكثير **قوله** يبرم الزوج الثاني الطلقة الطالقتين يعني اذا كان دخل بها ولو لم يدخل لايبرم بالاتفاق وتقيده في صورة المسألة بالردة لو ضمنها في برم
والطالقتين لا يتحقق في الامة الا بدم طلاق واحدة لانه لا عام في الامة اصلا **قوله** وقال محمد بن لا يبرم والمسألة عطفة بين الصابة فزوي محمد عن ابي حنيفة عن حماد
بن ابي سليمان عن سعيد بن جبير قال كنت جالسا عند عباد بن عبد الله بن مسعود واذا جازاه اعرابي فساله عن رجل طلق امراته تطليقة او تطليقتين ثم انقضت

ولزمته الكفارة لان الكفارة موجب المحنت وسقط الايلاء لان اليمين ترفع بالحنث وان لم يبرأ
حتى مضت اربعة اشهر بانته منه بتطبيقه وقال الشافعي لا يبين بتفريق القاسم

بلايته وكذا لا يمس فرجى فرجك في الذخيرة وفي جرح الفقه بانها تفسد في الايس طردى جلدك لا يصير مولى لانه يمكن ان يلف ذكره
يشتهر وفي المرغيبا في حنث يمس الفرج دون الجماع فليس بمول قيل فيه بعد وهو حق لان الفرج كون الجماع هو المارد ولذا كان كناية
مفقرة الى الية وهو فرع ان يراد به ذلك ولا يحنث الا بالجماع فيكون مولى او في الحقة لو قال انما تنكح مول فان عني المهر كذا فليس بمول
فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر لان هذا لا يوجب في الشرع فان عني به الايجاب فهو مول في القضاء وفيما بينه وبين
الله تعالى لانه وجب الايلاء بهذا اللفظ ولو قال انت علي مثل امرأة فلان وقد كان فلان ابي من امرأته فان نوى الايلاء كان مولى لان شهرها بها
في اليمين وان لم يتوالى اليمين ولا التحريم لا يكون مولى ولا قاتل ان يقول الايلاء الحلف الى آخره وقوله انت علي مثل امرأة فلان او انما سول ليس فيه
صيغة حلف انشائية ولا عقابية لان معنى الحلف قوله والله الاقربك ونحوه وان قربتك وليس قوله انت مثله الاياه ولا تحقها لوجوده لفرض عدم
وجوده سابقا ولا حقا الا ان هذا جواب الرواية صرح بها الحاكم ابو الفضل في مختصره وفيه لو ابي من امرأته ثم قال لاخرى اشركتك في الايلاء فانه كان
باطلا ولو قال ان قربتك فعلى يمين او كفارة يمين فهو مول والجواب ان قوله انما تنكح مول معناه انما تنكح مالهف ومعلوم انعقاد اليمين بقوله
فقط كما ينعقد بقوله مالهف لانه فينقض بقوله مالهف كذا التشبيه المذكور في الية لو قال لا اوطئك في الدبر وفيما دون الفرج لم يصير مولى لانها لا تكون
ولو قال لا اجامعك الاجماع سور سئل عن نية فان قال اردت الوطئ في الدبر صار مولى وان قال اردت جماعا ضيفا لا يزيد على النكاح الثاني فليس بمول
وكذا ان لم يكن له نية وان قال اردت دون ذلك فهو مول **قوله** لزمته الكفارة ليس حكم المولى سقاطا على تقدير الحنث بل حكمه المولى المذكور في قوله
اذا قال الرجل والله الى آخره لما سئل ان المولى لا يكون حكم الكفارة بذلك التقدير وقال الشافعي روح في التكميم لا كفارة في خصوص هذا الحنث لا يفتق
وعند المنقر بتقدير الفسخ والمراد الجماع لانه في الاصل الرجوع وبالجماع تحقيق الرجوع عن ذلك الترك قال الله تعالى فان فاوا فان الله غفور رحيم وقوله في الحنث
كقولنا لان وعد المنقرة بسبب الفية التي هي مثل التوبة لانها في الزام الكفارة بل ثبت في الشرع انعكاس التنازع بين هذين الحكمين الديني والادبي
اعني المنقرة وسقوط الكفارة وشبوت احدهما مع تقيض الآخر مستمرا في كل حلف على مصيته اذا حنث لمالهف فيه توبة فان توبة ثبتت مع عدم سقوط الكفارة
فيما عدا الاطلاق قوله تعالى ولكن لو اذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية وقال صلى الله عليه وسلم في الصيغ من حلف على يمين فري غير ما فيه اسما فليكن عن
يمينه ثم يات بالذي هو بوضه وهو قول الاربعة والمجهول وقال الحسن لا كفارة عليه قال تنادى خالف الحسن الناس **قوله** سقط الايلاء بالجماع الطاهر على سبيل المولى
اربعة اشهر لا يقع طلاق اخلان اليمين تحت الحنث **قوله** وقال الشافعي روتين بتفريق العاضى لم يقل الشافعي روتين بل قال يقع رجعا مولا على الرجوع
نفسه او الحاكم وبه قال مالك احمد وه راجح بان الواقع طلاق والطلاق يفتق الرجعة الا ان الله بالانقض والجواب منع كناية الكسر وقدم
وجبه وقعه في الكنايات غير انه يستدعي سببا والسبب هنا انه وقع للتخلص من الظلم والرجعي لا يشهد ذلك لانه بسبيل من ان يرد ما اصابه عصيته
ويعيد الايلاء فبين الباتن للملك نفسها وتزول سلطنته عليها جزاء لظلمه مع وجود الآثار في ذلك كما استفت على انتهاضا باثباته ثم الخلاف
في موطنين احدهما ان الفسخ عند يكون قبل مضي المدة ويكون بعدا وعند مضيها توقفت الى ان يفي او يطلق لقوله تعالى فان فاوا والافعال للتعقيب
فانقضه جواب الفسخ بعد المدة وعندنا الفسخ في المدة لا غير والجواب ان الفسخ للتعقيب المعنى في الزمان في عطف المفرد كجاء زيد فمرد وتدخل على التفصيل
جمل قبلها وغيره فان كانت الاصل تحقوا لقال فقد سألوا موسى اكبرن ذلك ففعلوا الرما الله جبره وناوى فوج ربه فقال يا ابن ابي من ابي على نحو قولنا

لأنه مانع حقها في الجماع فيذهب القاضى منابته في التسميم كما في الحب والعنة ولنا انه ظلمها منع حقها لجماعه الشرع
بأنه الائمة النكاح عند هذه المدة وهو الاثر عن عثمان وعلى والعبادة الثلاثة وذيد بن ثابت رضي الله عنهم اجمعين

ففسل جميعه بغيره عليه السلام فلا يفتى في التقييد بالاعتقاب المذكري بان ذكر التفصيل بعد الاجال وان كانت لغيره فكالاول كجاء في مقامه وكل
من التقييد بين جابر الارادة في الآية المعنوية بالنسبة الى الالاء فان فاوا اى بعد الالاء والذكرى فانه لما ذكر تعالى ان لهم من نسائهم ان يترصد الربية
اشهر من غيرهن يسمع عدم الوطى كان موضع تفصيل الحال في الامر من فقوله تعالى فان فاوا الى قوله يسمع عليهم واقع لهذا الغرض فيصح كون الرافان فاوا
اى رجوعا عما استمر عليه الوطى في المدة تقييدا على الالاء التقييد المذكري او بعد تقييدا على التبرص فان المدغفور رجم لما حدث منهم من اليمين
على الظلم وعقد القلب على ذلك بسبب الغيبة التي هي توبة وغفور للحنث في اليمين ان كان برضا الغرض تحصيل ولد عن الغي ورجوع رجم
بشرع الكفارة كافية عنه فنفذ ما فاوا اية ابن مسعود فان فاوا ايمس ترج احد المجاترين وهو كون الفتي في المدة اما باعتبار ان الاصل يوانى التقييد
شاذ فيه كذا في الامور المشادة فيتميز بالاعتقاب لا بما اعتبر انها تستقل لاثبات كونها في المدة اذ لا تارض القراءة المشهورة لانها اعم من كونه فيها او بعد اعتبارها
على انها حجة عندنا وان ابي الغضم ورد المختلف الى المختلف يتم اذا ثبت الاصل والاشك ان القراءة الشاذة انما يقرها الراوى خبرا عن صاحب الوحي وقرانا
فانما تقرأ القرينة لعدم الشرع وهو التفسير انتفاء الاخص فان القرينة اخص من الجزية وانتفاء الاخص لا يتلزم انتفاء الاعم فدار الامر بين كونها
قرانا او رجوعا عن صاحب الوحي وذلك دوران بين الحجية على وجه ينبغي على وجه آخر لا بين الحجية وعدمها فان قيل حاصل المقاديرها جواز
في المدة ونحن لا نذكر ذلك وانما الكلام في ان له ان يفتى بعد تخلص يمينه اذ لم يفتى فيها او لا بمجرد قضيتها تقع الطلاق فلا يمكن من اسئلة اثبتناه
والقراءة المذكورة لا تنفيه قلنا ليس كذلك فانه تعالى جعل حكم الالاء على هذه القراءة ان يفتى في المدة او يثبت الطلاق بتطبيقه القاضى على الخلاف هذا
هو المقادير بقوله تعالى فان فاوا ايمس فكذا وان عزموا الطلاق فكذا على عرف من التأويل لان التزويد اخذ في كل قسم منه تقييد الاخرى ان عزموا الطلاق
فلم يفتوا فيها وهو لازم فانهم لو فاوا ايمس لم يبق عزيمة الطلاق فلم يبق الضرورة ان لا يفتى في المدة الثاني ان تحصى المدة تقع الفرقه فيها طلاقا بانها عند
لا يكون التفریق الا بالطلاق او بطلاق القاضى لقوله تعالى وان عزموا الطلاق فلو كان الطلاق يثبت بمجرد مضي المدة لم يتصور الغرم عليه
والغرم ليس الى انه مسموع وهو قوله تعالى فان المدسمع عليهم وللوجه الذي ذكره المفرد وحاصله لما قال المولى بالغنين في حكمه هو الزامية الطلاق
فان لم يفعل طلق عليه بجامع انه امتنع عن الامساك بمعروف فيؤمر بالتسريح باحسان والا كان موقعا من غير ايقاع والجواب قوله لا يتصور الغرم عليه
ولو وقع بمجرد انقضاء المدة ممنوع بل اذا فرض وقوعه عند ما كان عزيمة الطلاق عزمته على الاستمرار على الترك حتى يتم بغيره وان عزموا الطلاق
وان استمر على ذلك الترك حتى تنقضي المدة فان المدسمع بما يقارن هذا الترك والاستمرار من المقادير والمجاولة وحديث النفس كما لا يسمع مستو
الشيطان عليهم استمر عليه من الظلم وفيه معنى الوعيد على ذلك واندرج في هذا جواب الثاني وعن الاخير بان الغنين ليس بنظام فاشبهه التخفيف
عليه لانه كان اجله اكثر والمولى ظالم يمنع حقها فيجاري بوقوعه بنفس الانتفاء ولا نسلم انه بلا ايقاع بل الزمج بالا بلا موقع فقد كان في الجاهلية تنجيزا
فجعل الشارع موقعا ونقول جاز ان يحكم بوقوعه عند استمرار ظلمه هذه المدة من غير لفظ الطلاق وبذلك ان حقيقة الطلاق لا يخرج القيد الثابت شرعا
بالكلام ولقد انت طالق الآله التي يثبت هو عند ما شرعا ولم يقصر الشرع بثبوته على اللفظ الايرى انه حكم بثبوته عند كتابته على تقدم وليست الكلمات
لغنا فلا بد ان يحكم به عند ظلمه بمنعها هذه المدة لا يقال كيف يكون غالما بذلك وهو بوجوبية واحدة لا يطلق عليه القاضى ولا يلزمه فيكون غرضنا
لانا نقول ذلك في الحكم فاني الديانة فيما بينه وبين الله تعالى فليد ان يحكمها احيانا ليعقبا فان ابي كان حاصيا والنصوص من السنة والآثار
تفيد ذلك لكن بقي ان يقال هذا كله تجوز لوقوعه كذلك ونقول يجوز ولكن الكلام فيما هو الثابت بمقتضاؤ لالة الدليل هو ما قلنا فان الآية وان

وشهرين بعد هذين الشهرين وهو موصول لانه جمع بينهما حرف الجمع فصار كجمعه بلفظ الجمع ولو مكثت يوما ثم قل الله لا تقربك شهرين بعد شهرين فلا يلزم

بعض المدة المضاف اليها لا تسامح لكون الاربعه بعض ما هو اقل منها فخرم في صحته ان يقول اكثر المدين ميني المدة المحلوف عليها ومدة الايام هي اربعة اشهر
مهران والثانية اكثر مما لا اشكال في انه لو قال في بعض المدة كان احسن واسلم قوله وشهرين بعد شهرين اشهرين الى اخر المسئلة الثانية لفظ بعد
الشهرين ليس قيديا في حكمه المسئلة الاولى بل قيدي في الثانية فقط ولفظ يوما في الثانية ليس قيديا اذ لا فرق بين مكث يوما او ساعة وقيل
تكرير اليقين في مجلس ومجلس بينهما اقل من يوم غير عند ابي حنيفة وابي يوسف فقيد بمكث يوما ليكون المسئلة التعاقبية وهذا بعيد لان
اثبات المذهب لقوا على ان قوله واحد لا افضل كذا واحد لا افضل كذا ايمنان ولم يحكم فيه خلاف وانما حكى في قوله واحد واحد
لا افضل كذا مذكور وان الظاهر الرواية انها يمينان وفي نوادر ابن سماعة يمين واحد في المتعقبي جعل كونها يمينين قياسا كونها يمينيا واحدة استحسانا
وفرع في الدراية سنة اخر الباب من غير ان يعرفه قال واحد لا اقربك مرار في مجلس واحد تنبذ الكفارة ويطلق ثلثا متع بعضهما
بعضا قياسا قال وهو قول محمد وفر واحد استحسانا وهو قولنا وهو خلاف الاشهر ولو قال في الثانية بعد يوم واحد لا اقربك شهرين لم يرد على ذلك
لم يكن موقفا ايضا لكن لما في الكتاب بل لتداخل المدين فتاخر المدة الثانية عن الاولى بيوم واحد وبساعة بحسب الفصل بين المدينين
فالخاضل من حلفيته الحلف على شهرين ويوم او ساعة على حسب الفاصل والاصل في جنس هذه المسائل ان الايام يجب طلاقا في البر وكفارة
في الحنث وانه لا تلازم بين كونه اياما وبينما كما قدمنا فذلك قد يتعد البر والحنث وقد يتعد البر ويتعد الحنث وقد يتعد البر
يتعد المدة لانه يتعد الايام وهو يتعد النظم وهو يتعد مدة المنع والموجب لتعدد ما من اللفظ كانت المدة ان تتداخلتين وقتب واليمين بتعدد
اسم الله او تكرار حرف لا واخلة طلة المدة ومن زاد السكوت لم يتحقق اليه لان الاسم الكريم بكرر برب السكوت ولو كان
الحلف بغير الاسم الكريم لم يلزم التعبد ومن تعدده في التجريد عن ابي حنيفة رحمه الله اذا حلف بايمان عليه ككلمتين
كفارة والمجلس والمجلس سواء ولو قال عنيبت بالناسي الاول لم يقيم في اليقين بالله تعالى ولو حلف بحجة او عمة ليقوم مثال تعدد
اذا جاز فواء لا اقربك اذا جاز فواء لا اقربك اما انها يمينان فليست بالذكر واما انها اياما ان قلت المدة فان تركها
اربعة اشهر من اليوم الاول بر في الاول وبانت فاذا مضى يوم اخر بر في الثانية وطلقت ايضا ولو قر بها بعد الغد تجب كفارتان
وان اطلق لزومها في الكافي ولو قر بها في الغد لزمت كفارة لان الغد لم يفقد عليه الا يمين واحد وتعد الكفارة بتدوين
ونظيره في التوازل قال واحد لا اكلمه يوما واحد لا اكلمه شهرا واحد لا اكلمه سنة ان كلمه بعد ساعة فعليه ثلثة ايمان وان كلمه بعد
الغد فعليه يمينان وان كلمه بعد شهر فعليه يمين واحدة فان كلمه بعد ستة فلا شيء عليه ومن تعدد يوما واحد لا اقربك اربعة اشهر واحد
لا اقربك اربعة اشهر اخرى بعد هذه الاربعه الاشهر وكذا واحد لا اقربك اربعة اشهر واخرى لا اربعة اشهر اخرى بعد هذه الاربعه الاشهر الا انه
تعد وتعد المدة بلا تدخل فلا يتصور في قربان واحد كفارتان وهذه نظير مسئلة الهداية في عدم تدخل المدين اعني قوله واحد لا اقربك
شهرين ثم بعد يوم واحد لا اقربك شهرين بعد شهرين الشهرين فانه ليس باياما كما ذكر ولكن تدخل المدة فلو قربنا في الشهرين الاولين
لزمت كفارة واحدة وكذا في الشهرين الاخيرين لانه لم يجمع على شهرين يمينان بل على كل شهرين يمين واحدة وقد توار وشترج الهداية
من النهاية ومختصرها وغاية البيان على الخطا عند كلامهم على هذه المسئلة فاخذه فلو قربنا في الاربعه الاولى لزمت كفارة واحدة وكذا

صار موليا سقوط الاستثناء وتو قال وهو بالبصرة والله لا ادخل الكوفة وا مرته بها لو يكن موليا لانه يمكنه القربان من غير دفع
يلزمه بالاخراج من الكوفة قال ولو حلف بحد او بصوم او بصدق فله اعتق بالطلاق فهو مول للمحقق المنع باليمين وهو
ذكر الشرط والجزاء وهذا لا احسنه في ما نفعه ما فيها من المشقة وصورة الحلف بالعتق ان يتعلق بغير ما نفعه

يوم مفترق صدق على كل يوم من ايام تلك السنة حقيقة فيمكنه ان يطأها قبل مضي اربعة اشهر من غير شئ يلزمه اعتبار اليوم الوطى المستثنى بخلاف ما قال
عليه فان المعين للكون اليوم المستثنى آخر السنة ليس اللفظة بل تصحيح الاجازة فانها تطلق بالجملة وفي المحل على حقيقتها حتى يصير شائعا في السنة
لاثنين مدة الاجازة والتقصان ينصرف الى الاخير وكذا المقصود ومن تأجيل الدين تأخير المطالبة فتعين بدلالة الحال والذي يشكل الفرق
بينه وبين قوله والله الاكلم زيداً سنة الايام ينصرف الى اليوم الاخر وجواب صاحب النهاية بان المعين للحال وهو المناينة المقضية لعدم كلامه من
الحال شرط من شرطه فيبذل ما يشترط الارام اذا لا يلا ايضا يكون عن المناينة قوله صار موليا سقوط الاستثناء ان الباقي من سنة مدة الايام ولو طلق بان
قال لا اقربك الايام ما يكون موليا حتى يقربها فاذا اقربها صار موليا ولو قال سنة الايام اقربك فيه لا يكون موليا ابدأ لانه اشترى كل يوم يقربها فيه
لا يكون ممنوعا ابدأ وكذا لو طلق مع هذا الاستثناء واذا قال سنة فحلفت اربعة اشهر ولم يقربها فيه فوعدت طلاقه ثم تزوجها وحلفت اربعة اشهر اخرى
لم يقربها فيها وقت اخرى فاذا تزوجها فحلفت اربعة اشهر اخرى لا يقع لان الباقي بالضرورة اقل من اربعة اشهر قوله ولو قال وهو بالبصرة اذا حلف لا يقربها
في مكان معين في يوم و زمان معين فهو في غير زمان كان مبنيا قدر اربعة اشهر كان موليا على ما فرغ قاضي خان والمغنياني فانها قالوا لو كان مبنيا
سيرة اربعة اشهر فنيه باللسان ولم يعتبر المكان خروج كل منها الى الآخر فليقتيان في اقل من ذلك وعلى ما في جواب الفتحة يعتبر ان يكون
مبنيا شائعا في شهر فانه قال لو كان في بلد وزوجته في بلد فحلف لا يوطئها كان مبنيا اقل من ثمانية اشهر لا يصير موليا لاجزاء شهرين بخلاف
فليقتيان في اقل من اربعة اشهر في غير زمان كان مبنيا اقل من ذلك لم يكن موليا عند الائمة الاربعة الا في رواية عن ابي حنيفة وقوله
ابن ابي ليلى فانه يكون موليا فان تركها اربعة اشهر بانت بتطليقة ويعني ان يصير موليا على قول كل من قدمنا عنه انعقاد الايام اذا حلف
على اقل من اربعة اشهر ابن ابي ليلى وغيره وكذا اذا قال والله لا اقربك الا في المحرم وهو في شوال وحتى تقضي ولك الى مائة
القطام اقل من اربعة اشهر والوجه المذكور للجمهور بناء على ما تقدم هناك من ان المولى من لا يمكنه القربان في الاربعة اشهر الاشهر
يلزمه وليس فليس وقد بحثنا هناك ان هذا فرع كون اقل مدة ينقضي الايام بحالف عليها اربعة اشهر وبالضرورة انهم لا يلزمون ذلك
الا ان يجعل هذا اصلا محمدا في مذهب المالعين بعد ثبوت عدم انعقاده لا اقل من اربعة اشهر بدليل من اقوال الصحابة فيعلق
الاحكام المذنبية لا عند قصص الاشياء على المخالف ثم ورد على هذا الاصل ما لو قال والله لا اقربك الا في سنة فله ان يوطئها فلو تركها في السنة
طلق ولو قرب ثلثا منهن لا يلزمه شئ فثبت ان امكان القربان بغير شئ لا يمنع صحته الايام اجيب بما حاصله ان الايام متعلق بمنع
الحق في المذوق وقد وجد في هذه المسئلة فيكون موليا منهم في عدم لزوم شئ منهم لان بحثنا بفعل المحالوف عليه وذلك بقربانهم والموجود قربان
بعضهم وحاصل هذا تخصيص الطراد الاصل بما اذا حلف على واحدة باء في تامل قوله ولو حلفنا بحد او بحد بان يقول ان قربك فعلى ج
او عمرة او صدقة او صيام او هدي او اعتكاف او عيدين او كفارة بين او فانت طالق او فله لزوم واحدة اخرى او فبصدى حرا او فعلى عتق
عبد منهم فهو مول اما لو قال فعلى صوم هذه الشهر مثلا فليس بمول لانه يمكنه ترك الصوم بان الى ان يمضي ذلك ثم يطأ بلا شئ يلزمه
بخلاف قوله فعلى صوم يوم ولو قال فعلى اتباع جنازة او سجدة تلاوة او قراءة القرآن او الصلوة في بيت المقدس او تسبيحة فليس
بمول ونقل في الصلوة خلاف محمد فعدله يكون موليا لانه ما يلزمه بالزور وتقدم اول الباب مما يجاب به عنه وتجب صحته الايام فيها لو قال

وفيه خلاف ابى يوسف لا فاته يقول يمكنه البيع ثم القربان فلا يلزمه شيء وهما يقولان البيع موهوم فلا يمنع للأنفة فيه والتحلف بالطلاق ان يعلق بقربانها طلاقا او طلاقا مناجتها وكل ذلك مانع وان الى من المطلقة الرجعية كان موليا وان اتي من البائنة لم يكن موليا لان الزوجية قائمة في الاولى دون الثانية ومحل الايلاء من تكون من نسائنا بالنص فلما انقضت العدة قبل انقضاء مدة الايلاء سقط الايلاء لغوات المحللة ولو قال لا جنبية والله لا قربك او انت على كظهر اى شوق وجهك لم يكن موليا لا مظاهرا

فصل في ركنه ونحوه ما ليشق عادة وكذا خلافا ثابت في مسألة الفز والمذكورة اول الباب فان قلت ينبغي في الصلوة في بيت المقدس ان يكون موليا اتفاقا لما فيه من مشقة السفر كالحج قلنا نعم لولزم من نذر الصلوة في بيت المقدس ان لا يسقط الا بالصلوة فيه لكن المذهب ان له ان يصلحها في غيره ويسقط النذر به على ما عرف ولو قال صلى ان تصدق على هذا المسكين بهذا الدارهم او مالي بته في المسكين لا يصح الا ان ينوي التصديق به ولو قال فكل ملوك اشتهر به فيا يستقبل حرصا موليا عند ما خلا فالابى يوسف؟ وهو رواية عنها وكذا لو قال كل امرأة تزوجها فني طالق يصير موليا عند ما خلا فالابى يوسف؟ ولو قال كل امرأة تزوجها من اهل الاسلام لا يصير موليا وعلى هذا لو قال لا اقربك حتى اعتق عبدي او حتى اطلق فلانة او حتى اطلقك يصير موليا عند ما خلا فالانه يمكنه القربان بلا شيء بان لا يشتري عبدا ولا تزوج وتبقرير الغاية قلنا فلم يمكنه الا بعذر لازم اذا اللزوم لا بجل قربانها كاللزوم به واعلم ان الاصل انه متى جعل ليمينه غاية لا توجد في المدة كقوله والى الاقربك حتى تطلع الشمس من مغربها او حتى يخرج ياجوج وياجوج او ينزل عيسى عليه السلام او حتى يخرج الدجال او الامة فهو مؤل استحسانا بنا على الظاهر وان احتل القرب وقت التكلم به وكذا اذا كانت الغاية لا تقصود بقراءتك قوله حتى اموت او نموتى او اقتلك وتقتلنى او ابنيك وان كانت توجد في المدة لكنه تقصير جزاء نحو حتى اعتق عبدي او اطلق فلانة كانت موليا عند ما خلا فالابى يوسف وقد عرفت الوجه قوله وفيه خلاف ابى يوسف اى في ثبوت الايلاء لا بالخلف يقتضيه المعين فان ضمير فيه يقتضيه وهو المعين لا المبيع فان قيل لم يعم فيه قوله البيع موهوم اى هو غير مقدور له بنفسه لتوقعه على غيره من المشتريين وقد لا تجد مشتريا في المدة فتقتضيه قبل وجوده بخلاف الاخراج من الكوفة لانه مقدور له وهو وان توقف على امتثالها ايضا لكن امتثالها واجب لوجوب بلقي لوجوده بخلاف امتثال اشتري وان كان موهوما فلا يمنع المانئمة الكائنة في الجزاء وهو عتق العبد بالقربان ولو باع هذا العبد سقط الايلاء لانه صار بحال كمينه قربانها بغير شيء ولو لم يكن سبب شراؤه وغيره عاد الايلاء من وقت الملك ان لم يكن وطها قبله فان كان وطها قبل تجرد الملك لم يعد لسقوط اليمين ولومات العبد قبل البيع سقط الايلاء لقدرته على الوطء بغير شيء وعلى هذا التفصيل موت المرأة المعلق طلاقا او ابائتها ثم تزوجها قوله وان الى من المطلقة الرجعية كان موليا باتفاق الأئمة الاربعه بخلافه من البائنة وان كانت من ذوات الاقربا فلا حتم ابتداء وطء وان كانت تعتد بالاشهر الثلاثة فلا حتم رجعتها فينفقه الايلاء مقتيدا الى ما بعد الرجعة فان لم يطاها حتى مضى شهر من الرجعة بانتهى وهو مشكل على قول من يرى زوال الزوجية بالمطالبة الرجعية وحرمة الوطء كالبائنة وعلى قولنا من حيث انها لاحق لها في الجماع فلا يكون بالمنع طالما والجواب ان العبرة في المنصوم عليه بالنص لا المعنى الرضخ المطابقة الرجعية كانت من نسائنا بالنص وهو قوله تعالى ومبوء لئن احق برؤس والبيع الزبيح حقيقة على سلفناه في اول باب الرجعة فكانت المرأة من نسائه فيشبهها بالنص لا يلاء الا ترى انه ثبت الايلاء وان سقطت حقها في الجماع لمخوف النيل على ولد او غيره فعلم ان التعيل بالطلم باعتبار اباء الاحكام على الناب بخلاف البائن لا تعفاء اسم الزوج حقيقة فينبغي كونها من نسائنا وقيل انها لم يكن موليا من البائنة لان الايلاء تعليل طلاق بائن على مضى المدة بلا قربان والمطالبة البائنة لا يلحقها طلاق بائن بخلافه سابق فيمنه اذا كان التحليل بعد الايلاء لما قد منا من انه اذا كان قبلها فهو جرد الشرط في حدتها من البائن ليحق وهذا المصير حقيقة انه لو لا هذا اصرح الايلاء منها وليس كذلك لعدم الزوجية ونسائنا والحق ان بني عدم لحيق البائنة فهو مبني عدم الايلاء منها وهو عدم الزوجية

القدير

الام

فصل

فصل

قال

لان الكلام في تزويجه وقع باطلا لان عدم الطلقة فلا ينقلب صحيحا بعد ذلك وان قررها كغيره لتحقيق العتق واليمين منعقدة في حقه ومرة
ايلا اذ كانت طهران لان من يصدقه ضربا جلا للبينونة فتتصرف بالرق كعدة العدة وان كان المولى يضيها لا يقدر على الجمع او كانت مريضة او رقبة او غير
الواجب لم يملك يدها مساندة لا يقدر ان يصل اليها في هذا الايام فحينئذ ان يقول بلسانه فثبت اليها في هذا الايام فان قال ذلك سقط الاصل

فانسانا اليه او الى ثم لا يخفى ان تخلف العتق في محل واحد ففقد الايمان فالحق ان هذا النظام حكمية ونفس الايام هو العتق فلا يلزم وجوده وانما قوله
لان الكلام في تزويجه وقع باطلا لان عدم الطلقة وهي كونها من نسائها في الايام وانما طهران قال الله تعالى وللذين يولون من نسائهم وقال تعالى
والذين يظلمون من نسائهم فلا يدركون منها محلا وقت الحكم بالايمان وانما طهران وقت وجوده وشروطها الماعرف في باب الايمان بالطلاق ان الاضامة
الى سبيل الملك محتملة وكذا في الايام والظهار اذا قال ان تزوجتك فواحدة لا تتركب في صحيحا وكذا ان تزوجتك فانك على كل حال اى الا انه لا ينعقد الايام
الظهار لا يعتب الزوج بها لانها اذا كانت قصير محلا لا قبله لان الظهار لما كان تشبيه المحللة بالمحرمة استدعى انعقاده قيام حل وطلب
قوله او اليمين منعقدة في حقه اى في حق الوطى لان انعقاد اليمين ليعتد القصور حسا لا شرعا لا ترمى انها منعقدة على ما هو موصية قوله
كمدة العدة اى في الطلاق الرجعي فيتعرف بالرق لانه من حقوق النكاح وعنده مالك والشافعي يحسب تسوية مدة الايام الحرة والامة والقياس
على مدة العدة بجهان كونها ربعين او اقل للبينونة كالعدة مدفوعة فان البينونة لا تحصل عند الشافعي بانقضاء المدة وايضا ربعين لعدم
المنظر وتعرف الفرائض فهو المهر وهو متفق في ربعين الايام قالا وجه الاستواء العموم نفس الايام لان الامة من نسائها ولان خبرها اياما
لعذر الزوج وفرضها جريا على عادته تعالى من عدم المعاجلة بالعقوبة فاخرت عقوبة توبة الدينونة لظلمة الى القضاء اربعة اشهر وهذا المعنى
لا يختلف في الحرة والامة قوله وان كان المراد مريضنا لا يقدر على الجمع لا فرق بين كون عدم العذر للمرض وللحب كما انه في جهتها
لا فرق بين كون المانع مرضها او الرق او القرن ومن الناس من منع اياما للحب ومن الرق والقربا لانه لا يجب عليه الجمع فلا ظلم وجوابه
ما قلنا في المطلقة الرجعية ولان هذا التاميل فيه ابطال حكم النفس وذلك باطل وفي جواب منع العقوبة لو جرح من جاعها لرقبتها او قهرها او حصرها
او بالحب او العتق او كان اسير في دار الحرب او لكونها بمنتهى او كانت في مكان لا يعرفه وهي ناشرة او بينهما اربعة اشهر او حال التقاضي
بينها بشهادة الطلاق الثلث فعليه باللسان بان يقول فبئت ايها الزوجت عاقلت وراجعتها او ارتجعتها او ابطلت اياما واختلف في
الجلس صح الفى باللسان بسببه في البداء وفي شرح الطحاوى لو الى وهي مجنونة او هو مجنون او كان بينهما اقل من اربعة
اشهر لان السلطان يمنعه او العدة لا يكون فبئته باللسان وهو جواب الرواية نص عليه الحاكم في الكافي ووفق محل ما في الكافي
وشرح الطحاوى على امكان الوصول الى السجن بان تدخل عليه فيجاء بها ومنع السلطان والعدة وناو بر على شرف الزوال والجلس
بحق لا يعتبر في الفى باللسان وبطلان يعتبر وهل يكفي الرضا بالقلب من المريض فيسئل نعم حتى ان صدقة كان فيا وقيل لا وهو
اوجه ثم اذا كان عاجزا من وقت الايام الى ان تنقضي اربعة اشهر حتى لو الى منها وهو قادر فمكنت قدر ما يمكنه جاعها ثم عرض
له العجز بمرض او بعد مسافة او حبس او جبا او اسر ونحو ذلك او كان عاجزا حين الى وجوز العجز في المدة لم يصح فبئته باللسان خلافا
لنفسه في غير الاخرة قال العجز منابت وهو الدار قلنا لما كن ولم يغفل فقد تحقق منه الاضرار فلا يكون فيه الا بالبناء حقا
بالجماع بخلاف ما اذا استوعب العجز المدة لانه لم يكن لها حق فيها فكان ظلمه في الايام باذى اللسان فعليه باللسان فبئته
توبة بتطبيق عليها لانه التوبة على حسب النية ولو الى اياما موبدا وهو مريض بانتهى المدة ثم صح وتزوجا وهو مريض
فقال بلسانه لم يصح عند ائمه فبئته ومحمد ومحمد وعنه اى يوسف ومحمد وهو الاصح على ما قالوا لان الايام واجبة وهو مريض وعاد حكمه وهو مريض

وقال الشافعي رضي الله عنه لا يجمع واليه ذهب الطحاوي لأنه لو كان فينا لكان حنثا وكنا أنه إذا هابن كرا منكم فيكون امرضا وهابا الوعد باللسان
وإذا أرقم الظلمة ليحيا في الطلاق ولو قدر على الجمع في ذلك الفسخ وصار فيه بجماع لا نه قدر على الأصل قبل حصول المقصود الحنث
وإذا قال كرا منه أنت على سرائر من ينهه فان قال ارادت الكذب فهو كما قال لا نه ذوي حقيقة كلامه وقيل لا يصدق في القضية لا يعين
ظاهرا وان قال ارادت الطلاق ففي الحقيقة بائنة لأن ينوي الثالث وقت كرا في الكنايات وان قال ارادت الظاهر فهو ظاهر وهذا عند أبي حنيفة وإبي يوسف
وقال محمد بن ليس بظاهر لا يدخل التشبيه بالحرمته وهو لو كان فيه وكما انه أطلق الحرمة في الظاهر نوع حرمة والطلاق يحتمل المقتول وان قال ارادت
التحريم أو لو اراد به شيئا فهو حين يصير به مولى كان الأصل في تحريم الحلال إنما هو حين عندنا وسنن كرا في الإيمان ان شاء الله

وفي زمان الصحة هي مبينة لاحق لها في الوطى فلا يعود حكم الايلاء فيه وبها يقولان ذلك بتقصير منه فانه كان يمكنه الفسخ باللسان
قبل مضي المدة ولا تبين ولو كان الممانع شرعيا بان كان محرما أو إلى وقت انفعال الحج اربعة اشهر فصاعدا فالغنى بالجماع وعند زفر باللسان
وبه رواية عن أبي يوسف لان الاحرام من الجماع شرعا فثبت بالجماع فكان غنية باللسان وبهم اعتباروا العجز الحقيقي وهو منتف وبذا لا يتسبب
باعتباره بطريق محظور فيما لم يزمه فلا يستحق تخفيفا قوله وقال الشافعي رضي الله عنه لا يجمع واليه ذهب الطحاوي لأنه لو كان فينا لكان
حنثا وضعف هذا لا يخفى على من له شئمة لانه حانف على الجماع فكيف يثبت بفعل غيره فان اراد بقوله لو كان فينا لكان حنثا لان الغنى لا يكون
الا بالجماع فلو كان فينا لكان بالجماع فكان حنثا لزم صريح المصادرة والنص هو قوله لكان فان اريد الا يوجب تعيين كون الغنى بالجماع لان
معناه وان رجوعا عن عزمهم ذلك على الظلم وذلك يحصل بارضاها بالجماع وبارضاها بالقول ووجد الجماع عند عجزه وهي مشاهدة بعجزه
ذلك فلا يتم ما قالوا والحق ان مذهب الشافعي وما لك واحكم لقولنا ولو وليها بعد الغنى باللسان في مدة الايلاء لزمه كفارة لتحقق الحنث لان
يبينه باقية في حق الحنث وان بطلت في حق الطلاق قوله وصار فيه بالجماع حتى لو لم يجز حتى تمت المدة وقع الطلاق وبذا لان المقصود
عدم وقوع الطلاق عند تمام المدة وبذا افرغ قاعها ولم تتم حتى قدر على الاصل وهو الجماع قبل حصول المقصود من البذل فيبطل حكم
الحلف كالتمتع اذا رأى الماء قوله سئل عن نية هذا هو المذكور في كتب محمد بن وهب وهو جواب الرواية لان بيان المجل على المجل وهو ظاهر الرواية
وهو قول أبي بكر وعمر بن الخطاب وابن مسعود وعائشة والحسن البصري وعطاء وطاوس وابن اسيد وسعيد بن جبير وغيرهم وعن علي بن زيد بن ثابت
وابن عمر وابن ابي ليلى وما لك ان الحرام ثلث الا ان مالكا قال ينوي في غير الايلاء ويروي عن علي بن رضا التوقف وفيه نحو اربعة عشر رواية
غير ما ذكرنا قوله لانه نوى حقيقة كلامه وحقيقة وصفها بالحرمته وهي موصوفة بالحل فكان كذا وعن هذا قال سروق والشعبي في التحريم انه كتحريم
قصة من شريد ليس بشيء واورد لو كان حقيقة كلامه لا تصرف اليه بلانية لكنكم تقولون عند عدم النية ينصرف الى العيين والجواب
ان هذه حقيقة اولي فلا تمايز الا بالنية والعين الحقيقة الثابتة بالاشارة بواحدة الاشهاد وقيل لا يصدق في القضاء وقاله شمس الآلات
السنخسي بل فيما بينه وبين الله تعالى لانه بين ظاهره لان تحريم الحلال بين بالنص وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم يحرم ما حل الله لك الى ان قال
تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فلا يصدق في القضاء في نية خلاف الظاهر وهذا هو الجواب على ما عليه العمل والفتوى كما سنذكره والاول
قول الجاهل الى ظاهر الرواية لكن الفتوى على العرف الحادث قوله الا ان ينوي الثالث ولا تقع نية التنتين الا في الائمة خلافا لفرق الزهر في
في الكنايات وهو التفصيل فيه بين المالة فانه ذكر الطلاق او لا ولو طلق امرأته طلاقه ثم قال كنت على حرام ونوى تنتين لم يقع شيء ولو نوى
الثالث وقعت ثنتان فكذلك الثالث قوله وان قال ارادت الظاهر فهو ظاهر وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف كذا ذكره القدر وغيره في ظاهر الرواية
ولذا لم يذكره الحاكم الشهيد في مختصره ولا الطحاوي وانا نعلمه شمس الآلات عنهما من النواذر خلافا لما روي في ان الظاهر تشبيه الحلية بالحرمته وهو
منتف وفي جواب الفقه نقل عن محمد بن طاهر اذا نوى الظاهر سخط ما عرف النفل به عنه قوله ولما انه اطلق الحرمة له خاصة ان الحرمة
اعم من الحرمة التي هي ظاهرا والاولى اعم بحمل الخصوصيات فنية الظاهر نية محتمل كلامه لانيته خلاف ظاهره فيصدق قضاء قوله وان
قال ارادت التحريم أو لم اراد به شيئا فهو حين يصير به مولى ونص في الحديث انه خلاف قول محمد بن قيس قال فان نوى العيين أو لم ينو شيئا

ومن المشايخ من يعرفون لفظة التحريم الى الطلاق من غيرنية تتجكم العرف والله اسلم بالصواب

كان يميناً ويصرف الى الطعام والشراب ولا تدخل امرأته الابائية كذا قال محمد وعنه مشايخ بلج تدخل امرأته بلائية فبين وصح في هذا الزمان
وسئل نجم الدين عن امرأة قالت لزوجها حلال الله عليك حرام فقال نعم تحرم هذه المرأة على زوجها قال نعم وكذا احلال المسلمين ثم على قول محمد
او انوى امرأته حتى دخلت لا يخرج الطعام والشراب من اليقين فيمنعت اسي ذلك وجدوا ما تناول شيئا من الطعام والشراب حث والقضي حكم
يمينه حتى لو قرب من امرأته بعد ذلك لا يحنث والافرق بين ان يتناول قليلا او كثيرا بخلاف ما اذا حلف لا ياكل هذا الطعام وهو ما يستوفيه واحد
لا يحنث ما لم يستوف جسيمه وكذا لا يدخل اللباس الابائية اذا دخل لا يخرج الطعام والشراب ولو نوى الطعام والشراب فهو كما نوى ولو نوى
الطلاق في نفسه واليمين في نعم الله تعالى فهو طلاق ويمن قوله ومن المشايخ هم المتأخرون لما ظهر من العرف في ذلك حتى لو قال لامر
ان تزوجتك فحلال الله علي حرام فترجها تطلق ولهذا لا يخلف به الا الرجال ولو قالت هي انا عليك حرام كان يميناً وان لم تنو فلو كانت
حنثت وكفرت فصار كما اذا تلفظ بطلاقا غير نادر تطلق لاصراحة والعرف هو الموجب لشبوت الصراحة وعن هذا قالوا لو نوى غير الطلاق لا يحنث
في القضاء بل في يمينه وبين الله تعالى قال الاستاذ طهري الدين المرحوم في لا اقول لا يشترط النية لكن يجعل ناءيا عرفا ولا فرق بين قوله
انت على حرام او حرامتك على اولم يقل على اوانت محرمه على اولم يقل على اوانا عليك حرام او محرم او حرمت نفسي عليك وشيئا
قوله عليك في تحريم نفسه فلو لم يقل لا تطلق وان نوى الطلاق بخلاف نفسها وقوله انت معي في الحرام بمنزلة قوله انت على حرام وفي
الفتاوى لو قال لامرأته انت على حرام او حلال الله علي حرام فهذا على ثلاثة اوجه اما ان كانت له امرأة او اربع او لم يكن له امرأة ان
كان به واحدة فقد ذكرنا وان كان له اربع طاعت كل واحدة تطليقة وان لم يكن له امرأة لزمه كفارة يمين وعلى فتوى الاوجيدي والامام مسعود
الكسائي يقع واحدة وعليه البيان قال في الذخيرة والخلاصة هو الاشبه وعندى ان الاشبه ما في الفتاوى لان قوله
حلال الله او حلال المسلمين يعم كل زوجة فاذا كان فيه عرف في الطلاق يكون بمنزلة قوله من طواق لان حلال الله شاملا على سبيل
الاستمرار لا على سبيل البدل كما في قوله احدكن طائق وحيث وقع الطلاق بهذا اللفظ وقع بانكنا ولو قال ان فعلت كذا فحلال الله
علي حرام ثم قال لامرأته ان فعلت كذا فحلال الله علي حرام فنصل احدهما حتى وقع طلاق بائن ثم فعل الآخر قال الامام طهري الدين
يمينى ان يقع كما لو قال سلعادون الاول فرجع متعلق بالايلاء لو قال لا اقربك ما دامت امراتي فاباحتهم تزوجها لم يصير مولىا ولا يقر بها
ولو قال ان قررتك فعلى ان انحر ولدى صح الايلاء خلافا لفرسار على انه يلزم بذر فرج الولد فرج شاة عندهم ولا يلزمه فيه شئ عند
فرسار وما لك يوجب فيه نحر جزور وروى عن ابي يوسف مثل قول زفر وهو قول الشافعي ربح وهو الاوجه لانه نذر وصية ولو جرح الكو
ويطها انحلت وسقط الايلاء ولو قال لسنائة الاموى والله لا اقربك من يكون مولىا من كلهن حتى لو مضت اربعة اشهر من جميعا وقال زفر
لا يكون مولىا ما لم يكمل ثلثا منهن لان الحنث انما يقع اذا وطئ الكل فقر بان الثابت يكمنه فيخرجت فلا يكون مولىا منهن بل من الاربعة فكانه
قال ان قربت ثلثا سكن فوالله لا اقرب الاربعة فلما قصد الاضرار بهن كلهن فيكون مولىا عليهن فلما لم يوجد وطئ جميعهن لا يتحقق
الحنث واذا وجد يضاف الحنث الى وطئ كلهن لا الى الاربعة فقط بخلاف ما قاس عليه لانه يمين معلقة فلا تنعقد ما لم يوجد شرطها ولو قال
لن والله لا اقرب احدكن جعلناه مولىا من واحدة وقال زفر رسول من الاربع حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقرب احد منهن ثبت

باب الخلع

واذا اشتاق الزوجان وخافا أن لا يقيما أحد وداده فلا بأس بأن تقتدي بنفسهما منه بهما فيخلعهما به

واحدة على الزوج ان يعيشا وعنده بين كل من كان قوله احد كن وواحدة سكن سواء ولو قال لا اقرب واحدة سكن يصير موليا من جميعا
كذلك اذا قلنا احد كن لا يملك له معرفة ولذا لا يصح ان يقال لكل احد اثنين على درهم واما واحدة سكن فمكة منفقة فتم ولذا صح لكل واحدة على درهم
ولو قال لزوجته واحد لا اقرب احدا فكما مضت المدة بانت واجرة واليه البيان ولو بين قبل المدة لا يصح كما لو علق طلاق احدا من شي
الندوتين قبل لغيره واذا بين للمدة فثبتت المباشرة ثم مضت اربعة اشهر اخرى فمضت ابى يوسف لا تبين الاخرى وكذا اذا لم يبين وتالا
تبين لان اليقين باقية لم يحنث ولما زالت فراجحة الاولى بالبيان فثبتت الاخرى للاملا كما لو ماتت احدهما ولما نه الى من احدهما لا منها واحدا
هنا ليست مكررة حتى تم لانها مشافهة وتثبتت فلا تبين الاخرى وفي المحيط لو قال اتعا على حرام يكون موليا من كل واحدة منها ويحنث بوطها
ولو قال واحد لا اقرب الا بوطيها والفرق ان تنكح حرمة اسم الله تعالى لا يتحقق الا بوطيها وفي قوله اتعا على حرام صار
بلا بوطيها بمعنى التحريم وهو موجود وفي كل منهما ولو الى ثم ارتد ثم اسلم ثم تزوجها يكون موليا عند ابى حنيفة صحيح وروى ابو يوسف اخذ
ابى حنيفة في المارة واذا احتجنا في النفي مع بقا المدة فالقول له لانه يملك النفي وبعد معنى المدة فالقول لها لانه ادعى النفي في حاله لا يملكه فيها واحد الموفق
باب الخلع هو لغة النزع فلع ثوبه ونعله ومنه خالست المرأة زوجها اذا فقت منه بهما وقالها وتعالى صاغ منها المفسر عليه
لا خلع للملاسة كل لا خلع لثوب قال تعالى من لباس لكم وانتم لباسا من وفي الشرح اخذ المال بازار الملك النكاح والا لولى قول
لبعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لا اتحاد بنسبه من المفهوم اللغوي والفسر في بخصوص المتعلق والقبيل الزائد وقول بعضهم ازالة
ملك النكاح بديل ولا بد من زيادة قولنا بلفظ الخلع فسه وبديل فيا يلية فالصح ازالة ملك النكاح بديل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس
هو الخلع بل في حكمه من وقوع البينة لا مطلقا والاشهر فيه الخلاف في انه فسخ وفي سقوط المهر لو كان المال المسمى غيره وهو منتف
ولو قيل انه بالمفهوم اشهر من حاصد قات المفهوم اللغوي لان النزع مطلقا اعم من كون متعلقه امر احصيا او مبنويا فقيده النكاح
بمقابلته شي اول لا ثم لم يبعد ولا ينافي ذلك النقل كما خلط من جعل احوال الفقة غير منقول لاندرج حقيقة في مطلق مسخي الاصول لغة لان
تخصيص الاسم بالخاص بعد كونه للاعم العاقد عليه وعلى غير وفعل بلا شك وشروطه شرط الطلاق وحكمه وقوع الطلاق البائن عندنا
وصفة انه يمين من جانب الزوج معاوضة من جانبها فتراعى احكام اليمين من جانبها واحكام المعاوضة من جانبها عند ابى حنيفة وعندنا يميز
من الجانبين وستأتي ثمرة الخلاف قوله اذا اشتاق الزوجان اى تخاصما وخافا اى علما بقوله ولا تدفنتي في القلعة فأتى اخاف اذا
ماست ان لا اذوتها اى اعلم وحدود الله تعالى ما حواه من الواجب التي امر ان لا تتجاوز وبذا الشرط خرج مخرج الغالب اذا الباش
على الاختلاع غالباً ذلك لانه شرط معتبر المفهوم وهو مشتاقهما كذا قيل وقد يقال جواب المسئلة في كلام القدر وري الاباحة فانه قال
فلا بأس ان تقتدي بنفسهما شيئا وانما مقتدرهما فمقتدرهما في ذلك قوله فاذا فعل ذلك وقع الخلع تطبيقه بانه
ولزمها البال باحكم الخلع عند جماهير الامة من السلف والمفسر وزهوب المنزلة الى ان الخلع غير مشروع اصلا وقيدت الظاهرية بجمعة
بما ذكرته وخاف ان لا يوفيهما حقهما وان لا يوفيه ومنعه اذا اكرها هو وقال قوم لا يجوز الا ان ياذن السلطان روى عن ابن سيرين
وسعيد بن جبير والحسن وقالت المناطقة لا يقع بالخلع طلاق بل هو فسخ بشرط عدم نية الطلاق لا ينقص عدد الطلاق وقال آخرون يقع

لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به فإذا انفصل ذلك وقع بالحنك تلبية بائنة

ويكون رجباً فان راجعاً روادى البذل الذي اخذه روادى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن سعيد بن المسيب قال فكان الزهرى يقول ذلك
وجه قول المزني ان قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به نسخ حكمها بقوله تعالى وان اردتم استبدال زوجكم ما كنتم
وقطراً فلما تأخذوا منه شيئاً اجيب بأنه متوقف على العلم بما خسر منه وعدم امكان الجمع والاول منتفٍ وكذا الثاني لان هذا الذي
ستعلق بما اذا اراد الزوج استبدال غير ما كانها والاية الاخرى مطلقة فكيف تكون هذه ناسخة لما مطلقاً نعم لو اراد بالنسخ تقديم حكمها
على المطلقة في تلك الصورة اعني حادثة ارادة الزوج الاستبدال بها من غير نشوز منها كان حسناً وحاصلاً انه يجب تقديم هذا الذي
على العام وهو وجهه بسبب الظاهرية فان قيل الجواب مبني على الخلاف في تقديم الخاص مطلقاً فالجواب لا يصح لان هذا الموضع
ما يجب فيه تقديم الخاص عندنا لاننا اذا قلنا يتعارضان كان الحكم الثابت ح وجوب الترجيح ان امكن والترجيح ثبت للمعوم على المنتج
لان فيه الاحتياط وهو هنا في تقديم الخاص فيجب ان يقدم هذا الخاص هنا بحكم المعارضة لا بحكم التخصيص وكل موضع
قد منافاه العالم على الخاص عند تعارضهما في ذلك الفرز كان لثبوت الاحتياط بسبب كون حكم العام منعاً والخاص يخرج منه بعض الاثر او كما
في الاصلوة بعد العجوة والعصر قول صلى الله عليه وسلم لا تمنع احداً طواف بهذا البيت وصلى آية ساعة شاء من ليل او نهار او ايها بالقوله
صلى الله عليه وسلم فاستقت السماء المشرق قول ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة والا فانفس كونه عاماً لا يقتضي التقديم بعينه
بل لما يشتمل عليه من الاحتياط بل انوجب القول بموجبه وهو عدم حل الاخذ اذا كان النشوز من قبله وهو ما ذكره المصنف بقوله كره ان
يأخذ بعينه كرهية التخييم المنتهضة سبباً للعتاب وان قال الامام المحجوبي في جوابهم تاويل الآية في الحل والحرمة لا في منع وجوب المال وتلك لان
الحرمة لا تثبت مع معارضة موجبه فان رافضة تنفي القطعية لتطرق احتمال فسحها بالمعارض لكنه اراد ما ذكرنا وسيأتي ما هو الحق فيه ان شاء الله تعالى
وجه قول الحاشية وهو قول الشافعي في التخييم ما روى عن طاووس عن ابن عباس الخ فرقة وليست بطلاق روادى الدارقطني عنه
وروى عبد الرزاق عنه لو طلق رجل امرأته تطلقيتين ثم اخلت منه حل لان ينكحها وذكر انه اطلاق في اول الآية وفي آخرها واللعن بينهما
قالوا وروى ثاقب مولى ابن عمر انه سمع ربيع بنت ميمونة بن غفر التميمي ابن عمر انها اخلت من زوجها على عهد عثمان بن عفان فجاها
الى عثمان فقال اني نبي عود اختات من زوجها اليوم فتنقل فقال عثمان لتستقل ولا ميراث بينهما ولا عدة عليهما الا انها لا ينكح حتى تمضي حيفته
خشية ان يكون بها حل فقال ابن عمر عثمان خيرنا واعلمنا فمولا اربعة من اصحابه فان سبوا وعما صحابيان قالوا بذاك وليست عليه
ايضا بالاية قال تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان الى ان قال فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم قال فان طلعتا
الثالثة المفاد بشرعيتهما بقوله او تسريح باحسان على ما استفناه من التفسير في فصل النكاح المطلقة فيكون الاقتران غير طلاق والا كان الطلاق
اربعا والاشافعي منتفٍ ايضا فان النكاح عقد يقبل الفسخ وقد تحقق فسخه بخيار الباورغ والعتق وعدم الكفاة فلما من من كونه كذلك في الاقتران قلنا
انما الاخير فحاصل انه وجه محذور كونه فسحاً لا يوجب كون الواقع في الواقع احد الجائزين بعينه وهو انه فسح او طلاق فلا يفيد واما الآية فانظر
الى نفس التركيب يفيد بعد فاية التزل ان الاقتران فرقة ليس غير فان حاصل الثابت به كونه تعالى بعد ما افاد بشرعية الثالث او بين ذلك نفس
على حكم آخر موجود وفيها البذل تخصاً من قيد النكاح واخذه منها من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقاً بعد الثالث او لا فتعين اخذاً من خارج

ولزم المال لقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة ولا نه يحتمل الطلاق حتى صار من الكنايات والواقف بالكنايات باغ

النية وهذا وجه من قولهم بين الثالثة تبوض وبغيره لانه لا يحتاج الجواب اليه كما سمعت ولانه يقتضي ان لا يشترط المصالح الا بعد نيتين بل انما مضى على شريطة
الثالث وبين حكمها اذ لا يجوز الا بعد الاذن من ملك الكلح من غير زيادة على ذلك واما ما ذكره عن عثمان فمقتضى شريطة ليس فيه سوى انه قال لاحد عليها
ولا نكح حتى تخمس حصة واصل هذا ما روي من حديث ابن عباس ان امرأة ثابت بن قيس خالت منه فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان تكتب بحصة من ثمنها
عدة رواه ابو داود والترمذي واحكام وصححه ثم رايته صلى الله عليه وسلم حكم في خلع امرأة ثابت بن قيس بانها طالقة على ما في البخاري انه
قال اقبل المديقة وطلقتها تطليقة فتقول عثمان لاهدة عليها يعني العدة المعبودة للطلقات وللشارع دلالة الايجاب والاعدام فهدا يغيدك
بتقدير صحة عدم التلازم بين عدم العدة وكونه فسحا على ان الذي نعرفه من حديث عثمان هذا ما رواه ذلك من لم يفرغ ان يبيع بنت موهوبة
جارتى وعملها الى عبد الله بن عمر فاجترأ انها اخلت من زوجها في زمان عثمان فبلغ ذلك عثمان فلم يكره فقال ابن عمر عدتها او عدتك عدة الطالقة
وقال بلغنا عن سعيد بن المسيب سليمان بن يسار وابن شهاب انهم كانوا يقولون عدة المخاتمة ثلاثة قرو ورواهم انه قول اربعة من الصحابة مجموع
لانه ليس كل من القصف باسم الصحابي يمتنع اقصية النبي صلى الله عليه وسلم وادى الاحكام وطلم المتأخر والمقدم وصار اطلاقه لاجتهاد بل يقتلخص
من القصف بذلك فظاهر حال ربيع وعمرها ذلك فانما استفتيا عثمان فقال ما ذاك فاعتقدوا فليس في المعنى الا قول صحابيين الذين اقصوا وقول اهل
الاجتهاد وهذا لو ثبت التلازم بين فسخ العدة وكونه فسحا وهو مقتضى ما روي عن عثمان مما عايناه ذلك فليس في الاقول ابن عباس ورواه
مالك عن ابي بكر الاسدي انها انتحلت من زوجها فارتعدا الى عثمان فاجاز ذلك وقال هي طالقة بائنة الا ان يكون في سميت شيئا فهو على ما سميت
ولا يعرف فيه الا ان جهان لم يعرفه الا امام احمد فرد الى ذلك وهو جهان ابو المعلى او ابو يعلى مولى الاسمين ويقال مولى القيس بن ابي
في اهل المدينة تابعي روي عن سعيد بن ابى وقاص وعثمان بن عفان وابى هريرة وام بكرة الاسمية وروى عنه عروة بن الربير وموسى
بن عبيدة الزيدى وغيره وقال ابن حبان في الثقات هو جد جدة علي بن ابي طالب فمضى ابن عباس بن جهان روى له ابن باجة حديثا واحدا في الصوم
عن ابى هريرة لكل شئ زكاة وزكاة الجسد الصوم والصوم نصف الصبر فلما ذكر اصحابنا بنقله من عثمان ابن مسعود وعلى بن عمر ليارضه قول
غيره بل والمروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اسناد ابن ابي شيبة ثنا علي بن ابي ليلى عن طلحة بن مصرف بن ابراهيم عن علقمة عن
ابن عود قال لا تكون طالقة بائنة الا في فدية او ايلاء وروى عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي بصير عن عثمان بن مسعود وعلى بن عمر
بن ابي عاصم عن سعيد بن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع تطليقة وهو ايسر من طلاق ما حكم الوصل امين لان من كبار التابعين وكبار
التابعين قل ان يرسلوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا عن صحابي وان اتفق غير ناد فحق بركة استبعت امرائهم وبه يقول من حجة رواد
المصنف عنه صلى الله عليه وسلم الخلع تطليقة بائنة وكذا ما أخرجه الدارقطني وسكت عليه وابى عن حماد بن عمار بن كثير الشافعي عن ابن ابي عمير عن النبي صلى الله
عليه وسلم جعل الخلع تطليقة بائنة وان كان لا يجمع على طريق اهل الشام لان الحكم بالضعف انما هو ظاهر من اجتهاد الصحفة في نفس الامر فبان ان يقوم
ويل الصحفة في نفس الامر مع الضعف في الظاهر وبهنا فظهر على اصولنا وهو ان ابن عباس روى حديث امرأة ثابت بن قيس على ما في البخاري عن
ابن عباس ان امرأة ثابت بن قيس تزوجت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ثابت بن قيس لا يعيب عليه في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في
الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتروين عليه حديثه قالت نعم قال صلى الله عليه وسلم اقبل المديقة وطلقتها تطليقة ثم ان ابن عباس

باج

الا ان ذكر المال اثنى عن اللينة هنا ولا يلازم المالك الا لتسلولها نفسها وذلك بالبينونة وان كان المشهور من ذلك ان يكره ان ياخذ منها موصلا لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوجكم معكم منكم الا ان قل قلوا نحن وامنه شيئا ولا نكحها بلاك استبدال فلا بد في وحشها باخذ المال وان كان المشهور منها كرهنا ان ياخذ منها اكثر مما عطلها في رواية الجامع الصغير طاب الفضل ايضا

قال بان فسخ وعمل الراوى عندنا بخلاف رواية نيزل من رواية النسخ اللهم الا ان يثبت رجوعه كما قالوا والدر اعلم به والجواب ان مقتضى ان
انما باطلها انتما الامر صلى الله عليه وسلم لا يقتضي من محل النزاع وهو الخلع بل يصير طلاقا على ما قاله ابن عباس بعد ذلك الخلع فسخ كما هو مقتضى
اخرى وجها ياتي من تسمية الراوى له طلاقا حيث بان ان كان فسخ الاسلام يعني اول طلاق بال لان الظاهر ان المخطوب يقول صلى الله عليه وسلم طلاقا
استثنى قوله صلى الله عليه وسلم فطلق وكثيرا ما يطلق الخلع على الطلاق بال وعلى كل حال فالظاهر من قول الصحابة ما قلناه مع ما فيه من المرفوع الصحيح الذي
لا يتاوه النقل التعديري ولو تركنا الكل بتعارضه رجعا الى النظر في المعنى اقامنا قلنا من ذلك ما ذكره المصنف من بقوله ولا نكحها الا اذا ادى الخلع من الكنايات
حتى لو قال غلظت يدي الطلاق وقع الطلاق البائن عندنا لان حقيقة الخلع لا يتحقق الا به وقد قدمنا في الكنايات انها عاقل بجهالة النكاح فاقدمنا
فلم يخلع ثم لم يخرج عن ذلك الا بذكر المال وذلك لما يقتضيه خبره عن حاله وذلك واليهما بذكره بذكر النكاح والاصل فيه كونهما طلاقا لانه هو المسموع
والخلع على ما عده واجبه حتى يدل على خلافه دليل ولم يثبت كما اريناك والفرقة بخيار البائع والمشتري وعدم الكفاية قبل تمامه لان الخلع فيه خيار اذا بلغت
وعققت ونسار المولى فكان ذلك متناحرا عن تمامه معنى واليهما بذكر النكاح ضرورة لان واد على المرتبة فبقية رتبة الضرورة وهو استيفاء منافع البضع
فيستفيدها الملك في حق الفسخ قوله الا ان ذكر المال استدراكا بما يتوهم كونه على قوله لانه كناية من استقاراه الى النية ومقتضاه انه اذا اكتمل يصديق فضا
وليس كذلك قالوا لا يصديق في نظر الخلع والطلاق والمباراة والبيع في عدم النية عند ذكر المال بان يقتضون بارتكابك على الفسخ وبعت نفسك وطاقتك
على الفسخ وعند عدمه يصديق في النكاح والمباراة ولا في نظر الطلاق والبيع لانهما غير كنان في الكنايات فاجاب بان ذكر المال يعني عندهما
اذا هو تورية ظاهرة على ايراد الطلاق اذ من المعلوم انه لا يستلزم الا بسببه اما وجه من قال لا بد من ذلك الا بما علم ارد وفيه ان قوله تعالى فان ختمتم عن
القبيل بعد واد فلما خلع عليها فانه تعاضل شرمه شرمه وطاعون في الائمة والحكام اذ هم المخطوبون بقوله تعالى فان ختمتم وهذا من نزاع الفقيهين في ان
خطاب تاخذوا الارواح فخر غير مستغرب في القرآن ان يكون خطابا بان اخذ مال الاخر والمخطوبون باخذها غيرهم بالآخر والجواب ما ذكرنا من قصة الرقيق
من قبلها فيقيد ان الخلع وقع دون طلاقه وان لم يكره وكذا ابن عمرين صحيح فافادهم فافادكم فيكون المارد من الآية اذن الائمة مع كنههم من الخلع
اذا فاقوا عليها عدم القيام بالواجب فيما اذا ارتفع اليهم لانه لا بد من الارتفاع اليهم وعلى اعتبار هذا المذهب معنيتم هذه من هذا الخوف بالقول والاعتقاد
وتبين انهم ليس بما كانوا عليه صلى الله عليه وسلم الخلفاء من الخلفاء من رواه الترمذي في صحيحه وفي ابى داود عنه صلى الله عليه وسلم انما امره احتجفت من وجها
من غير ما س به لم يجر رأيه البتة لا بالحكم بعد من الفضاو والصحة اذا وقع واما وجه من قال بانهم جسي فذكره في صحيحه ما حصل له ولا عبرة على الوجه المذكور في الكتاب
فيه وهو انما بذلت المال لتسلم انفسها والى تعالى شرح الاقصد لذلك والا لو كان رجبها لم يحل الفسخ الذي شره لاجله لانه ما وصته والزوج قد كمل المال
كما وصته بزه المعاونته فلا بد من ان تلك نفسها حكما اما تحتية كما في جانبها والى بانه اعلم قوله لان كان المشهور من قبله كره له ان ياخذ منها شيئا
لقوله تعالى فلا تأخذوا منه شيئا منى عن الاخذ منها عند عدم فسخه بزوجها ولو نكحته وتقدم ما قيل من ان ثبوت الكراهية دون التحريم للمعارضة وليس بشيء اذ
الامارة في التحريم فان طلاق نفى الخلع في الآية المستثناة بغيره فان الآية كذا ولا يلزم لكم ان تأخذوا مما اتيتم من شيئا الا ان يجازي ان لا ياتي
حدودا وان ختمتم ان لا يتا حدودا فلا جناح عليكم فيما اقدت به والنهي في الآية الاخرى يقتضي ان لا تأخذوا من ثمنه ولا تأخذوا من ثمنه في حرمته
الاخذ على انه لو تعارض كان التحريم تابعا بالعمومات القليلة فان الاجماع على حرمة اخذ مال المسلم بغير حق وفي امساكها لا رغبة بل اضرا وتضيعة

لاطلاق ما يكونا بابل ووجهه الآخر في قوله عليه السلام في امرأة ثابت بن قيس بن شماس اما الزيادة فلا بد قد كان النشور متصلا ولو احتق الزيادة جاز في القضاء وكذلك اذا احتق والنشور منه لان مقتضى ما تواتر به سبيل الجوارح والاباحة وقد تركه العل في حق الاباحة معارض فيقول في الباحة

تقتضي بالمعنى متباعدة فلا صاه من بشرة التي هي فيها معه ذلك وقال تعالى ولا تمسكوهن ابصار العقدة واد من يفضل ذلك فقد علم نفسه فلا بد ان يقطع على حرمة اخذ ما لا يكون حراما الا انه لو اخذ جاز في الحكم كما ذكره المصنف واما في حكم بعضه التمسك وان كان بسبب نية في طهارة قوله لان مقتضى ما يكونا بابل في قوله لا يجوز اخذها فيما اقتدت به شيان الجوارح اي بمعنى بعضه والنفاد في القضاء فانه ذكره شيئا باخذ الزيادة وقد قال فيها جاز في القضاء والاباحة ترك العمل فيه في حق الاباحة معارض هو قوله تعالى وان ردتم متباعد لروح الآية في معنى ما لا يكون في الباقي اي الجواز في القضاء لا يقال الجواز هو الاباحة وتساويان جواز او عدلا لانا نقول ان معنى الاباحة استواء الطرفين فلا جواز ولا جواز في معنى الجواز من جاز اے مراد به هو ان افد شرعا اي الصبح وهو المعنى سببا لتباعد الآثار الشريعية اعم من كونها مع كل والحكمة كافي كل مني عن امر شرعي لم يقم فيه دليل على انه لعنة كالبيع وقت التدا والبيع بالخمر فلا تزامم بينهما كذلك فلا اخذ حرما في حال عدم نشورها وان كان برضاها ولو فعل كان اخذه سببا للتمسك كافي البيع فيما قلنا حيث ليك بسبب ممنوع الا يقال ان النبي هنا خرج لغيره في عدم وجوده شرعا فيخرج عن انتهاضة سببا مفيدا للحكم الملك كافي عن الزنا لان ذلك مقتضاه اذ لم يدل الدليل على ان النبي فيه العينة ومن ادل على انه لزيادة الايات وتعاقل ان يقول اذا ترك في حق الاباحة تغاير من ان يقول النفاذ شرعا وذلك لان دلالة على النفاذ ليس للزيادة للاباحة لان دلالة الطابقة على الاباحة اذ هي المعنى المطابق للنفي الجناح فيلزم من ثبوت الاباحة النفاذ فاذا اذنت الاباحة ارتفعت بلازمها الا ان يدل دليل مستبعد لغيره على ثبوت النفاذ شرعا وهو معدوم وعلى هذا يظهر قول الظاهرية قوله لاطلاق ما يكونا بابل اراى اولاد وهو قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما اقتدت به يعني بطريق دلالة الاخبارية فان عبارته نفي الجناح عند مشاققتها ولا شك ان مشاققتها مشاققة فاذا كان له ان ياخذها ما اقتدت به مطلقا فيما فيه مشاققة منه فافاده ذلك فيما لا مشاققة منه فيدلى قوله ووجهه الاخرى قوله في امرأة ثابت الى آخره تقدم ذكر الحديث من رواية النجاشي وليس فيه ذكر الزيادة وقد رويت مرسله ومسنده فروى ابو داود في مراسيله وابن ابي شيبة وعبد الرزاق كلاهما عن عطاء واقرب الاسانين مسند عبد الرزاق قال انا ابن جريح عن عطاء جاتا امرأة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تشكروا زوجها فقال اتريدن عليه حديثه التي اصدرك قالت نعم وزيادة قال ما الزيادة فلا واخرجه الدارقطني كذلك وقال وقد اسنده الوليد بن جريح عن عطاء عن ابن عباس في السراجل واخرجه عن ابى الزبير بن ثابت بن قيس بن شماس ان كانت عنده زينة بنت عبد الله بن ابي بن سلول وكان اصدقا حادثة فذكرته فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتريدن عليه حديثه التي عطاك قالت نعم وزيادة فقال النبي صلى الله عليه وسلم اما الزيادة فلا ولكن حديثه قالت نعم فافادها وعلى هذا انتهى قال سمعوا ابو الزبير بن خزيمة واحد ثم اخرج عن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ياخذ الرجل من المختلف اكثر مما عطاها وروى ابن ماجه عن ابن عباس ان جميلة بنت سلول انت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت والى ما اعجب على ثابت في دين ولا خاق ولكن الله الاقر في الاسلام لا يطبقه بعضا فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتريدن عليه حديثه فافاده ان ياخذ منها حديثه ولا يزاد او رواه من طريق اخر وسماها في حديثه بنت سهل ولم يذكر الزيادة وكذا رواه الامام احمد وسماها في حديثه بنت سهل الا انصار تروى فيه وكان ذلك اول قطع في الاسلام فقد علمت انه الاشك في ثبوت هذه الزيادة لان المرسل حجة عندنا بانصاره وعنده غيرنا ان الاعتصام بمرسل خير من روى عن غيره رجال لا يدرى من كان حجة فيهم عندنا جميعا وظهر لك الخلاف في اسم المرأة جميلة او جميلة او زينة وفي اسم ابها عبد الله بن مسلول او سلول او سهل والمختلفة فبما عرفت بين الصحابة فذكر عبد الرزاق عن عمر بن عبد الله بن محمد بن عتيق ان الربيع بنت معوذ بن عوف احشنة انها اختدت من زوجها بكل شئ تملكه فحسب في ذلك الى عثمان بن عفان فاجازه وامره ان ياخذ عقاص را سها فادونه وذكر ايضا عن ابن جريح عن

لا يكون

عنه

على انها وبشرى من حلاله ولو لم يبرأ وعليها تسليم عينه ان قدرت تسليم قيمته ان تجوز لانه عقد المعاونة فيقتضي سلامة العوض
واشترط البراءة عنه بشرط فاسد فيبطل الا ان الحكم لا يبطل بالشروط الفاسدة وعلى هذا النكاح واذا قالت طلقني ثلاثا باللفظ

ثلاثة فان قيل هذا في قولها وراهم ظاهرا في المحلى فيبني ان يلزمها درهم بطلان الجميعة باللام اى الجميعة
وهو يصدرق باللفظ فيبني ان يلزمها درهم فالجواب ان ذلك عند عدم امكان العدة فاما ان امكن اعتبر كونه
المراد وبو كذا كنهان قولها على ما في يدى افا وكون المسمى منظر وفيد ما هو عام يصدرق على الدرهم
وغيره فافصا بالدرهم عند في الجملة من حيث هو ما صدقات لفظه ما هو مبهم ولفظه من وقعت بيانا
و مدخولها وهو الدرهم هو البين لخصوص المنظر وفصا ركلفظ الذكر في قوله تعالي وليس الذكر كالانثى لعمدة
تقدم ذكره في قوله ما في بطني محررا وان كان يخالفه في كون مدخول اللام منها وانثى بيانا للعمدة بخلافه
في وليس الذكر لان المراد بلفظ انثى متين لان المنزور للبينة انما هو الذكر ولانه لا يكون للجنس الا عند
امكان الاستغراق لا عند عدمه ولذا يكون للجنس في الاشتري البعيد لا يمكن الاستغراق في النفي دون
اشتري البعيد لعدم الامكان فيخت بشرى عبد واحد لا اول ولا يبر البشرا عبد في الشافى بن بشرى
ثلاثة فبشرى يتبين لك ان من بيان الجنس لا جسد كما ذكره المصنف الا ترى اى صدق ضابطا وهو صلاحيته
وضع الذمى موضعها موصولا بجد فقولها حال كونه خبر المبتدأ الذى هو ضمير المبهم كذا ما في يدى الذى هو الدرهم
كقوله تعالي فاجتنبوا الرجس من الاوثان لصدق الرحمن الذى هو الاوثان والام الا ان يكون لفظ العلة
اصطلاح وما قيل ان تعين الثلثة فيجب اذا لم يكن في يدى بائنة لان البضع محرم فلا بد من عدد معتبر وهو الثلاثة
وفى بانه فيصح تقوم البضع في الزوج وهو منتف وفيه نظر لان المراد به لما لزمه المال من قولها على ما في يدى
من الدرهم وكان البضع محترقا فالظاهر ان يراو بدل استقاط الملك عنه ما هو معتبر والدرهم الواحد وان صدق
عليه الجنس الذى صار اليه الجمع غير ذى خطر ولذا لم يقطع العضوبة بخلاف الجمع فانه ذو خطر وهو من محتملات
الجنس كالفرق فيخل عليه حملا لا دلالة بالمعين المذكور كما انه ربما يحل على الفرقة بمعين لكونه يتيقن عند عدم
ما يعين غيره وقوله على انها برية يعنى ان وجدة سلمة والا فلا شى عليها قوله وعليها تسليم عينه اى اخره
هذا فسمع صحة التسمية وانما صحت في الخلع لان بناء على المسامحة بسبب انه احتياض عن غير مال فالعجز عن تسليمه
لا يفضى الى المنازعة في القيمة فيدفع وكذا لو خالعا على عبد الغير صحت ووجب تسليمه ان رضى سيده والافقيته
وهذا بطريق اول لانه يجوز التزوج على عبد الغير وحكمه كذلك فالخلع او بغيره بخلاف البيع لان بناء على المشاجرة فالجور
يفضى اليها ولو لم يشترع الا لقطعها فلا يجوز تسمية الا ببق فيه وبخلاف ما اذا خالعت على واثبة وعلى ان تزوج امرأة
وبمهرها عنه يصح الخلع لا التسمية فيرجع بمهرها لان الهالة تتفاحشة لاختلاف الاجناس فلا يمكن ايجاب سعي بینه لقيمة
بخلاف ما نحن فيه لانه يمكن تسليمه او قيمته وغاية الامر ان يكون كتسمية عبد وسطا واذا صحت تسمية او جب تسليمه
فان شترط البراءة عن ضمانه باطل لانه اشترط عدم البدل في عقد المعاوضة وهو اشترط عدم حكمه فيبطل هذا

فطلقها واحدة فعليه ان يثبث الالف لانها لما طلقت الثلاث باللف فقد ملئت كل واحدة بثلاث الالف وهذا ان حرد الباء ففهموا من
والعوض ينقسم على العوض والطلاق باثر لوجوب المال وان قالت خالفتي ثلاثا على الف فطلقها واحدة فلا شيء عليها عند ابي حنيفة
وميلك الرجعة وقالوا واحدة بثلاثة بثلاث الالف كان كناية على بمنزلة البذل في المعاوضات حتى ان قولهم اسلم هذا الطعام بدجهم
او على درهم سواء وله ان كلمة على للشرط قال الله تعالى لا يبيحك على ان لا يشرك بالله شيئا ومن قال كما رآته انت طالق على ان تدعي البرك في شرط

الشرط بخلاف اشتراط البرائة من عيب العوض لانه لا يصح وان كان مقتضى العقد لوجوب سلامة
كما لوجوب اصله لان وجوب سلامة تبع لوجوب اصله هو مقتضى العقد ثم يجب كونه سليما لان
مطلق الشئ يقتضيه كماله لان العيب فائت من وجه فكان الموجب الاصل هو العين فاشتراط لفيه اشتراط
لنفس مقتضاه بخلاف اشتراط كونه معيلا لانه اثبات ثم اسقاط لبعض الحقوق المتابع وجوبها لوجوبه وذكركم لا ينحل
باشتباب مقتضاه او نقول السلامة انا هي مقتضى العقد الذي لم يشترط فيه عدنها وهو المطلق لا غير بخلاف
اصل البدل فانه حكم كل عقد مطلقا ولو اختلفت على عبد بعينه فمات في يد الزوجة فعليه قيمته ولو كان مات قبل الخلع
رجع عليها بالمهر الذي اخذته لانها عرقته بتسمية البس ولو كان حيا فاستحق لزما قيمته لانه قد رتليه مع بقاء
السبب الموجب لتسميته ذكره شمس الائمة ويجب في صورة ما اذا كان مات قبل الخلع ان كان الزوج علم بذلك
ان لا يجب له شيء كما قد منا في الخلع المين اذا ظهرت خمر او هو يعلم وفي كافي الحاكم وان اختلفت بعبد طلال الدم
فقتل عنه ذلك رجع عليها بقيمته كاستحقاق وكذا لو كان وجب قطع يده فقطع عند الزوج رده واخذ
قيمته قوله فطلقها واحدة اي في المجلس حتى لو قام فطلقها لا يجب شيء وقوله فعليه ثلث الالف وبه قال
الشافعي وعن مالك يقع باللف وعند محمد يقع بغير شيء والدعوى موقوفة على اثبات التلازم بين طلبها الثلاث باللف
وطلب الواحدة بثلاثة فاثبت بقوله ان الباء تعصب الاعراض باتفاق والعوض ينقسم على العوض بالضرورة والا
ينحل بعضه عنه فيكون بعضه بالعوض لكن العوض ان لا تبرع شيء منه لكن لازم هذا جعل كل طلاقته بمقابله ثلث
الالف والمطلوب وهو طلب كل طلاقته بثلاثة لازمه لانه اذا كان العلم محيطا بالانقسام في نفس الامر يكون طلب
الجملة بعوض طلب لكل جزء منه لكن يبقى فيه انه انا هو طلب الطلاقه بحصتها حال كونها مع الطلقتين الاخرين لا منفردة
فايقاعه الواحدة فقط ايقاع غير المسؤول فيقع بغير شيء وهو وجه قول الامام احمد فذا رتب في الكافي الدخول
على التلازم الاول وهو جعلها كل طلاقته بثلاثة وجعله نظير من يقول بغيره ليع هو لا البعيدا لثلاثة باللف فباع
احد هم بثلاثة يجوز باعتبار انه يحصل بعض المقصود كذا هذا بل او في فان مقصودها الاصلى ملكها نفسها بالقطع
ملكه غير انها ذكرت احدى صورته في ذلك وهو الثلث بعد علمها بحصتها كل منها فابانتها بواحدة تحصيل اصل المقصود
في صورة اخرى فهو اولى بجوازه بحصتها بخلاف عدم الجواز في قوله لبعك هذه الاعبد الثلاثة باللف كل واحد
ثلاثة فقبل في واحدة لا يجوز على قول ابي حنيفة فانه لما في فهو تفریق الصفة فانه ضرر على البائع لان عادة
التاجر ضم حيد الى الردي في الصفة لير وجو الردي فالقبول في بعضها الماتق الضرر به وبخلاف ما لو قال لما انت طالق
ثلاث باللف فقبلت في واحدة لا يقع شيء ولا يجب شيء لان الزوج هناك راض بالبيئونة مقابل ثلث الالف
حيث كان الايقاع منه وفي هذه لم يرض بها الا وان يكون بازائها الف ولم يوجد منه الايجاب ما يدل على

ان

ان

وهذا كونه للزوم حقيقة واستعصام الشرط لانه ميلانهم الجوزاء وادخلوا في الشرط فالشرط لا يتوزع على
اجزاء الشرط تعبد لاف الباء لانه لا يجوز من غير ما مراد العجب بل كان مبتدأ فوق الصلة فيكون الوجه

الرفاء ورايها كانت ثلثا بالثلاثة فطاعتها ثلثا مستغفرا في مجلس واحد استحق الالف استسما وفي الذخيرة قال
طاعني ثلثا على الف ولم يبق من طاعتها الا واحدة فطاعتها واحدة يلزمها الالف لانها التزمته بازاء الحسنة انما طاعت
وفي المرنيتا في لو قال انت طالق اربعا بالثلاثة فطاعت ثلثا بالالف ولو طاعت الثلث بالالف لم يفسح
وفي السلامات قبيل الفصل الرابع في الامر باليد عن ابي يوسف راجع بوقالت طلقني اربعا بالالف فطاعتها ثلثا في
بالف ولو طاعتها واحدة فثبتت الالف قوله وهذا لانه للزوم حقيقة واستعصام الشرط لا يبين ان قوله قبله
ان كوت على لث بلام اوه مجازا وفي النسائية لا يتم تقليل ابي حنيفة الا على تقليل البسوط حيث ادعى انها للشرط
حقيقة لانه على تقدير كونها مستمارا للشرط لهما ان يقولوا لم صارت تلك الاستعارة اولى من اعتبارها بالمعنى الباطن
لان حقيقة الالف لا لزوم بالاتفاق والمناسبة بين الاصل والشرط والشرط بين الالف والشرط ثم نقل طاعني
البسوط انما للشرط حقيقة وهو ممكن هنا اذا طلق ما يتعلق به فيجب اعتبارها فيه اذ لا يبعد ان
المجاز مع امكان الحقيقة والحق ان يقال انها حقيقة للاستعارة اذا اتصلت بالاجسام المحسوسة كقوت على
السطح والقبلة وجاست على الارض والبساط وسحت على راسي وهو محل اطلاق العربية كونه للاستعارة وسف
غير ذلك هي حقيقة في معنى اللزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه بشرط المحض نحو ما ينبغي ان لا يشتركن
بالدشياء الآيه اهل بشرط ذلك ونحوه انت طالق على ان تدخل الدار وما وجب فيه المعاوضة الشرعية المحض كعيني
هذا على الف واحله على درهم والعرفية كالفعل كذا على ان الضرر او اعطيك او اشغف لكيف عند فلان والمحل المتنازع
فيه ما يصح فيه كل من الامرين لان الطلاق ما يتعلق على شرط المحض والا حياض به ولا مرجح وكون مدخولها مالا لا يرجح
منه الاعتراض فان المال يصح جعله شرطا محضا لا ينقسم اجزاه على اجزاء متعاقبة كما قالت ان طلقني ثلثا فلك
الف تحق لا يكون شيء من الطلقات متعاقبا لشيء بل المجموع ينزل عند المجموع كما يصح جعله عوضا منقسما كما في
بالف فخط اعتبار المعاوضة ثلث الالف بالطلقة وسف اعتبار الشرط لانه الشرط لا يتوزع احداؤه على اجزاء
الشرط بل مجموعها معمول علامته على نزول كلمة دار الامر بين لزوم ثلث الالف ومقدمه فلا يلزم بالشك
فلا يتحتم في اللزوم اذ الاصل فراغ الذمة تحققت اشتغالها وعلى هذا التفسير يكون على لفظ مشترك بين
الاستعلاء والشرط وكونه لا يوجب التوقف عند اطلاقه كما في المشتركة لا ينفية اذ غاية انه للزوم القرينة
المعينة لاحد المعنويين وهو خصوص المادة اعني كون مدخولها جسما محسوسا او غير ذلك وكون المجاز خير من الاشتراك
هو عند التردد ما عند قيام دليل الحقيقة وهو التبادر بحسب والاطلاق فلا ولا شك ان الاشتراك واقع ليس الا
لدليته على انه كقولهم دعوى ان المعنى الحقيقة هو الاستعلاء والمجاز في اللزوم ليس باول من القلب وكون ذلك
قول اهل العربية لا يرجح لان اهل الاجتهاد هم اهل العربية وغير واحد في الكل لا ينقل عن الواضح ان

ولو قال الزوج طلق نفسك ثلاثا بالثبوت او على الف طلقت نفسها واحدا لم يقع شيء لان الزوج مارضى بالبينونة الا لیسلم الا لف كلها
مخلات قولها طلقني ثلاثا بالثبوت بالبينونة بالثبوت كانت ببعضها رضى ولو قال انت طالق على الف فقبلت طلقت
وعليها الف وهو كقوله انت طالق بالثبوت ولا بد من القبول في الوجهين لان معنى قوله بالثبوت بعوض الف يجب عليه
ومعنى قوله على الف على شرط الف يكون له عليه العوض لا يجب بد من قبوله وللعوض بالشرط لا ينزل قبل مجزؤه والطلاق باثنى لما قلنا

المنع الحقيقي كذا بل ليس حكمهم به الا بناء على رواه مبتدأ عند الاطلاق لا بل اللسان ونحوه او جذا ك
تبا وبالله الزوم من ذلك النوع كما يتبادر الاستعلاء في الاخذ بهذا ولو تنزلنا الى كونه في الزوم مجازا
لم يضرنا في المطلوب فنقول لما تذرنا الحقيقة اعني الاستعلاء كان في المجازي اعني الزوم وبهذا المعنى
المجازي معنى كلي صادق مع ما يجب فيه الشرطية وما يجب فيه المعاوضة الى آخر ما قلنا بعينه قوله ولو قال
الزوج طلق نفسك ثلاثا بالثبوت فترجم وجه الفرق بين ابيدائها وابتدائها قوله ولو قال انت طالق
الى قوله ولا بد من القبول لو قال انت طالق بالثبوت او على الف او خلقتك او باوتيك او طلقتك
بالثبوت او على الف يقع على القبول في مجلسها فهو بين من جهة فيصح تعليقها واضافته ولا يصح رجوعه ولا يبطل
بقياها عن المجلس ويتوقف على الباعث اليها اذا كانت غائبة لانه تعليق الطلاق بقبولها المال وهو من جهة ما بالية
فلا يصح تعليقها واضافتها ويصح رجوعها قبل قبول الزوج ويصل بقياها اما تعليقها بالقبول فلان الباطل للمعاقبة
وقد سنان في المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول وكذا على عند ما فلا اشكال نعمت هذه هي للشرط فلا بد من تقدير
نعمه فهو اما القبول او الاذويتين القبول بدلالة المال وهو قصد المعاوضة فان قلت فلم لم تعتبر جهة
المعاوضة في قولها طلقني ثلاثا على الف فطابقها واحدة على قوله وكان يجب ثلثها فاجواب صلاحيته هذا القدر
للمعقبة معنية للشرط انه القبول او الاذويتين القبول او الاذويتين القبول او الاذويتين القبول او الاذويتين القبول
من غير ان يثبت لزومه بل قالوا ما هو ابلغ من هذا وهو لو قال انت طالق على ان تعطيني الف لتعلق بالقبول
صرح به في جواب الرواية من كتب محي اما اذا قال لو اعطيني او بعتني بالف فلا تطلق حتى تعطيه للتصريح
بعمل الاعطاء بخلافه مع على حتى انه اذا كان على الزوج دين لمسا وقعت المقاصة في مسألة على
تعطيني دون ان اعطيني الا ان يرخص الزوج طلاقا مستقبلا بالف لما عليه وذلك لانه يقال على ان تعطيني منك
ذلك او يراى قبوله في العرف قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اعني حتى تقبلوا
للاجتماع على ان يقبلوا ما ينهي الحرب منهم هذا ثم في قولهم ان اعطيني بشرط الاعطاء في المجلس بدو وقوع الطلاق
وفي قوله اذا او متى اعطيني لا حاجة الى الاعطاء في المجلس وبهذا بين ان معنى المعاوضة يلا خط وان ذكر
تصريح الشرط وسنذكر نحوه من مختصر الحاكم واما الثاني وهو اشتراط مجلسها فلا بد معاوضة من جانبها حتى
صح رجوعها اذا ابتدأت قبل قبول الزوج ولا يصح تعليقها ولا اضافتها والمباذلات تستدعي جوابا في
المجلس فاذا لم تجب حتى قامت لم يعتبر قبولها اذ ذاك وفي جانبها هو عين على ما سنذكره فرع قال
لاجنبيته انت طالق على الف ان تزوجك فقبلت ثم تزوجها لا يعتبر القبول الا بعد التزوج ولم يكن خلافا
في جواب الفقه وغيره من هذا قول ابي حنيفة وعندها يوسع اذا قبلت عند قوله ثم تزوجها طلقت

وتجانب العبد في القنق مثل جانبها في الطلاق وهو لا يملك طلاقه طلاقاً امس على الف درهم ولم يقبلها فقالت قبلت

المال والخيار فالخيار باطل اذا كان للزوج فنجرد قبوله لما ذلك يقع الطلاق ويلزمها المال وهو جائز اذا كان للمرأة فلا يقع لقبولها حتى تستقط الخيار او تمنعه الايام فاذا كان ذلك وقع ولزمها المال فان ردت الخيار رضى الايام بطل الطلاق ولزوم المال وهذا التفصيل كله عندنا بصحة حنفية ولا يخفى ان العبارة الجيدة ان يقال فان ردت اختيار الطلاق بان قالت لا اختيار الطلاق وبعبارة قاضي خان فان ردت الطلاق وقالت لا خيار في الوجهين باطل والطلاق واقع بمجرد قبولها وليس المال وجه قبولها ان الخيار للفسخ بعد الانقضاء لانه لم يشرع الا في عقد لازم كالبيع والكتابة لا للمنع من الانقضاء والتصرفات اعني ايجابه وقبولها لا يستلزم الفسخ من الجانبين اى لانه في جانبه يمين اذ حاصله تعليل الطلاق بقبولها المال وفي جانبها شرط اى شرط اليمين هذه بتاويل الملق فاذا قبلت كان ذلك وجود الشرط بشرط اليمين اذا وجدت لا يتصور فسخها فتعذر فسخها ولم يكن جعل الخيار راداً من الانقضاء لما من فيبطل من الجانبين فاذا بطل ابرم بشرط فيه وله ان المانع في جانبها بمنزلة البيع يعني ما وضعت فاذا صح رجوعها عنه اذا ابتدأت قبل ان يقبل وهو لا يتوقف على ما واد المجلس بالاتفاق سنياً حتى لو قامت فقبل هو او قامت ثم قبلت فيما اذا كان هو المبتدئ لا يصح ولو ذكرته بصريح الشرط في الكافي للحاكم ابي الفضل اذا قالت ان طلقتنى ثلثاً فلك على الف فان فعله في المجلس فله الالف وان فعله بعده فلا شيء له وفي جانبه يمين كمالا حتى لا يصح رجوعه بعد قوله انت او هي طالق على كذا او بكذا او يتوقف على ما واد المجلس فلا يبطل الا ان ينقضه مجلس خطابها او مجلس بلوغها بالخبر قبل ان يقبل ويصح تعليقه واضافته حتى لو قال اذا جاهد فقد خلتك على الف او فقد طلقتك على الف وقبلت في الغد في مجلس علمها وقع ولزمها المال ولا يصح قبولها قبل الغد لان نفس الايجاب معاق بالشرط وهو عدم قبوله لا يصح القبول قبل الايجاب خلاخا رضى الايمان فبطل خياره فيصح في البيع فيصح خياره ولو كونه شرط يمينه لا تبطل حقيقة في نفسه الا يرى انه لو قال ان بتك هذا فبغدي حركيكون نفس البيع شرط يمينه حتى يتيق بوجوده ولم يبطل به كونه معاوضة مستلزمة حكمها من وجوب التسليم والرد وبالعيب وبالخيار بخلاف ما لو قال ان دخلت فانت طالق على انك بالخيار لا يصح لانه خيار في الطلاق لا معاوضة فان قيل ثبوت الخيار في البيع بالنص على خلاف التماس فلا يقاس عليه غيره فالجواب اذا اشتبهناه هنا بدلالة النص فان ثبوته في البيع لدفع الغبن في الاموال والغبن في النفوس اضرب الحاجة الى التروء فيه اكثر فانه ربما يفوتها هذا الادراج على وجه لا يحصل مثلاً ابدأ وهذا المعنى يقف عليه كل لغو بعد علمه بشرعيته في البيع فكان بدلالة النص قوله وجانب العبد في القنق اى على مال كجانبها في الطلاق فيصح فيه شرط الخيار له اذا قال انت حر على الف على انك بالخيار ثلثة ايام فخرج من صور تعليل المانع ان يقول ان دخلت فقد خلتك على الف فترضا عليه ففصلت فصيح المانع ذكره في علامة السنن من التمهيس لان التعليق من الزوج يجوز لانه طلاق وهذا يفيد ان قبولها قبل الشرط وفي الوجهين

فالقول قول الزوج ومن قبل غير لا يثبت منطلق العبد بالف درهم امس فلم يقبل فقال قبلت فالحق قول المشتري ووجه الفرق ان الطلاق باللف ملين سراجيه فالاثر ان لا يكون الاثر باللف بالشرع من ان لا يقع الا باللف واللف لا يثبت الا باللف فالحق قول الزوج

اذا قال اذا قدم فلان فقد طلقك على الف واذا جاءه الى اخره كان القبول اليها بعد مجي الوقت وقدوم فلان قوله فالقول قول الزوج اى مع يمينه وحقيقة الفرق بين الصورتين ان قوله طلقك امس على الف اقصد ارجو واليمين لا بد توضح الطلاق اذ هو لازم وجود شرط لا لازمة الوجود وبعد هذا منه ومنها اختلاف في وجود شرط وهي تدعي ثبوت الطلاق وهو منكر وهو غير منقض اذ لم يقتض رجوعه عن شئ مما اقصد به والقول للمكر بخلاف قوله ببتك فانه اقصد ارجو بقول الشرع اذ البيع لا يقوم الا به فانكاره قبله رجوع عما اقصد به فلا يقبل حتى لو قال لمسا ببتك طلاقك امس فلم يقبل فقالت بل قبلت كان القول لمسا وقوله بسده اعتقبتك امس على الف فلم يقبل وببتك امس نفسك بالف فلم يقبل على قياس قول الزوج لما دللته المسئلة اخذت في كتب محمد راجح به قال لما قد طلقك واحدة بالف فقبلت فقالت انما سالكك ثلاثا بالف فطلقتنى واحدة فلك ثلث القبول للمرأة مع يمينها فان اقاما البينة فالبينة بنية الزوج وكذا لو اختلفا في مقدار المجلس بعد الاتفاق على الخلع او قالت اختلفت بينهما شئ فما لقول قولنا والبينة بنية الزوج اما اذا اتفقا انها سالت ان يطلقها ثلاثا بالف فقالت فطلقتنى واحدة وقال هو ثلاثا فالقول قوله ان كانا في ذلك المجلس الا يرمى انه لو قال لما انت طالق انت طالق انت طالق في مجلس سواء لما بالثلاث بالف كان له الالف فعناية هذا ان يكون موقعا البات في المجلس فيكون مثله فان كان غير ذلك المجلس لزمه الثالث وان كان في العدة من المتفق عليه ولا يكون للزوج الا الثالث الالف وان قالت سالك ان تطلقتنى على الف فطلقتنى واحدة فلا شئ لك يعني على قول ابى حنيفة وقال هو بل سالتنى واحدة على الف فطلقتكما فالقول قولها على قول ابى حنيفة راج وان قاله سالكك ثلاثا فطلقتنى في ذلك المجلس واحدة والباقى في غيره وقال بل الثالث فيه فالقول لها وان قالت سالك ان تطلقتنى انا وضرتنى على الف فطلقتنى وضرتنى وقال طلقكها سلك وقد اقترنا من المجلس فالقول لها وعليها حصتها من الالف والاخرى طالق باقراره وكذا ان قالت فلم تطلقتنى ولاى في ذلك المجلس وفي مسئلة خلع الثنتين بسؤال واحد تفهيم وهو انه اذا خلع امرأته على الف كانت منقسمة على قدر ما يتروجا عليه من المهر حتى لو سالتاه طلاقهما على الف او بالف فطلق احداهما لزم المطلقة حصتها من الالف على قدر ما يتروجا عليه فان طلق الاخرى في ذلك المجلس ايضا لزمها ايضا حصتها لان الالف تنقسم عليها بالسوية ولو طلقها بعد ما اقترنا فلا شئ له فاذا ادعت المرأة الخلع وانكره الزوج فاقامت بنية فشهدا احدهما بالف والاخر بالف وخمسائة او اختلفا في جنس المجلس فاشهادا باطلين وان كان الزوج هو المدعى للخلع والمرأة منكرة فشهدا احدهما بالف والاخر بالف وخمسائة والزوج يدعى الف وخمسائة جاز شهادتهما على الف وان ادعى الغا لم تحز شهادتهما ولزمه الطلاق باقراره وكذا لا تحوز شهادتهما

قال والمبارأة كما تحل كالأبسقاط كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالنكاح عند أبي حنيفة وقال محمد بن
 لا يسقط فيها إلا ما سميها وأبو يوسف لا يصح في الخلع ومع أبي حنيفة في البرأة لغيره من هذه معاودة وفي المداخلة ما لا يشترط فيه

إذا اختلف في جنس العمل أيضا الكل من مختص الحاكم أبي الفضل لكلام محمد بن ولو اختلفا في مقدار العوض فالقول
 عندنا وعن الشافعي يتماثلان قوله والمبارأة كالأبسقاط بفتح الهمزة مضاعفة من البرأة وترك الهمزة خطأ
 في المغرب وهو أن يقول بركتك على ألف تقبل قوله يسقطان كل حق إلى آخره مقيد بالمهر والنفقة الماضية
 إذا كانت مفروضة بخلاف نفقة العدة والسكنى في العدة لا تقع البرأة منها وإن كانا من حقوق النكاح بل للمختصة
 النفقة والسكنى إلا أن اختلفت على نفقة العدة فسقط دون السكنى لأنها حق الشرع والطلاق جواب المسئلة يقتضيه
 سقوط المهر في جميع الصور سواء سميا شيئا في الخلع أو لا وليس كذلك وجعلتها إنما أمان لا لسميا شيئا بأن يقول خالكتك
 فقبالت ولم يذكر شيئا أو سميا المهر وبعضه أو لا آخر فإن لم يسميا شيئا فنفيه ثلث روايات أحدها لا يبرأ الزوج عن
 المهر حتى تأخذه إن لم يكن مقبوضا والاخرى يبرأ كل منهما عنه وعن دين آخر سواء والشاكلة يبرأ كل منهما عن
 المهر لا غير فلا يطالب به أحدهما الآخر وهو الصحيح على قول أبي حنيفة سواء كان قبل الدخول أو بعده مقبوضا كان
 أو لا حتى لا ترجع عليه بشيء إن لم يكن مقبوضا ولا يرجع الزوج عليها به إن كان مقبوضا كالأبسقاط قبل
 الدخول وبهذه لأن المال المذكور عرفا بالخلع فيثبت لم يصرح به لزم ما هو من حقوق النكاح بقضية أن المراد بالخلع
 منه وإن سميا المهر فإن كان بعد الدخول وليس مقبوضا سقط عنه كله وإن كان مقبوضا رجع عليها بجميعه بالشرط
 وإن كان قبل الدخول فإن كان مقبوضا فحق القياس يرجع عليها به وبقد نصفه كله بالشرط ونصفه بالطلاق
 قبل الدخول حتى لو كان الفاربع فمساواة وفي الاستحسان بالمقبوض فقط لأن المهر اسم لما استحقته المرأة وهو
 نصف المسمى قبل الدخول فيجب عليها رد بالشرط وجزء النصف الآخر بالطلاق قبل الدخول لأنها قبضت ما لا تستحقه فوجب عليها
 رده كذا ذكره قاضي خان قيل ويشعني إن لا يجب إلا النصف بالشرط ويسقط الباقي بحكم الخلع كما إذا خالها على مال آخر
 قبل الدخول وقد قبضت كل المهر لا يجب عليها رد شيئا منه وسيأتي وكذا إذا سميا بعض المهر فانه يجب عليه المسمى بالشرط
 ويسقط الباقي بحكم الخلع ولكن قد يقال ينبغي أن يجب كل المسمى بالشرط لأن المهر اسم لما استحقته فسميته في العقد غير أنه سقط
 نصفه بالطلاق قبل الدخول رجع عليها بكلمة بالشرط وإن لم يكن مقبوضا فحق القياس يسقط عنه كله ويرجع عليها بمساواة لأنه
 يستحق قدره بالشرط وهي تستحق عليه فمساواة بالطلاق قبل الدخول فيلتزمان قصاصا بقدره ويرجع عليها بالزائد وفي
 الاستحسان لا يرجع عليها بشيء لما ان المهر اسم لما استحقته وهو خسران فوجب له مثله عليها بالشرط فيلتزمان قصاصا
 وإن سميا بعض المهر بان خالها على عشرة مثلاً والمهر ألف فإن كان بعد الدخول كله مقبوض رجع عليها بمساواة بالشرط
 وسلم الباقي لها وإن كان غير مقبوض سقط عنه كلمة نامة بالشرط والباقي بحكم الخلع وإن كان قبل الدخول وكلمة مقبوض
 ففي القياس يرجع عليها بمساواة بالشرط وخمسائة بالطلاق قبل الدخول وفي الاستحسان يرجع عليها بخمسين لأنه

ولا ييوسف إلا المبرأة مفاعلة من البرأة فقطضها من الحبانيين وانطلق قيدناه
بحقوق النكاح لدلالة الفرض أما الخلع فقطضناه لا الخلع وقد حصل في نقص النكاح
ولا ضرورة إلى انقطاع الأحكام ولا في حقيفة مرة أن الخلع يبنى عن الفضل ومنه خلع النعل وضع النعل وهو
مطلق كالمبرأة فيعمل باطلا قهراً في النكاح وأحكامه وحقوقه ومن خلع البتة وهي صغيرة بما لها

عشر مهاب قبل الدخول وبريت المرأة عن الباقي بكلم لفظ الخلع وعلى ما بحثناه ينبغي أن يرجع بآية وإن لم يكن مقبوضاً
سقط كله استسماً عشرة بدل الخلع والنصف بالطلاق قبل الدخول والباقي حكم الخلع وإن سمي بالآخر غير المهر
فإن كان بعد الدخول والمهر مقبوض فله المسمى ليس غير وإن لم يكن مقبوضاً فله المسمى وسقط عنه المهر بكلم الخلع
وإن كان قبل الدخول والمهر مقبوض فله المسمى سلم لها ما قبضت ولا يجب عليها رد شيء منه وإن لم يكن مقبوضاً فله
المسمى بالشرط وسقط عنه المهر بكلم الخلع إذا عرفت هذا جئنا إلى الخلافية وجه قول محمد بن حنبل أن هذه معاوضة
وأثر المعاوضة ليس إلا في وجوب المسمى لأنه استقاط غير وجوبه كما إذا وقع بلفظ الطلاق على مال ولذا لا يسقط
وإن آخره ولا نفقة العدة وإن كانت من آثار النكاح مع أن النفقة أضعف من المهر ولا ييوسف إلا المبرأة
من البرأة فقطض البرأة من الجانبين أنه مطلق في كل دين إلا أن قيدناه بالواجب بالنكاح لدلالة الفرض فإن الفرض
المبرأة من تعلقاته أما الخلع فأنما فقطض فصلاً وخلعاً وحقيقة تتحقق في حق النكاح غير متوقفة على سقوط المهر ولا بحقيقة أنه لم يخلع صلح
وضع شرعاً لقطع المنازعة الكائنة بسبب النشور الكائن بسبب الوصلة القائمة بينهما بسبب النكاح قيام تحقق مقصوده
جعله مقطاً لما وجب بسبب تلك الوصلة تلك فيسقط المهر والأعانة على موضوعه بالنقص لأن لفظه ولفظ المبرأة يفيد
الاطلاقاً ذلك في المبرأة كما قال أبو يوسف ولفظ الخلع يفيد التحلل كل منهما عن الآخر وإن أحدهما يبينه فإنه
إذا انخلع أحدهما عن الآخر على وجه الكمال بان يخلع من كل وجه انخلع الآخر كذلك وثبوتة على هذا الوجه بسقوط المطالبة
كل منهما الآخر بموجب النكاح بخلاف لفظ الطلاق فإنه ليس فيه ما يدل على سقوط الحقوق الواجبة بالنكاح على أن
على رواية الحسن بن أبي حنيفة أن الطلاق على مال الخلع يسقط به ما يسقط به يسقط بالخلع وبخلاف دين آخر لأن
انخلع لقطع النزاع الحاصل بسبب وصلة النكاح لا مطلقاً وبخلاف نفقة العدة فإنها ليس من موجبات النكاح بل يحدث
تعلق وجوبها بعده حتى لو شرط سقوطها في الخلع سقط باعتبار التسوية وقت الخلع والباقي سقط تبعاً في ضمن الخلع أما
لو لم يسقطها حتى انخلعت ثم استقطت لا يسقط لاستقاطها قصد الما لم يجب فإنها إنما تجب شيئاً بخلاف ذلك لا يسقط
الضمني وأما السكنى فلم كانت في غير بيت الطلاق مسعيتها لا يصح استقاطها بحال إلا أن البرأة عن مؤنة
السكنى بان كانت ساكنة في بيت نفسها أو تعطى الأجر من مالها فيصح الزامها ذلك وفي القنية البراءة
بعد وجود سبب النفقة فيصح وإن لم تكن واجبة عنده قيل ما سبق هو الصحيح وما ذكره في القنية يبطله البراءة بعد الخلع
فإنه لا يصح لكن في الينابيع لو ابرأته عن نفقة العدة بعد انخلع صح قال بهذا ذكره الطحاوي انتهى بخلاف البراءة من حال
قيام النكاح لأن البراءة من النفقة المستقبل لا يصح هذا ولعل أن يقول الوجه الأول يقتضي سقوط المهر بالطلاق على مال
والثاني يوجب كون لفظ الطلاق مطلقاً مسقطاً له لأنه يفيد اطلاقاً أو انطلاقاً عن الزوج يوجب مثله في حقه تحقق
حقيقة الطلاق كل منهما عن الآخر عن الكمال يقطع المطالبة كل الآخر بموجب النكاح كما قلنا في الخلع بعينه فالذي يظهر

سورج عليها لانه لا نظر لخاصية اذ البضع في حالة الخروج غير متقوم والسبيل متقوم

من جهة الدليل ترجح الوجه الاول والتزام رواية الحسن عن ابي حنيفة في الطلاق على ما ان ايه ايضا يسقط المهر كالخلع
والا فالحال ما علمت ولو كان الخلع بلفظ البيع والشراء اى قال ببتك نفسك بالف فقالت اشتريت اخلفت المشايخ في انه
على قول ابي حنيفة كالخلع والمباراة اولاد صحيح في الفتاوى الصغرى انه كالخلع والمباراة وترجح قول مجرى بانه عقد
مساواة فلا تزاد على ما تراخيا عليه واللفظ وان كان يبنى عن الفصل بالفضل وجد على مقدار رضائه فكيف يسقط غيره فهو
عن تحقيق فانه اذا انبأ عن الانفصال في شملات النكاح واقضى لذلك ان يسقط مطالبته كل الآخر بالمهر ثم وقع التراجع
على اثباته بما لا يقدح في التراجع على اثبات سقوط نكاح والمهر بذلك المال فثبت بمقتضاه مع ذلك المال بالضرورة
تبيينه لا يسقط المهر من الخلع الا يبنى بما لا نفسه لانه لا ولاية للجانبى في استقاط حقها كذا ذكره شمس المائمه وكذا الامته اذا خلعت
من زوجها بغير اذن المولى يقع الطلاق ولا يسقط المهر بخلاف ما اذا كان باذنه فيسقط وتباع في بدل الخلع وفيها اذا كان
بغير اذنه لا يطالب به الا بغير التيق وام الولد والمدة سنة الا اذن يؤدى ان من كبها فخرج اذ اشترط بدلا للخلع البرة
من نفقة الولد ومضى موته الرضاع ان وقتا لذلك وقتا كسنة مثلا صحيح ولزم والا لا يبيع ونفى المتفق ان كان الولد ضياعا
صحيح وان لم يمين المدة وترجع حولين انتهى بخلاف الغلظ وفي المداخلة امرأة اخلفت من زوجها على مهرها ونفقة صحتها
وعلى ان تمسك ولدها سنة ثلث سنين او عشرة بنفقة صحيح الخلع ويجب ذلك وان كانت النفقة مجهولا لا ينعقد قدر النفقة وهذا
لما علمت ان الجمالة غير المتفاداة محتملة في الخلع فان تركته على زوجها وصهرت فلزم رجع ان ياخذ قيمته النفقة تنهوا ولها
ان تطالبه بكسوة العتيبي الا ان اخلفت على كسوته ونفقة فليس ايا وان كانت الكسوة مجهولة وسواء كان الولد رقيقا
او قتيلا ولو اخلفت على راجع ثم استأجره با بدل الخلع على الرضاع الرضيع جاز ولو استأجره با على اسماك الفيلة بنفقة
وكسوته لا يجوز وفي المحيط ذكر ابن جماعة عن محمد بنه في امرأة اخلفت من زوجها بالمالا عليه من المهر والرضاع ولده الذي
هو حامل به اذا ولدته الى سنتين جاز فان مات او لم يكن في بطنها ولد ثم وقته الرضاع ولو مات بسنة تزويته رضاسنة وكذا
اذا ماتت هي عليها قيمة انتهى ولو كانت قالت عشرة سنين رجع عليها باجرة رضاع سنتين ونفقة باقى السنين الا ان قالت
عشر الخلع ان ماتت او ست فلاننى على فهو على ما شرطت قاله ابو يوسف ولو اخلفت على ان تمسك الى وقت البلوغ صح في
الانشى لا الاعلام واذا تزوجت فلزم رجع ان ياخذ الولد ان تتركه عن باوان الفقهاء على ذلك لان باحق الولد ونظر الى مثل اسماك
الولد في تلك المدة فيرجع به عليها ولو اخلفت على الرضاع ثم صالحت الزوج على شئ يبيع ولو خالفت على نفقة حول وعشرة او
مسيرة فطالبته بنفقة ما يجبر عليها وما شرط حق عليها وعليه لا اعتبار على ما افاد بعضهم من سقوط النفقة ولو خالفا لها بالمالا عليه
من المهر ثم تذكر ان لم يبق عليه شئ من المهر وقع وجوب عليها رد المهر وشك لو خالفا على عبد بالذي لها عنده او متاعها
ثم ظهر ان ليس في يده شئ وقع على مهر فان لم يكن قبضته سقط وان قبضته روت الى او شك وقيمته ولو خالفا بمهر با وهو علم
ان ليس لها عليه مهر وقع في الخلع باننا وفي الطلاق رجعا مجانا ولو كان طلعا بمهر فقبلت والزوج يعلم ان لا مهر لها ويقع رجعا قوله لم يجز عليها

وكان ان خالها على مهرها ولم يضمن الاب المهر فتوقف على قبولها فان قبلت علمت ولا يسقط المهر وان قبل الاب عنها فبطل الرضا به وان ضمن الاب المهر وهو الف درهم طلق لوجود قبوله وهو الف درهم وان ضمن الاب المهر

غير ان نحوه وان قبل الاب بدونه عن نفق وقوع الطلاق روايتان في رواية يصح لانه نفع شخص او تخلص من عهده بل مال ولا راجح منها فصار لقبول البتة وفي اخرى لا يصح لان قبولها بشرط اليقين وهو لا يحتمل النية وبذا هو الاصح قوله وكذا ان خالها اي خال الصغير الزوج على مهرها ولم يضمن الاب توقف على قبولها ان كانت على ما قلنا انما فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط وقع الطلاق بائنا ولا يسقط المهر وان قبل الاب فعلى الروايتين بالمعنى فانه ضمنه صح ووقع الطلاق لوجود الشرط وعرف من هذا ان الصغيرة العاقلة اذا قبلت انخل من زوجها صح انخل ووقع الطلاق ولا يسقط المهر ولا يلزم المال بل انتم قتل تاويل المسئلة ان خالها على مال مثل مهرها اما على مهرها فلا يجوز لان الاب ليس له ولاية ابطال حكمها بمقابلة ما ليس بمقوم ولا يعتبر ضمانه والاصح ان انخل على مهرها كما انخل على مال آخر لان العقد يتناول مثله لا قيمته وضمان الاب اياه صحيح ثم ينظر ان كان مهرها الف والمانع قبل الدخول وهي المراد بمسألة الكتاب لزوم خمسية وفي القياس يلزمه الف واصلة ان الكبيرة اذا اخلعت على مهرها وهو الف قبل الدخول وقبل قبضه في القياس بحسب خمسية لانه وجب ليطها الف بالشرط وهي وجب لها خمسية بالطلاق قبل الدخول فيلتقيان فصاحا بقدره فبقى عليها خمسية له وسنة الاستحسان لا يجب عليها قبل القبض شي لان المهر مباديه عرفا فالتحقة المرأة وهو نصف المهر فيسقط عن الزوج وقبل قبضه تجب خمسية له بالشرط وتبرأ عن الباقي بحكم انخل هذا على خلاف ما ذكره قاضي خان وقد قدسنا الاقسام كلها واذا عرفت هذا علمت ان الصواب ان يقول اذا اخلها على مهرها وهي الف لا كما قال على الف ومهرها الف فانه اذا اخلها كذلك يكون من المانع على مال آخر غير انه اتفق انه مثل المهر والا اثر ذلك والحكم فيه ان كان قبل الدخول وجوب المسئلة وسقوط المهر عنه ان لم يكن مقبوضا وسلامته لهما ان كان مقبوضا لا يرجع عليها بشيء كما قد مشاه في التقييم واذا قد وقع الكلام في خلع الما جني فلا بد من ذكر بئذ منه واعلم ان الاجبني اذا خاطب الزوج فاما ان يضيف البذل الى نفسه على وجه يفيد ضمانه او ملكه اياه او يرسله ويضيفه الى غيره فان اضاف الى نفسه كذلك بان قال اخلتها على عبدتي هذا او الفى هذا او على الف او على الفى ضامن ففعل فالمانع واقع والمسئى عليه فان استحق لزوم قيمته ولا يتوقف على قبولها لانه انما يتوقف على من يجب عليه البذل لا من يقع عليه الطلاق ولا لانه قبوله بل يكفي ذلك الامر منه لان الواحدي تولى طرفي المانع كما في الكاخ بخلاف ما لو قال اخلعت نفسك مني فقلت قيل لا يصح بلا قبول الزوج والمخاراة لا يصح ان اراد به التحقيق دون السوم فان قلت ما بالفرق بين التسمية الاجبني وسيد الامانة المتأخرة لعبد او حر فانه اذا اخلها من الزوج على عبد فاستحق لا يضمن قيمته بل تجب قيمة العبد على الامانة حتى تباع فيه لظهور الدين سنة حق السيد فالجواب ان قبول المانع منها وجد منها حكما بسبب ولاية السيد عليها فكان قبوله كقبولها فكان الدين عليها الا ان السيد التزم خصوص الاول فاذا قامت عا د اليها وهو ظاهر في حق السيد فيبذل فيه الا ان يفيد بها واذا بيعت ان كان عليها دين بدعي به لان دين المانع اضعف اما لو اخلتها على رقبتهما وهي تحت عبده صح فلو ضمن المولى الدرر في جميع ذلك فالملالبة على المولى لا التزامة دونها لا قبيل العتق ولا البتة ولان القبول انما يشترط لوجوب البذل لا لوقوع

وفي القياس من هذا الحديث ١٧ الف واصل في الكبرية اذا استعملت

الطلاق وان ارسله بان قال على الف او على هذا العبد توقف على قبول المرأة لان البذل لم يصف اسه احد
فان قبلت لزمها تسليمه او قيمته ان عجزت وان اضافته الى غيره بان قال على عبد فلان اعتبر قبول فلان لان البذل
انصف اليه وكذا لو قال الزوج لرب العبد خلعت امراتي على عبدك لان البذل انصف اليه ولو كان الزوج قال لها
خلعتك على عبد فلان او قالت هي اخلصني على دار فلان توقف على قبولها لان الخطاب جرى معها فكانت هي الدار
في العقد ولو قالت خلعتني على الف على ان فلانا ضامن فاجاب فالخلع معها لانها العاقدة وتوقف ضمان فلان على قبوله
ولو وكلت من يخلعها بالف ففعل فالمال عليها دون الوكيل لان حقوق العقد في الخلع ترجع الى من عقده لا الى
الوكيل ولو ضمنه الوكيل لزمه واذا ادعى ربح عليها لانه يملك الخلع من مال نفسه فضايلة امرها به الربح جرح عليها
بخلاف الوكيل بالنكاح اذا ضمن فادعى لا يرجع على الزوج الا اذا ضمن بامره لان فائدة الامر جواز النكاح لانه لا يملك
النكاح بنفس امره والصلح عن دم العبد كالخلع في جميع ما ذكرنا فشرع تتعلق بالباب المختلطة ليحققها صحيح الطلاق
عننا وقد تقدم فيها ساف وبه قالت النظارية وبه يقول ابن مسعود وعمران بن الحصين وابو الدرداء وسعيد
بن المسيب وشريح وطائوس والزهرى والنفخ والحكم وحماد وكحول وعليا والثوري وعمر مالك والثقات
واحمد لا يخلعها ولا يتنا ولها الطلاق في قوله نسائي طلاق عن ربحه ولو قال لها الكنايات اسه يقع بها الزوجي
مثل اعتدى سيبره ربحك انت واحدة ينفى الطلاق يقع عليها طلاقه بانته عند ثبوت حديثه ربح العبد
وابو يوسف ربح خلاف لم يرجع لهم ما روى انه عليه الصلوة والسلام قال المختلطة لا يخلعها صحيح الطلاق وان كانت
في العدة ويروى عن ابن عباس ولنا ما رواه ابو يوسف ربح باساده في الايام عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
المختلطة يخلعها صحيح الطلاق ما دامت في العدة وحديثهم الا اصل له ذكره سبط بن الجوزي في اثار الاضافه امرأة
تالت خلعت نفسي منك بالف ثلث مرات فقال الزوج ربيت او اجرت كان ثلثا ثلثة آلاف خلع اسه على رقبته
وزوجها عبد او مدبرا او كاتب صح لانها تغير ملكا للمولى ولو كان حرة الا يصح لانه لو صح ملكها فيبطل النكاح
ويستبطل بطل الخلع لكنه يقع طلاق بان لان بطل البذل وبقي لفظ الخلع وهو طلاق بان تحت حر استان
دخل بها فخلعها سيدها على رقبته الصغرى فالخلع واقع على الكبرى وبطل الخلع في التي خلع على رقبته
وبه الصغرى لانه امكن تصحيح الخلع في الكبرى لان الطلاق لم يقارن ملك الزوج فيها لانه الصغرى
لان الطلاق في حقها يقارن ملك الزوج بعض رقبته فيقسم الصغرى على مهرها لانه خلعتا به لا عن طلاقها
فما احاب مهر الكبرى فهو للزوج ولما احاب الصغرى بقى للمولى ولو خلع كل منهما على رقبته الاخر
طلقت ابنا لان ملك رقبته كل منهما يقارن طلاقها فصح الخلع في حق الطلاق ولا يسلم للزوج شيء من
البذل امرأه لما انبأ عم وها وارثا باتزوجت احدها ودخل بها ثم خلعت بهر اسه مرض موتها ولا مال

لا يخلعها

اجابة

فصل الدخول على الفم مهرها الف في الفياس عليها خمسمائة نائبة في الاستحسان

لها غير و ماتت في العدة فالمرء عليها ولا يعتبر من الثالث فلا يصح ذكر البدل في حق الوارث فبقي لفظ الخلع مقبيل
ويرثان بالقرابة فلو كان طلقها على مهرها وماتت في العدة فهو طلاق رجعي فله النصف ميراث الزوجية
والباقي بينهما نصفين **قاعدة في الطلاق** على ما لا اصل له من ذكر طلاقين وذكر عقبتها ما لا يكون متبعا
بها أو ليس أحدهما بصرف البدل إليه أو من الآخر إلا أو وصف الأول بما ينافي وجوب المال فيكون للمال
حينئذ متعابلا بالثاني ووصفه بالثاني كالتفويض على أن المال بمقابلة الثاني وإن شرط وجوب المال
على المرأة صلت البيونة لأنها انما تزمنه لتلك نفسها فلو قال لها أنت طالق الساعة واحدة وهذا آخر ما
أقول على أنك طالق هذا آخر ما ينفى بالثاني أو قال اليوم واحدة وهذا آخر ما رجعية بالثاني فقبيل تقع واحدة
بجسمائتي في الحال وهذا آخر ما ينفى بالثاني إلا أن يعود ملك قبيل لأنه جمع بين تطلقه منجزة وتطلقه متعاقبة إلى العدة
وذكر عقبتها ما لا فأنصرف إليها إلا يرضى أنه لو ذكر مكان البدل استثنى منصرف إليها فيقع اليوم واحدة
بجسمائتي فأذا جاء فذيق آخر ما ينفى لوجود الوقت المضاف إليه لا يجب شي لان شرط وجوب المال بالطلاق الثاني
حصول البيونة ولم تحصل لظهورها بالاولى منتهى لو تكلمها قبل مجي الغد ثم جازى البدل يقع آخر ما ينفى لوجود شرط
وجوب المال ولو قال أنت طالق الساعة واحدة رجعية أو بغير شيء على أنك طالق هذا آخر ما ينفى بالثاني
في الحال واحدة مجانا وهذا آخر ما ينفى بالثاني لغيره لا ينفى بالثاني لغيره لا ينفى بالثاني لغيره لا ينفى بالثاني لغيره
قوله بانه يشترط الزوج لوجوب المال بالثاني ولو قال أنت طالق ثلثا للثاني بالثاني فقبيل يقع في الظاهر الاول
واحدة بثلث الالف وفي الظاهر الثاني آخر ما ينفى مجانا لا ثلثا بالاولى ولا يجب بالثاني المال إلا أو تكلمها
قبل الظاهر الثاني فحينئذ يقع آخر ما ينفى بثلث الالف وفي الظاهر الثالث كذلك والندبجانه وتما في العلم **فروع**
لو خالها ولم يذكر العوض وذكر شمس لأمته أنه براك كل عن صاحبه قال خواهر زاده هذا أحادي الروايتين عن أبي حنيفة
وهو الصحيح فإنه لم يكن على الزوج مهر فليها رد ما ساق إليها من المهر لان المال مذکور عرفا بذكر الخلع وفي رواية
عن أبي حنيفة وهو قولها لا يبرأ أحد ما عن صاحبه ولا يبرأ عن نفقة العدة وموتة السكنى في قولهم جميع
الا إذا شرط في الخلع فعلة في الخلاصة وكذا ذكره السفياني عن ربه المهر وذكر في الوجيز فاما إذا قال اختلعي
ولم يذكر البدل فعالت اختلعت عن خواهر زاده أنه يقع طلاق بائن ولا يكون خالفا كانه قال طلق نفسك طلاقا
بأننا فعالت طلقت ثم استشكل على ما حكى عنه من رد ما ساق إليها من العداق إذا كان مقبوضا أو لم يجعل كانه
قال طلقك بأننا لكن هذا مذکور في غير موضع ذكره في التبيين إذا قال اختلعي فعالت اختلعت تطلق وفرد بينه
وبين ما إذا قال اشترى نفسك فعالت اشتريت لا تطلق بان اختلعي امر بالطلاق بلفظ السخيل والمرأة تملك الطلاق
بامر الزوج بخلاف اشترى نفسك لأنه امر بالسخيل الذي هو معاوضة أو الم يمكن البدل مقدار ما قدره بان قال به

لا شيء عليها لأنه سيرة عاد وحاصل ما يلزم لها

ونفقة عدتك وقالت اشترت صح على رواية وهو المختار يسير بالرواية الاخرى ما ذكر في غير موضع انه اذا قال اشترى نفسك مني بكذا فقلت اشتريت لا يقع بالم يقل الزوج بعث وكذا الروايتان فيما اذا قال اخلت مني بكذا وذكر ما لا مقدار فقلت اخلت في رواية كتاب الطلاق لا يصح بالم يقل الزوج فقلت وفي رواية كتاب الوكالة تصح ويبرأ الزوج عن المهر وهو الاصح واما الجواب عن الاشكال فيحمل سقوط المهر وجعله بدلا فيما اذا لم يتوبه كونه خلعيا بغير مال وحل كونه طلاقا بانما بل مال على ما اذا انوى به كونه بلا مال وهذا لان مطلق اخلت ينصرف الى الفرقة بعوض فيحمل عليه الا بموجب فاذ لم يسيا ما لا انصرف الى المهر الا ان ينوي خلافه يدل على هذا ما في المتن في قال ابو يوسف اذا قال اخلت اخلت نفسك فقلت قد خلعت نفسي لا يكون خلعيا الا على ما ان ينوي بغير المال ولا فرق بين خلعتك وخالعتك فاذا قال اخلتك ينوي به الطلاق وقع ولا يبرأ الزوج عن المهر وعلى هذا فلا يلزم هذا الحكم الا اذا تصادقا على عدم النية وما يوجب حمله على مجرد الطلاق ان تصح نفي المال كما اذا قال اخلت مني شيئا فخلعتك واتفق بلا مال لانه صرح بنفي المال نقله عن محمد بن الفضل في الطلاق بان وعلى ما ذكرنا من ان حقيقة نفيه المال لو قال لا اجني اخلت امرأته لم يملك خلعها بذا عوض ولم يحل كقولها طلقها بانما ولو قال اخلت مني شيئا فخلعتك على الف لا يصح بالم يقل الزوج خلعتك او خولتك ففرق بين هذا وبين ما اذا قال الزوج اخلت نفسي بين ياف واليا في بحاله بحيث يتم والفرق ان التقويض في المسئلة الاولى لم يصح لان البدل مجهول فلو صح صار له احد شترين مستقصا وهذا مقبوع في الثانية فلهذا لم يصح لمضادة الحقوق وحقوق من لا يرجع الى الوكيل اذا اقبلتها اخلت منك بالمهر ونفقة العدة بالعربية وهي لا تعلم منها او لغيرها ابرأك من نفقة العدة قبل يصح والاصح لان التقويض كالتوكيل لا يتم الا بعلم الوكيل والابراير عن نفقة العدة والمهر وان كان سقاطا لكان استقاطا بحسب النسخ فصار شرا البيع وانه لكل المعاوضات لا بد فيها من العلم وهذه صورة كثيرة ما يقع قال ابراهيم من كل حق يكون للنساء على الرجال فقلت ابرأك من كل حق يكون للنساء على الرجال فقلت في نوره طلقتك وهي مدخول بها يقع بانما لانه بعوض اذا اخلت بكن حق لها عليه فلها النفقة ما دامت في العدة لانها لم يكن لها حق حال تخلع فقد ظهر ان تسميته كل حق لها عليه وكل حق يكون للنساء صحيح وينصرف الى القامس لها اذ ذاك وبعض النسائية لا يصح هذه الجملة وهذا عندنا عموم الاجال ولو تزوج بها على الف ثم طلقها بانما ثم تزوجها ثانيا على الف اخلت ثم اخلت منه على المهر الا بالبر الزوجه الثاني دون المهر الاول ولو جاز به حمل الى آخره ذكر انه وكل امرأته في خلعها فخلعتك على الف فأكملت التوكيل فان كان ضمن المال الزوج وقع الطلاق وعليه البدل وان لم يكن ضمن فان صدقها الزوج على انها وكلية وقع الطلاق ولم يجب له مال وان لم يدع ذلك لا يقع الطلاق لانه ظهر ان اخلت موقوف على قبولها فان كان الزوج باع منه تطليقة بانما قال ايضا يقع الطلاق ضمن المهر او لا لان نفقة الشراء لعلة الضمان وقال ابو بكر الاسكاف هذا اخلت سودة وعليه الفتوى ولو ادعى الرسل من امرأة الرجل اليه في ان يطلقها او يسكنها فقل الزوج لا اسكنها بل طلقها فقال الرسول ابرأك من جميع ما لها عليك فطلقها فأكملت المرأة امرها بالابراء والرسول يدعيه فان ادعى الزوج رسالتها او وكالتها اياه كذلك وقع وهي على حقتها وان لم يدع فان كان الرسول

باب الطهر

قال ابراهيم بن حنبل عليك على ان طلقها فاطلاق غير واقع لان وقوع الطلاق بالمحرم موقوف على ايجابها وان لم يقبل على ان طلقها
فما طلاق واقع وبني على حقها وهذه في امر الحكمين لما كان بسبب الشبهة وجب كراهية الحكمين فيه وهو منصوص عليه في كتابنا
قال احمد بن حنبل وان ختم شقاق بينهما فابعدوا الحكمين لهما ان يريد الاصلاحا يوفق الله بينهما ضمير يريد الحكمين وضمير يريد
الزوجين وقيل للحكمين ايضا وقيل للضميرين والاولى ان يكون الحكمان من بينهما كما ذكره المدعيان وتعالى وانما كان ولي لانها امر
بما بين امرها واشفق عليها وقال الشافعي واحمد وقال مالك يشترط كونها من بينهما الا ان لا يوجد من بينهما من يصح له ذلك وتلك المعنى المعنوي
الذي قلناه صارف عن تعيين كون المراد ذلك ثم قول الحكمين نافذ في الجمع والتفريق بتوكيدهما عندنا وفيه قال الشافعي في الصحيح واحمد
قول خطأ وقناه وكبر من ابي ثور وقال مالك قولها في ذلك نافذ من غير توكيد وهو قول الاوزاعي وسحق عن عثمان بن علي قلنا
ليس للحاكم ان يطلق ولا يبرأ من بالهما فكيف يفعل ذلك نأجبه وفي احكام القرآن للرازي عن سليمان بن جبير لعنهما الزوج فان تهت والابو
فان تهت والاشهر بان ان تهت والامر مع امر الى السلطان فيبعت حكما من هذا وحكما من اهلها فانيها كان اظلم ردوا الى السلطان فاحذر
فوق يده كالتنين والجمع والما لم يوافق الذي يتولى النظر في ذلك والفصل بينهما ولو ادعى الشؤن وادعت في طهر وتفسيره في حقها
يفعل لما كرم بائنه فان عليه من الجمع والتفريق وليس لهما ان يجعلا ولا ان يفترقا لغير امرهما وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ابا حنيفة واهل بيته
لم يغيروا امر الحكمين انما بالحق والامر بالاولى بالانسان حفظ الانسان وما قال الوكيل لا يسمى حكما ممنوع من الوكالة قوله من
الحكمة لقبول قولها عليها وانما الحكمان يفتيان امر الزوجين فاذا فصل الحق وفتيها التماسا بوابها وهو كلان الجمع والتفريق فليفتياها
وطلب لغير لهما وكذا اورد عن السلف ان فعل الحكمين جائز عليها فهو محمود على رضاها او لم يرضوا على انه جائز لغير رضى الزوجين وهذا
لاذ غير جائز لهما ان يطلقا امرأة الغير لغيره ولا ان يذفعا مال لا يغير اذن صاحبها بخلاف قضاء دينه او الفسخ منه لان ذلك يقع الى المستحق
ولا حق للزوج في الما قال تعالى ولا تاتوا الاموالكم بشرككم بالباطل الا ان يكون تجارة عن ترافعكم قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه الحكمان
بشأن المصلح وليعلم اظلم الظالم منها فيكون عليه فاذ لم يقبل احدا من الحكمين فليطلبه الحاكمان شيئا من حاله ويصلحان في حاله او فوض اليها
وقول من قال يفترقان وتكلمان من خير توكيد غير مقبول عندنا وليس ما روي عن علي رضي الله عنه في ذلك

باب الطهر رتبة بائنه ان كلامها يكون عن الشؤن ظاهر او قد تم على الاكمل في باب التحريم او هو تحريم تقطيع الكراع ونحوه بقائه
واظلم رتبة مصدر ظاهر وهو يقع من الظاهر فيصح ان يرد به معان مختلفة مسترجع الى الظاهر معني ولعلنا بحسب خلاف الاعراض فيقال طاهر من اقاطبت
طهر من طهر حقيقة واذنا في الحقيقة ايضا واذنا لم تحل حريه حقيقة باعتبار ان المماثلة تقتضي هذه المقابلة وظاهره او انصرت باعتبار ان يقال طهر من
اذ انصرت طهر من طهر واذنا من طهر ظاهر او ظاهر انما انبت على كل طهر من طهرين فلو بين اذ الدليل على ما فوق الاخر على اعتبار جعل الدليل به
كل منها الاخر طهر للتقريب وغاية ما يرام كقولنا لفظ الظاهر في بعض هذه التركيب مجازا وكونه مجازا لا يمنع الاشتقاق منه ويكون المشتق مجازا
ايضا وانما هي من مع انه يتعدى بنفسه لتضمنه معنى التقيد لانه كان طلاقا وهو بعد ثم قيل الظاهر منها مجاز عن البطلان لانه انما يبرأ بالظن فظهر
لما هي كبطنة بطلانها المجاوزة ولانه عمود ولكن الاينها نأجبه انصار في عن الحقيقة مثل الكفاة وقيل خص طهر لان انسيان المرأة من طهر

وإذا قال الرجل لأمرأتها أنت علي فحل لا يحل له وطؤها ولا تمسها ولا يقبلها حتى ينكحها بغير طهر أو بقوله تعالى
والذين يظلمون من نسائهم إلى إرفاق فحرم رقبته من قبل أن يقاسوا النظر الحرام طلاقاً لمخالفة قدر الشرع أصلاً ودفعاً عما كان من موقوت بالكفار في غير الطلاق

كان حراماً باتيان امرأته من ظهرها حرم فكله التعليل في الشرع هو تشبيه الزوجة او جزء منها شائع او مجعول عن الكل بالايحل النظر
اليه عن المحرمية على التباين ولو برضاع او صهرية وذا في النهاية قيد الاتفاق اجتراراً لما قال انت على مثل الاثر فلا يلزم من زني بها او شيئا
لم يكن مظاهراً او سذكراً انما هو التحقيق ان شهادته تعالى ولا فرق بين كون ذلك العقبوا الظاهر او غيره مما لا يحل النظر اليه وانا حاضراً باسم
النظر تغليبا للنظر لانه كان الاصل في استماعه وشرطه في المرأة كونهما زوجة وفي الرجل كونه من اهل الكفارة فلا يبيح طهاره الذي
كما نصبي والمجنون وركنه اللفظ المشتق على ذلك التشبيه وحكمه جرمية الوطى ودواعيه الوجود الكفارة به واختلاف في سبب وجوبها
فقال في المنافع تجب بالطهاره والعدولان الطهاره كبرية فلا يصح سبب الكفارة لانها عبادة او المختار فيها معنى العباداة ولا يكون المحذور
سبباً للعبادة فعلق وجوبها بما يخفف معنى الحرمة باعتبار العود الذي هو امساك معروف فيكون دأربين المحذور والابطال فيصحبها للكفارة
الدائرة بين العباداة والعقوبة وقيل وسبب وجوبها العود وقبل شرط ونفط الآية تحكي ما قوله تعالى والذين يظلمون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا
فتمحريم رقبته لا يمكن كون ترتيبها عليها او على الاخير لكن لا يمكن البساطة فيصير لها لانها الاصل بالنسبة الى التركيب فلذا قال في المحيط بسبب وجوبها
الغرم على الوطى والنظر بشرط وهو بناء على ان المراد من نفط العود في الآية الغرم على الوطى واعتبر بان الحكم تكرر بسبب الاثر والکفارة تكرر بتكرار
النظر لا الغرم وكثير من مشائخي على اية الغرم على اية الوطى بناء على ارادة المضاف في الآية اي يعودون ايضا ما قالوا اولئذ انزل
المقول منزلة القول ويرد عليه ما يرد على ما قبله وذا بناء على عدم صحة ارادة ظاهره او بتكرار نفس النظر كما قال ذاو وليد شين
الذين يرونها فان طاهرها عدم تعاقبها بتكراره ويزان بحجج الغرم لا يقرر الكفارة عندنا كما انض عليه في الجسوط حتى لو اباها وانما بعد
الغرم لا الكفارة قال فهذا دليل على انها غير واجبة لا بالطهاره ولا بالعود واذ لو وجبت لما سقطت بل موجبا لطهارته بوجوب التحريم فاذا اراد فيه
وجوب عليه في رفعه الكفارة عندنا كما تقول لمن اراد الصلوة النافذة يجب عليك ان جليتها ان تقدم الوضوء وعندنا انما في سجود وهو سكوته بعد
طهاره قدر ما يمكن طلاقاً وروبان شرعية الكفارة لرفع الحرمة والجمانية والنظر لم يوجب تحريم العقد ليكون الامساك عن طلاقها جازماً
وبينما كيف يكون الامساك عن طلاقها جازماً او كيف يكون المتبني في امر الكفارة وتخصيصها او للزوج في طلاقها او للتكليف فلا يكون مجزؤه بعد الطهاره جازية
فلا يمتنع سبباً للكفارة واعلم ان هذه الحرمة لا ترفع الا بالكفارة لا التملك ولا يخرج ما بان حتى لو طلقها بعد الطهاره لانها اعدت اليه بعد رجوع
اخره كانت امته فلذلك ما بعد طهاره منها لا يحل قربانها حتى يكفر فيها والمرأة ان تطالبه بالوطى وعليها ان تمتنع من الاستمتاع بها حتى يكفر وعلى القاض
ان يجبر على التكفير دفعا للضرر عنها بحبس فان ابي ضرره ولا يضرب في الذين ولو قال قد كفرت صدق بالمعروف بالكذب والفاطمة صريح وكناية
وسياق في سبب نزول شريعتي قصة خولته او خولته بنت مالك بن ثعلبة قالت طاهرني زوجي اوس بن الصامت فحيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم اشكوا اليه ورسول الله صلى الله عليه وسلم يجادلني فيه فيقول اتق اسد فانه ابن عمك فابرت حتى نزل القرآن قد صحح
قول اليتي تجادلني زوجها وتشكي الى الله الالفرض فقال ليعتق رقبة فقلت لا يجد فقال ليعوم شهرين متتابعين فقلت يا رسول الله
ادشع كبيراً به من حياهم قال فيطعم ستين مسكيناً قالت ما عندني شيء يتصدق به قال فانه ساعيته بفرق بين شريعتي يا رسول الله
وانه ساعيته بفرق آخر قال قد احسنت قال فادهي واطعمي بها عنة ستين مسكيناً او ارجعي الالف ابن عمك قال والفرق ستون

وهذا لا يمنع ان يكون منكر من القول وزور فينا سب المجازاة عليها بالحرمة وارتفعها بالكفارة نعم الدواعي
حرم بدواعيه كمالا يقيم فيه كما في الاحرام بخلاف الحائض والصائم لانه يمكن وجودهما في حرم الدواعي بغير
الى الحرام ولا كذلك الظاهر الاحرام فانه يطهر قبل ان يكفى استغفر الله تعالى ولا شيء عليه غير الكفارة الاكولى ولا يعاد وحتى يذبح

ما عارواه ابو داود وقيل هو كليل يسع ثلاثين ما قال ابو داود وهذا صحيح وفي الحديث الفاظ اخر ورواه ابن ماجه وغيره
قوله اذا قال الرجل لامرأته انت على كذا امرى فقد حرمت عليه وعن مجاهد للظاهر ان يقبلها اذا قدم من سفر للشفقة وكذا
اذا قال انت منى كذا امرى وانت عندي اوسى وكذا اذا قال انما منك مظهر وقد طهرت منك ومتى احتق ولذا المشية لا يثبت
ولو قال انت على كذا امرى ان شاء الله تعالى لم يلزم شي ولو قال ان شاء فلان فالمشية اليه قوله وهذا امرى بثوب التحريم بالظهار
ثم ارتفع به بالكفارة لانه امرى الظاهر بجناية كبيرة محضه لكونه منكرا من القول وزورا بالنسبة فينا سب المجازاة على هذه الجناية بالحرمة
وارتفاع هذه الحرمة بالكفارة قوله ثم الوسط اذا حرم حرم بدواعيه تقيده هذه الغيبة ان هذا هو الاصل او طريق
الحرم محرم على هذا السير في الاستبراء والاحرام والاعتكاف ونثبت من الشرع خلافه في الصوم والحيف فكان صلى الله عليه وسلم
يقبل احدى نسائه وهو صائم وفي حديث عائشة رضي الله عنها كان يامرني بان اترى فباشرني وانا حائض فوجب البحث عن حكمه الفرق
شرعا بين هذه الامور ليعلم ان الظاهر من قبيل ما يقتضي الفرق تحريم الدواعي فيه كما قلنا نحن وما لك وهو قول الزهر
والاثر والنفى وقول الشافعي ورواية عن احمد لان حرمة الوسطى لظهور قوله تعالى من قبل ان تياسى وهو كناية عن الجماع فلا يتناول
غيره او تخليدا كما قال الشافعي واحمد في قولها الآخر فنظرنا فقلنا كون حكمته لزوم الحرج: لو حرمت الدواعي في الصوم وكبح
الكثرة وقوعها وقوع ضد بها من الفطر والظهار من كثرة وقوعها يلزم الجمع بين الدواعي وعن كثرة وقوع الغنيين الظاهر في
كثرة وجود الجماع يقتضي لزوم شرع الزواجر المباني فيه فلا يحرم الدواعي بخلاف الظاهر الاستبراء والاخرام لكن بالنسبة الى كل شخص
شخصا ستم على الاصل واقدم له في الاعتكاف الفرق بينه وبين الصوم في حرمة الدواعي فيه لاني الصوم بان الجماع مخلو لا اعتكاف
والاخرام بخلاف الصوم لان الكف عنه لكنه فلا يتعدى الى دواعيه وجزءه بما حمله ان الفرق للفرق بين التحريم الثابت في ضمن
الامر والتحريم الثابت بالنهي لما كان الثاني اقوى بسبب ان النهي تناوله مقصودا فينتدى الى الدواعي بخلاف الثابت في ضمن الامر
فانه لم يتحقق به نهى اصلا بل طلب شي يستلزم وجوده فحرم ذلك فاما دواعيه التي تغري في المطلوب لا مقصودا فلم يتعد الى دواعي
فامتنع الحال بين الاستبراء والاحرام والاعتكاف وبين تحريم الصوم لثبوت دواعيها بالنهي قال تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون المساجد
ولا رفش ولا تسوق نهي متعارف للنهي لما كيد وقال صلى الله عليه وسلم لا تأكلوا الحبا حتى يرضى ولا الحيا حتى يستبرئ بحيفته وقال تعالى
في الاثمين فاعترفوا بالنسائي الميجر ثم اخذوا النسيام ولما كان هذا يقتضي عدم حرمة الدواعي لان المذكور في الآية الامر بالكفارة قبل
التماس هو قوله فترى ريتيه من قبل ان تياسا فانه مصدر واتي بلاس للفظ بالفضل فيحرم الجماع لتفويت المأمورية وهو الكفارة قبل التماس
من انه يقتضي حرمة الدواعي في بعض لان اعترفوا بالنسائي معنى النهي حتى انهم لم يشاءوا للنهي عن البيع وقت الذكاء لا بقوله تعالى وروى
البيع ولم يسموه الا منياعنه وهو صحيح لان النهي لنفس طلب الترك عدل الى ما ذكره والتحقيق ان الدواعي منصوص على منعها بالظهار
والذكر في وجه الفرق انما هو حكمية الفرق بين الظاهر وما ذكرنا وجه كونها منصوصا على منعها فان قوله تعالى من قبل ان تياسا لا يجوز
فيه المحلل على المجازة لا يمكن استحيته ويحرم الجماع لانه من افراد التماس فكل من يقبلة ليس والجماع افراد التماس فيحرم لكل النهي

لقوله عليه السلام الذي واقع في ظهاره قبل الكفارة استغفر الله ولا تقن حتى تكفر ولو كان شيء آخر واجبا لكان عليه
 قال وهذا اللفظ لا يكون الا ظاهرا لانه صريح فيه وكونه الطلاق لا يصح لانه منسوخ فلا يتكلم به الاثنان به واذا قال انت علي بن ابي
 او كذا جازا وكذا جازا من ماله لان الظاهر ليس الا تشبيه المحللة بالحرمة وهذا المعنى يتحقق في عضو لا يجوز النظر اليه وكذا ان يشبهها بغيره
 النظر اليها على التابيد من محارمه مثل اختها وعمة او اخته من الرضا لانه منهن في التحريم المؤبد كالمدة ولكن اذا قال انا سدي

ظهر فسار قول المخالف والله تعالى حيوانه علم قوله لقوله عزم روى اصحاب السعن الاربعة عن ابن عباس ان رجلا ظاهرا من امرأته فوق
 عليها قبل ان يكفر فقال عزم ما حلك على هذا قال رايت غلما لها في خور القبر وفي لفظ يارض ساقها قال فاعتزلها حتى مكشروني لفظ ابن ماجه
 فوضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم واحده ان لا يقربها حتى يكفر قال الترمذي حديث حسن صحيح غريب ونفي كون هذا الحديث صحيحا رده الزكي
 في تحفه باب في الترمذي رجالا ثقات مشهور سماع بعضهم من بعض وروى الترمذي عن ابن ابي عمير الى آخره السند عن سليمان بن حمر البياضي عن الحسين
 صلى الله عليه وسلم في المظاهر يراقق قبل ان يكفر قال كفارة واحدة وقال حديث حسن غريب واما ذكر الاستعقار في الحديث والله اعلم به ومنه
 من الموطأ من قول مالك ولفظ قال مالك فيمن يظاها من غيرهم قبل ان يكفر يكف عنها حتى يستغفر الله ويكفر ثم قال وذلك احسن سمعت
قوله لو كان شيء آخر واجبا لنبه عليه لانه مقام البيان وما خيرا للبيان عن وقت الحاجة لا يجوز فعلم ان المذكور تمام حكم الحادثة فلا يجب
 كفارتان كما نقل عن عمر بن العاص وقبيصة وسعيد بن جبيرة والزهرى وقادة ولا ثلاث كفارات كما عن الحسن الكوفي **قوله** وهذا اللفظ
 اى قوله انت على كذا اى لا يكون الا ظاهرا وان نوى به الطلاق او الايلاء او قال لم انوشيا لانه صريح فيه وانا اليه اتباع المشرع لا يتغير
 وبما يعي قلنا وما في الكتاب يخص قصد الطلاق ولو قال اردت به الخبر عن الماضي كذا لا يصدق في القضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى
 كذا في التحفة ولو قيل المنسوخ كون هذا اللفظ طلاقا وهو الاستلزام نفي صحته ارادته به احتياج الى الجواب وهو كلفظة انت طالق جعل شرعا
 فتوقع الطلاق على المخاطبة ويصح ان يراد غير ذلك ليقع فيما بينه وبين الله تعالى كذا في التحفة **قوله** ليس الا تشبيه المحللة بالحرمة اللام فيها
 للهدى المحللة بعد النكاح بالحرمة على التابيد لانها المهودتان فيما سبق من ذكرها **قوله** وهذا المعنى يبنى تشبيه المحلل بالحرمة يتحقق
 في التشبيه بغيره لا يحل النظر اليه على التابيد لما كان الظاهر كالتشبيها مستلزا على المشبه والمشبّه بها وجب اعطاء رضا بلها في
 المشبه ان تذكرها وجزئ شائع منها او جزء معين يميز به عن جملة كالراس والرقبة والفرج والوجه وتقدم بيان التبيين بهذه
 عن الكل في الطلاق والنصف والثالث في الاول وفي المشبه بها ان تذكره او عضو منها لا يحل النظر اليه على التابيد الا ان مع ذلك
 ينوى كما ساقى اذا عرفت هذا فبأية اى قوله كذا اذا تشبهها بمن لا يحل النظر اليها الى قوله مثل اخته وعمة اى من الرضا لست جيدة
 لان ظاهر الحرمة النظر الى يهودا من الرضا لانه اى اذا تشبهها بمن لا يحل النظر اليه فلو قال انت على او راسك او وجهك او رقبك
 فربك او نصفك او سدسك كظهاى او خالتي او ام زوجتي او كفرها او بطنها او فخذا او ايتها كان مظاهرا ولو قال يدك او رجليك
 او شعرك او طرفك او سنك او بطنك او فخذك او جنبك او ظهرك كظهاى او فرجها الى آخره ما ذكرنا لم يكن ظاهرا الا ان هذه الاشياء يجوز
 النظر اليها وسها بغير شهوة ولو قال انت على او راسك الى آخره قلنا كذا اى او جنبها الى آخره لم يكن ظاهرا الا تشبها من جهة المشبه بها وكذا
 لو قال يدك او رجليك الى آخره كذا اى او راسك الى آخره قلنا كذا اى او جنبها الى آخره لم يكن ظاهرا الا تشبها من جهة المشبه بها وكذا
 تفرق ما جئناه مثل فربك كفرها اى او فربك كفرها اى او جنبها الى آخره لم يكن ظاهرا الا تشبها من جهة المشبه بها ويكون العفو عما
 يعجز عن الحيلة والجزء الشائع ما حال عليه في الطلاق لانها اى الحرمة كالمطلقة هناك وقد بيناه هناك وفي المشبه بها يكون النظر الى المحلل
 النظر اليه من الحرمة ما ذكره بقوله لان الظاهر ليس الا تشبيه المحللة الى وقد تمناه في اول هذا البحث **قوله** لانه من كذا اى كذا وعمة ويا

على كظمي اوفر جيك اودو جيك اودو قبتك اوصفاك اولثلاك لانه يعبر بجاع جميع البدن ويثبت الحكم في الشائع ثم يتبع كما يبدى في الطلاق

من الرضا في التحريم الموبد كالام بخلاف قوله انت على كنهه عيبك او اجبتك لان حرمتين ليست على التابيد بل متوقفة بانقطاع
عصته لهما ثم المراد بذكر المحرمات باعتراف وصف لا يمكن زواله لا باعتبار وصف يمكن زواله فان المحرمية محرمية على التابيد ولو قال كل
محرمية لا يكون ظاهرا ذكره في الجوامع لان التابيد باعتبار دوام الوصف وهو غير لازم لجواز اسلامها بخلاف الامية والاختية وغيرهما
لا يقال يرد على اشتراط تابدا محرمته بالظاهر من امرأته ثم قال لاخرى انت على مثل هذه ينوي الظاهر فهو مظاهر ولو بعد موتها وبعد
الكفر مع ان المظاهر منها ليست محرمية على التابيد لان ثبوت الظاهر في هذه انا هو باعتبار تضمن قوله لهما انت على كنهه امي لان تشبهها
بين قال لهما ذلك انا هو في ذلك فان المظاهر الظاهر فيها باعتبار خصوص وجه شبه المراد لا باعتبار نفس التشبيه بها وكذا لو كانت امرأة رجل
اخر ظاهر زوجها منها فقال انت على مثل فلانة ومثل فلانة ينوي ذلك صحيح ولو كان بب موتها وفي الحقيقة لو شبه بامرأة محرمية عليه
في الحال وهي ممن قتل في حالة اخرى مثل اخت امرأة ومثل امرأة لما زوج او محرمية او حرمة لم يكن مظهرا لان النص مرد في الام
وهي محرمية على التابيد وقد علمت ان هذه كليات فلا تكون ظاهرا ولا ايلاء الا بالنية وبعد اشتراط تابيد المحرمية بل يشترط الاجماع عليها
شريطة في النهاية يخرج ام المرئي بها وبنيها لانه لو شبه بها لم يكن مظهرا وعزاه الى شيخ الطحاوي لكن الخلاف منتول في هذه فمنهم من قال عند
يوسف بن كيون مظهر خلا فالخير بناء على نفاذ حكم الحاكم لو قضى بجهلها عند محمد بن عيسى خلا لا يابى يوسف بنهم من قال عند ابن عيينة والي يوسف
يكون مظهر خلا فالخير بناء على نفاذ حكم الحاكم محل تكاها وعدمه فظهر ما قلنا ان ببنى ثبوت الخلاف في الظاهر وعدمه ليس كون المحرمية
المؤيدة مجمعا عليها او لا بل يكونها ليس فيهما الاجتهاد او لا وعدمه تسويح الاجتهاد لوجود الاجماع او النص الغير المحتمل للتأويل من غير
معارضة نص آخر في نظر المجتهد وان كانت المعارضة ثابتة في الواقع ولهذا يختلف في الكون المحل ليسوع فيه الاجتهاد وفي نفاذ حكم الحاكم بخلافه
ولذا افرق في المحيط بوجوه النص على المحرمية بالوطي وعدمه حيث قال لو قبل امرأة او لمسا بشهوة ثم شبه امرته بنيتها لا يكون مظهرا عند ابن عيينة
ولا يشبه هذا الوطي لان حرمة منصوص عليها وحرمة الدواعي غير منصوص عليها في الدرية في كنهه اخي من لبن الفعل لا يصير مظهرا
من غير ذكر خلاف مع انها محرمية على التابيد كأنهم اتفقوا على تسويح الاجتهاد فيها في ان مع حرمتها عموم نص يحرم من الرضا ما يحرم من
البنية قوله علم عليك غسل اقلج فانه يمكن من الرضا عنه لكن ذلك خص منه ما ذكر في الرضا والثاني ان لا يغير ثبوت افضية بنت الفعل
من غير ان ارضعت بالالتزام ومشكلا رايته لو شبهها بامرأة الملاعن منها لم يكن مظهرا من غير ذكر خلاف مع ان ابا يوسف يرى تابدا
حرمتها لتسويح الاجتهاد وان اراد من ارضها نفس الفعل بان نزل له لبن فلا اشكال لكنه بعيد من عاودهم في اطلاقه فلانة لا افضية هناك صلبا ومشكلا
ما ذكره في الدرية ايضا فلتا عن شرح القنوري في ابوه بامرأة او شبهتها باهها او ابنتها يصير مظهرا عند ابي يوسف ولا يغير عنده حكم احكام جهلها
وعند محمد لا يصير مظهرا وينفذ حكم احكامه وهذا المشكل لان غاية الامنية الابن الابن ان يكون كأم زوجة الاب والابن ولا تحرم ام زوجة الاب
على الابن ولا ام زوجة الابن على الاب فليس التشبيه هنا محرمته ولو شبه بظهر ابيه او قريبه او بظهر اجني لم يكن مظهرا ولو شبه بفرج ابيه
او قسيبه قال في المحيط مبني ان يكون مظهرا اذ فرجها في المحرمية كفرج امه وفي كافي الحاكم امرأة لا تكون مظهرة من زوجها من غير
ذكر خلاف وفي الدرية لو قالت هي انت على كنهه امي وانا عليك كنهه امك لا يصح الظاهر عندنا وفي المبسوط عن ابي يوسف عليها كفارة

ولو قال انت علي مثل ابي او كامي فزوجك انما ينفك عنه بالطلاق وانما ينفك عنك بالطلاق وانما ينفك عنك بالطلاق وانما ينفك عنك بالطلاق
 قال ارجت الظاهر من ظاهر كلامه انه تشبيه بجميع ما فيه تشبيهه بالعضو لكنه ليس بصريح فيحقق الى الفية وان قال ارجت الطلاق فهو طلاق
 بان لا يشبهه بكلام في الحرمة فكأنه قال انت علي حرام وهو الطلاق وان لم يكن له شبهة فليس بشي عندنا في حصة وابي يوسف لا يحتمل
 الحيل على الكرامة وقال محمد لا يكون ظاهرا لان التشبيه ببعضها لما كان ظاهرا فالتشبيه بجميعها اذني وان عني به التحريم لا غير فعند ابي يوسف
 هو ايلاء ليكون الثابت به اذ في الحرمتين وعند محمد لا يكون كذا التشبيه بتخصيص ولو قال انت علي حرام كامي فهو طلاق او طلاقا فهو
 على ما لا يكون محققا الوجهين الظاهر لكان التشبيه والطلاق لكان التحريم والتشبيه تأكيد له ولو لم يكن له شبهة فعلى قول ابي يوسف ايلاء وهو قول محمد في ظاهر

يعين وقال الحسن بن زياد وهو طاهر وقال محمد ليس بشي وهو الصحيح وفي شرح المختار حكى خلاف ابي يوسف والحسن على العكس وكذا
 في غيره وفي النبايع والروضة كالا والاقوال هي عين عند ابي يوسف طاهر عند حسن ولو طاهر من امراته ثم اشرك معها اخرى كان مظاهرا منها
 قوله ولو قال انت علي مثل امنا فانما ثبت امي مثل امي كامي حرام كظم امي فمضى انت امي لا يكون مظاهرا ومبني ان يكون كمره فاقتصر حوا بان قوله
 الزوجية يا اخته كمره وفيه حديث رواد ابو داود عن ابي تيمية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول لامرأته يا اخته فكره
 ذلك ونهى عنه ونحن نقول ان معنى النفي هو انه قريب من لفظ التشبيه المحملة بالحرمة الذي هو طاهر ولو لا هذا لكان الريح لا يمكن ان يقال هو طاهر
 لان التشبيه في انت امي اقوى منه مع ذكر الاداة ولفظ اخية في يا اخته استمارة بلا شك وهي مبني على التشبيه لكن الحديث المذكور افا وكونه
 ليس ظاهرا حيث لم يبين فيه حكما سوى الكرامة والنفي عنه فعلم انه لا بد في كونه طاهرا من التخصيص باداة التشبيه شرعا وشبه ان يقول اما يا اختي
 او يا اختي ونحوه وفي مثل امي او كامي ينوي فان نوى الطلاق وقع بانما كقولك انت علي حرام وان نوى الكرامة وانما طاهر محققا في انما
 في الكليات وافادته كناية في انما طاهر فمضى ان طاهر يكون التشبيه بعضه وان لم يكن له شبهة فليس بشي عندنا وهو طاهر عند محمد وجه قوله ان المعنى
 لهذا اللفظ الطهور لوجود تشبيهه ببعض في ضمن الكل غير انه عدل عنه فيما اذا كان له شبهة شي يصح ارادته من اللفظ الى ذلك المعنى ليعيى لا ارادته
 وجعل على معنى عندنا في الكرامة وذلك لان المفيد للكرامة بطريق الحقيقة لفظ انت عندني مثل امي او كامي في حين لم يصرف عن مقتضاه شبهة على مجموع
 في نفسه ولما ان معنى كون الصراحة تثبت بالتشبيه بالجزء حال كونه في ضمن التشبيه بن اذا كان التشبيه شبهة ابتداء فيها اذا كان التشبيه بكمالية
 مجلاني حق جته التشبيه فالتمس متبين مراد مخصوص لا يكلم بشي بخصوصا والحمل على الظاهر حمل على المعصية ولا يجوز الزام مسلم المعصية من غير قصد
 اليها ولا لفظ صحيح فيها وما كان حصول تصرفاته عنها وجب اعتبار ذلك في حقه وان نوى به التحريم لا غير فالتمس حمل فيه خلافا فيما كانا في غيره
 عند محمد طاهر لانه بكاف التشبيه امي اذ انته فان الكلام في مثل امي وكامي جميعا واحد مختص بانما طاهر كما قد مرنا انه حقيقة وقد نوى بالانما فيه
 فان الحرمة موجب الظاهر فيثبت المنوي في ضمن امي تحقيقا في الكلام عن ابي يوسف ايلاء بنا على منع كونه المعنى الوضعي عند التشبيه بالكل فينبغي
 الثابت به لا يتعدى المنوي وتحرهما مطلقا بلا طاهر ولا طلاق فهو الايلاء لان الايلاء اذ في الحرمتين من حيث السبب والحكم وهو
 اخر ابا لسبب نفسه وهو الظاهر فليكن محضة والايلاء في نفسه من حيث هو عين ليس بمحضته بل باعتبار امر آخر فيقرن به اما حكمه فالكفارة
 فيه اقل من حيث قدره بالالحام واما فيه يستين مسكنا ويوما والامور الاخرى ان حرمتها في الايلاء لا يثبت في المال فانه وان حلف
 ان لا يقر بها فالتشريع طلب منه ان يحث ويطلب باقبل التاكيد ثم كيف ولو طلقها ثلثا فباعت اليه بعد زوج حاد بلا ايلاء في حق وقوع
 الطلاق بمعنى الالة بل في حق لزوم الكفارة اذا وطئ وكان الايلاء موبدا في الكفارة فيثبت في الحال ثم يتعدى الى الاء واعني
 ثم لا يحل منها شي آخر حتى يكفر او لا ولو طلقها ثلثا والباقي بحاله يعود بانما طاهر ولا تحل بالمكفر وكذا لو كانا بان كانت امه فاشترى او اشترى
 انعتد لا تحل بالمكفر ومنهم من قال الاصح ان طاهر عند الكل لانه تحريم موكد بالتشبيه وفيه نظر لان هذا انما يطلب على قوله انت علي حرام
 كامي وليس الكلام فيه بل في مجرد انت كامي وفي انت علي حرام كامي فانما له محتمل ان الطلاق وانما طاهر لا ابر لتخصيص بالحرمة فابا اذ ثبت
 فان لم يكن له شبهة فعلى قول ابي يوسف ايلاء وعلى قول محمد طاهر وبهذا تجب ان كونه طاهرا من امراته ثم اشرك معها اخرى كان مظاهرا منها

والتحليل بينهما فلو كان قد انت على حرام كظهر امرئى وذوى به طلاقا ولو لم يكن الا على احد ابى حنفية لا وقاله على ما نوى لا التحريم يحتمل كل واحد
على ما بيننا غير ان عند محمد لا اذا نوى الطلاق لا يكون ظاهرا او عدليا في يوسف ولا يكونان معا وقد عرفت في موضعه وكذا حنفية في انه صريح في
فلا يحتمل غيره ثم هو محكم في رد التحريم اليه قال ولا يكون الظاهر الا من الزوجة حتى لو ظاهر من امته لم يكن مظاهرا لقوله قللى من نسائهم
وكذا حمل في الامامة تأييد خلافتهم بالملكحة ولا الظاهر ينقل عن الطلاق والطلاق في المملكة لا يخرج اولا في احوالهم فظاهر من اشارة اجازت اليكهم فالظاهر
بان كل امة مصادرة في التشديد وقد اختلفت في ذلك فذكرنا من الظاهر لا يوجب من حقوقه حتى يتوقف بخلاف امة الشريعة من الغاصب لا من
حقوقه بل لا يوجب له نسائه انظر على ظاهر امرى كما منظر منتهى حجة لانه اختلف الظاهر لا يجوز مضايكا اذا اختلف الطلاق وعليه لكل واحد كذا في الامامة لم يفت
في كل واحد في الكفاية لا لانه امره فيتعرف بها لاختلاف الامم لا منتهى لان الكفاية فيه لصيانة حرمة الاسم وله يتعرف ذكر الاسم
لا تسمية موكدة بالتشبيه قوله والوجه ان بينا بما يغني فيا قبلها بينه قوله من جهة ابى يوسف ليكون الثابت ادنى المرتين من جهة محمد
فاذكر في قوله انت على حرام كظهر امرئى خلاف ندمه لا يمكن ان الظاهر اسود نوى طلاقا او ايا راو لم ينو شيئا وقاله على ما نوى فظاهر او طلاقا او لا
وان لم يكن كنية فظاهر لان التحريم يحتمل كل ذلك فاذا نوى الطلاق او الايلا يكون قوله بعده كظهر امرئى تأكيد له لا مغير غير ان عند محمد اذا
نوى الطلاق لا يكون ظاهرا لانه عند محمد يقع بانما كانت حرام لا يمكن اثبات الظاهر بعده كظهر امرئى وعند ابى يوسف يكونان فقيس لا بالظاهر
اذ لا يرد باللفظ الواحد معنيان مختلفان بل كل بلفظه وبذروا في صحة الظاهر من المبانة وقيل بل الظاهر يقع بنفس اللفظ
لان مخرج فيه والطلاق باعتباره بنية كما اذا قال من له امرأة معروفة بزنيب زنيب طالق ثم قال عنيث اخرى يقع عليها في الاخرى
باعتباره وفي المعروف بصريح اللفظ في القضاء فانه لا يصدق فيه في صرف الكنية عنها لانه خلاف الظاهر وبهذا يقتضيه ان وقوع الطلاق في الظاهر
فيما اذا قال عنيث الطلاق عنده انما هو في القضاء اما فيما بينه وبين المدعى في القبول في ما لو يقع بالنوى وفي شرح الكفر ولو نوى الايلا ينبغي ان يكون
ايلا او ظاهرا او با لاتفق لعدم التثاني في قوله وقد عرفت في موضعه يعني المبسوط والابى حنفية انه امي لفظ كظهر امرئى مخرج في الظاهر محكم
ولفظ حرام محتمل في غير ذلك اذ قرن مع قوله حتى لو ظاهر من امته موطوءة كانت او غير موطوءة لا يوجب وهو يذهب اليها في واحد وجميع كثير من
الصحاب والتابعين خلافا لما لك والثوري في الامامة وطاوعا وحكمة وطاوعا وقادة والزهرى في الموطوءة لنا ان الشخص
يتناول نسائها بقوله تعالى من نسائهم والامامة وان صح الطلاق لفظا نسيانها عليها لانه كمن صح الطلاق لا يسلزم حقيقة لان حقيقة لسانها انسا
الى الرجل او رجال انما يتحقق مع الزوجات لانه للبا در حتى يصح ان يقال هو لاء جوارية لانسائه وحرمة بنت الامامة الموطوءة ليس لان موانعها
مراد بالنسب بل لانها بنت موطوءة وطوءا لالا عند الجمهور وبهذا لا يعقد عندنا على انه لو اريد بالنسب هناك ما تقع به الاضافة حتى يشمل المعنى
الحقيقي ومن الزوجات والمجازي اعني الاما بمصوم المجاز لا لكون للاتفاق على ثبوت ذلك حكم في الاما لثبوت في الزوجات اما بما فلا اتفاق
ولا لزوم عندنا ايضا لثبوت بطريق الدلالة لان الاما ليس في معنى الزوجات لان اكل فبين تابع غير مقصود من العقد والاس الملك حتى يتتابع عدمه
في الامامة الجوسية والمراد بخلاف عقد النكاح لا يصح في موضع لا يحتمل اكل والان القياس ان لا يوجب هذا التشبيه الذي هو كذلك سوى التوبة وروايت
بثبوت التحريم فيه في حق من لاحاق في الاستمتاع واللاحق للامامة فيه فيبقى في معناه على اصل القياس ولان الظاهر كان طلاقا قلل عنه الى تحريم معينا
بالكفاية والطلاق في الامامة وليس هذا الوجه بشئ للتماس قوله لانه صادق في تشبيه وقت التصرف والتشبيه انما انعقد سببا للتحريم المسمى مدين كان كذا
معضا فلا يرتب بقر ان يقال فليست توقف على الاجابة كما يتوقف كذا على الاجابة فان اجازت ظهرا لانه كان تشبيه الممتنع اجاب عنه بقره وانما ليس
بمن من حقوقه حتى يتوقف بتوقف لان عقد النكاح حلال والظاهر حرام فقينا فيا بخلاف المتفق مع الملك فلا يتوقف فلا يشك في الظاهر بعد الاجابة
بخلاف اعتناق المشتري للبيد من فاصلا لاسبه لان الاعتناق حق من حقوق الملك يعني مثبت بالملك حتى ان يثبت اذا اشتاقت توقف وينتبه بخلافه
ولا يثبت ملك النكاح ذلك بل هو منهي عنه وان كان لو قال لزمه حكمه فاذا اجاز المالك بيع الناصب حتى قوله وسقيل النسابة انتم على كظهر امرئى كذا
مظاهر من جسيما بظلال لانه اضاف الظاهر اليهن فكان كاشفاته الطلاق اليهن ليطلقن جميعا وانما اختلف في تعدد الكفاية فعدنا وعندنا انما
يتعد وتعدد من امي كل من اراد وطها وجب عليه تعدد كفاية وبقره قال الحسن والزهرى والثوري وغيرهم وقال مالك واخوه كفاية واحدة

القول

القول

القول

فحصل في الكفارة قال في حاشية الطحاوي رحمه الله قال لا يوجد نصيب من متتابعين فإن لم يستطع فاطعام سبعة مسكينة الواحدة مائة
 فيفعل ذلك أربعين يوماً قال في حاشية القائل للسبب في هذا الاحتياط والحرص على التمسك به وكذا في الإطعام أن الكفارة فيه منية
 للزوجة فلا بد من تفديها على الوطء يكون الوطء كقول في حاشية القائل في الرقبة الكافرة والمسلمة والذكورة والأنثى والصغير والكبير
 لأن أسير الرقبة ينطلق إلى مسبقه إذا حبس رتبة عن الذات المرقوقة المملوك

وروي ذلك عن عمرو بن علي وعروة ومطأوس وعطاء اعتبروه بالبين بادر تعالى في المايلا وتكفارة كرفع الحربة وهي مقدرة بغيره
 وكفارة البين التي حرمت الاسم لعينيه ولم يتد ذكره بخلاف ما ذكره في الظاهر من امرأة واحدة مرتين أو أكثر في مجلس واحد أو مجلسين
 تكرار الكفارة بتعدد الألفاظ في ما يوجب التكليف فيصدق قضاؤه فيها كما قيل في المجلس الواحد بخلاف الطلاق لأن حكم الظهار بين
 وبين الله تعالى وما دام ثبت بالظهار الأول حرمة مؤقتة فكيف يتكرر الحرمة بتكرار الظهار بينه وبين الله تعالى وما دام التحصيل المالحس حبيب
 بالاول تثبت الحرمة لمؤقتة مع بقاء ملك على الحال فيصح الظهار الثاني والثالث ولا مشافاة في اجتماع سبب الحرمة كالحرمة على الصائم بعينها
 ولصومه ولعينه وهذا لا يرفع سوال تحقيق الماحل إلا أن يلتزم أن يثبت بكل سبب حرمة كما التزم في سبب الحد على ما تقدم في
 الظهارات **فروع** لا يصح ظهار الذمي وبه قال مالك خلافا للشافعي وأحمد كالأبلا وهو روية البراءة عن عبيدة والاول رواية
 الأجل لنا قوله تعالى والذين يظهر منكم من فسادهم وكانوا من قبلهم من الكافرين يتخذون آلهم أولاداً قالوا لا يجوز أن يتخذوا آلهم أولاداً
 الكافرين من رفع أثر البنية عنه بالكفارة مع أنه ليس من أهلها لأنها عبادة حتى اشترطت النية فلم يصح من الكافر فيبقى تحرماً على ما هو
 غير حكمه بالنقض ولأنه لا يقدر عليها على رأيكم إذا لا يقدر على ملكه رقبته مؤمنة والفقهاء لا يمان في حقه بخلاف النص
 فيكون خلاف الكفارة ولا اجماع على ذلك ليكون كافراً في أذالكتم الموهبات ثم طلقتم من قبل أن تمسوهن وما يجب بهن من عبادة
 في حق المسلم عقوبة في حق الكافر يقال عليه أنها لا تنقضي إلى النية اتفاقاً فلم يوجب كونهما عبادة وما وقع به من افتقار إليها كافتقار الكليات
 إليها وليست عبادة مدفوعاً به قياساً بلا جاح لأن افتقار الكليات إليها لا يقتضي عدم المحتملات وهو الطلاق عن غير مدفوعاً افتقار الكفارة ليقع
 عبادة والافلا إذا والفرق بين الظهار والأبلاء على قول أبي حنيفة حيث أجاز الأبلاء الكافر خلافاً لصاحبيه أن حكم الأبلاء أمران وقوع
 الطلاق بتقدير البر وبما يتحقق في حقه لانهم يمتنعون حرمة الاسم الكريم وليس مؤنونه فينقذه منظر إلى ذلك ولو لم الكفارة بتقدير
 الحث فلو فرض منهم الحث بالوحي امتنع حكم البر وتقدر الكفارة واستثنى يوم الجمعة مثلاً لم يجز له أن يظهر يوماً أو شهرين أو سنة
 ولا يبقى بعد معنى البر ولو علق الظهار بشرط ثم أبانها ثم وجد الشرط في العدة لا يصير مظهراً بخلاف الأبنة المطلقة على ما سلف ويصح بشرط
 النكاح فإذا قال لا جنبية إن تزوجت فانت على كراهي فتر وجهاً لزمه حكم الظهار ولو قال أنت على كراهي في رجب رمضان أكثر في حبس جزاء
 ولو ظاهر فجزئ ثم أفاق فهو على حكم الظهار ولا يكون حائراً بالافاق خلافاً للأخيرة وجهين للشافعية

فصل في الكفارة قال في حاشية القائل أعزاً قماناً لو ورث من يتيق عليه فمضى به الكفارة متناهياً لم يرث لا بجزية عنها ولو كان
 في الإطعام يعني يجب كونه قبل المسيس كاخوة والنص لا يوجب بأفعله ذلك فيه فعلموا القصة بها ما جعل عقوبة الكفارة منية للتخصيص
 على إيجابها قبل التماس وهذا الكفارة شاملة فيجب كونه قبل التماس وأقدمنا روية من الحديث أن من طلق على ما سلف ووطئ على ما سلف
 الكفارة أعزاً لها حتى تكفر مطلقاً من غير تفصيل فحسب جزاءه على إطلاقه لا يقال في الكفارة أي أنه زيادة على الطلاق النص بالبر والقياس به ولو لم
 وذلك لأن من قبل المسيس فقال فخر رقبته من قبل أن يتأسس ثم عاد ليقيد المذكور مع الإطعام فقال فمن لم يجد نصيباً من شهرين متتابعين
 من قبل أن يتأسس ثم أطلق الإطعام عنه بقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام سبعة مسكينة فأما ما روي في التقييد في الإطعام المذكور كما ذكره في حاشية

من وجه الشافعي لا يخالف في الكفاية ويقول الكفاية حق الله تعالى لا يجوز صرفه الى احد والله كالكفوة ومنه فقول المنصور عليه استأثر الرقية
 وقد حقق وقصده من الاعيان الممكن من الطائفة مقارنة للعصية يحال به الى سوء اختيار ولا يخرج والبراءة والمقطوعة اليد من الرجلين
 لان الفاتحة من المنفعة وهي البصيرة والبلوغ والتمسك وهو لان ما اذا اختلفت المنفعة فهو غير مانع حتى يجوز العوراء ومقطوعة اليد من
 واحد الرجلين من خلاصته لانه ما فان حصر المنفعة بل اختلفت بخلاف ما اذا كانت مقطوعة من جانب واحد حيث لا يجوز لفوات حصة من
 المنفعة اذ هو عليه متعذر ويجوز الاحتم والقياس لا يجوز وهو راية النوازل الفاتحة حصة المنفعة الا انا استحسننا الجواز لان اصل المنفعة
 باق فان اذ اصبحت عليه ليسم لوصف كان بحال لا يسم اصله بان ولد له حتم وهو الاخر من لا يسم ربه

بالاطلاق بعد انص عليه على كبر القيد مع ان التخصيص غير كلف به فقيدي في التوريث والوصف ^{منه} فبالاطلاق فيه وما قيل فذكره مرتين تنبيه على ارادة ذكره
 مطلقا او موقوف لتوحيهم اختصاصه بالنفقة لا لاولى لواقتر عليه معها ولتوحيهم اختصاصه بالانفقة لواقتر عليه معها وللتفصيل لواءا ومهما بعد بها
 فكلامه غير جارح على توافر الاستدلال بل هو تحمين ثم هو معارض بما يتبين من ان تخصيصه بالاطلاق بعد كبر القيد مع اخويه ظاهر في ارادة انفراد
 عنها بجميع الاطلاق فلا يخرج على القواعد الا ان يتحقق فيها اجماع في حصص من الاعصار والثابت فيها الا ان قولان للشافعي وروايتان عن
 احمد لا ناقول الثابت بالنقض فراض الاطعام شرطاً لحل المطاير منها مطلقاً وقد جرينا على موجب ذلك ونحن لم نقيد اشتراطه بل بكونه قبل
 المسس فيكون زيادة بل او جنباً ذلك بجواز الواحد واللاحق بالانفقتين في وجوب التقييم لاني اشتراطه في العمل والاصل وان كان الاضطرار
 فالمستعدي الى الفرض منه الوجوب لا يقال في تخالف الحكم في الاصل والشرح لا ناقول الوصف الذي به زاد الفرض على الوجوب ليس من الحكم
 الحكم هو الايجاب غير انه ان كان ثبوت قطعي سمي فرضاً وليس كيفية الثبوت جزءاً منه بل جزء مفهوماً فقط الفرض فتأمل وانما قلنا من عدم اشتراطه بل
 واعتبار الاطلاق في ذلك قال ابو حنيفة فمن قربت اظاير منها في خلال الصوم ميتان ف ولو قربت في خلال الاطعام لا يتناف لان المتكامل
 قيد الصيام بكونه قبل التماس فطلق في الاطعام ولا يحمل الاطعام على الصيام لانها مكان مختلفان وان اتحدت الحادثة ^{قوله} من كل وجه متصل لم يثبت
 فائدة الوعق ام ولده ومديره لا يجزيه عنها بخلاف المكاتب الذي لم يود شيئاً وعين كل يصح اعتناق الرضيع لصدق الاسم عليه قوله الكفاية حق الله تعالى
 المشهور بما را الخلاف على ان يطلق بل يحمل على المقيد ولا فائدة نعم وعندنا لا انفي حكم واحد في حادثة واحدة لانح يلزم ذلك لزوماً عقلياً او اشئ
 لا يكون نفسه مطلوباً او خال في الوجود ومطلقاً ومقيداً كالصوم في كفارة اليمين وروايتنا ومقيداً بالتتابع في القرابة المشهورة التي تجوز الزيادة
 بمشكلاً والكلام في تحقيق هذا الاصل من غير زيادة ولو تنزلنا الى اصله لم يلزم من التضييق في الكفاية الامر الا عظم وهو الفصل ثبوت مشكلاً فيما هو اخف منه يكون
 التقييد فيه بياناً في اطلاق وتقريره في الكتابان الكفاية وهي الاعتناق حتى الله تعالى فلا يجوز صرفها الى عدو الله والاعتناق يتعلق به ويحقق اثره وهو مقتضى
 كالكفوة والجواب ان هذا اليعارض اطلاق النحل اذا كان مانعاً عقلياً منه وليس كذلك لجواز ان يافق الله تعالى في الاحسان التملك تصدقاً على الكافر في الامور
 الدينية وقد ثبت ذلك على ما ذكرناه في كتاب الزكوة قال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل الايمان والاتفاق على جواز الصدقة النافعة عليهم ان المقصود
 منها التقرب الى الله تعالى فلو لا ان يقتضوه والتقرب الى الله تعالى يحصل بذلك لم يشترط اصلاً ولا يزيد العرض على كونه قربة الى الله تعالى الا يكون مأموراً به ولا يظهر ضعف
 الامور به اثر في منافاة كون محله كافر بعد ما ثبتت اذ لا ينافي معنى القربة ولو لا النحل الذي يشترط الزكوة لعلنا يجوز دفعها فقصر بل الذمة وهذا لان التقرب بعدل النحل
 لا بخصوص محل فعله وهو انما يقتضيه لثمة من لطافات بالاسلام شكر الله تعالى على ما انعم عليه من تكميله من رتبة الرقي لا يغفر ذلك ثم اقتضاه وجه
 الكثرة لسوء اختياره على نفسه فظهر ثبوت معنى التقرب باعتقاده هذا ويدخل في الكفاية المردة والمردة ولا خلاف في اعتناق المردة لانها
 لا تقبل واعتناق العبد الحر في دار الحرب لا يجزيه من الكفاية واعتناق المستامن يجزيه ^{قوله} ولا تجزي العمياء الى الاصل ان يكون المعتق
 كامل الرق مقرراً بالنية وجنس ما يمتق من النافع بلا بدل فظهر ان اختلال جنس المنفعة لا يضر ولا يثبت العيب وهذا لان بقوات جنس
 المنفعة تيسر الرتبة فاستد من وجه بخلاف نقصانها ولم تعتبر وافوات الزينة على الكمال مع انهم اعتبروا في الديات فالزموا القطع
 الاوتين الشاخصين تمام الدية: جوزوا بنا عتق مقطوعاً اذا كان السبي باقياً وشك من طقت لمية ولم يثبت العتق والميت بوجاهة

ولا يجوز مقطوعا بجاي ليس لان قوة الطهر بها نفوذا تحايضت جندس للنفقة ولا يجوز الخيول الذي لا يعقل لان الانتفاع بالحوار لا يكون الا بالحق
فكان قائم المناظر الذي عجز وبغية غيره لان الاختلال غير راض ولا يجوز عجز المدبر وام الولد لاستحقاقها الحرية صححة فكان الرق فيها ناقضا واذ الكفا
الذي ادى بعض المال لان اعتاقه يكون بيد من شر الى حقيقه لا يجوز له ان يملك الرق من كل وجه ولهذا نقبل الكتاب لانفسا حركات امومية الولد
والتي ريدنا لانها لا تحتمل لان لافساح فاستحق الحرية بمحملة الكتابية ناشية
اندر برولنا ان الرق قائم من كل وجه علمنا ان قوله عليه السلام المكاتب عبد سابق عليه درهم والكتابة لا ينافيه فانه فداء الحرة بمطلقة
الاذن في التجارة الا انه يجوز فيعلم من جانيه ولو كان مانعا يفسخ بمقتضى الاعتاق اذ هو صيغة

في جعل المنيح والفضي والمحبوب من ان الفاتنة منفعة النسل وهو زاد على ما يطلب من المالك ليحل به في فوات الزينة على الكمال
 لان باعتبار ذلك لا يصير الموقوف بالتمام وجه بل الحرف من هذا اقتضى الحال بين الاعتقاد والدية فيه وتجاوز الرقعة عن
 والعوراء والعيساء والمشو أو البرصاء والرداء والخشخشة لا مقطوع اليد من او الرجلين او احدى كل من اليدين او الرجلين
 من جهة واحدة ويجوز من خلاف اما مقطوع ايهامى اليدين فلما في الكتاب ومثله مقطوع ثلث اصابع غير الابهامين من كل
 يد لان الاكثر كالكل وتجاوز مقطوع اصبعين غير الابهام من كل يد لانساقط الانسان العايز عن الاكل ولا يجوز المجزؤ المطبق
 لان النافع كلها في حقة فائنة لان الانتفاع به انما هو بالعقل واما الذي يحرم ويضيق فيجوز بخرقة اطلقته في الهداية والمراو اذا
 اعتقه في حال افاقته وفي الاصم روايتان وما ذكر في الهداية يؤخذ منه التوفيق بين الروايتين فحل رواية النوادر الاصم الذم
 ولد اضم وهو الاخرس فانه لا يسمع اصلا ولا يتكلم فحل ظاهر الرواية الذي اذا صح عليه سمع وروى ابراهيم عن محمد اذا اعتق عجب ا
 حلال الدم قضى بدمه عن ظهار ثم عفى عنه لم يجز ونحو التجنيس من علامته عيون المسائل اذا اعتق عبد امر يضاع ظهاره ان كان يردى
 ويخاف عليه تجوز فان كان لا يردى لا يجوز لانه ميت معنى هذا وقد منع فوات لزوم جنس المنفعة بقطع الابهامين بل اللازم اخلاطها ولو لم
 ذلك لوجب بقطعها دية كاملة لكن الشارع لم يمتنعها الاكثير بها من الاصابع والضرر تب على الدليل نتيجة لا يستلزمها وذلك ان فوات قوة
 البطش لا لازمه ولا عينية فوات جنس المنفعة بل ضعفها ولا يجوز عتق الدبر وام الولد ويجوز اعتاق المكاتب الذي لم يولد شيئا الا ان
 اوى بعض الكتابات واشافى منه والحق المكاتب بالدبر وام الولد سماع انه استحق العتق بجملة الكتابات فاشبهه بالدبر وام الولد فقط
 الرق فيه كما نقص فيها بل هو اولى بعدم الاجزاء منها فانه لو قال كل مملوك في حر عتق بدمه وام ولده ولا يعتق مكاتبه الا بالنية
 فدل انه انقص قائمها وهذا يطل قوله لعم الكتابات انما اقتضت فك الحجر لا غير كالاذن في التجارة ولو صح ذلك لاستبد المولى بنفسها
 كالمع من التجارة وهذا كله على وجه الالتزام عليه كما في الدبر فان عتقه بيع الدبر واجتماعه جائز وهو مذموم جازا
 على جواز بيعه عند خلافنا وفي ام الولد على وجه الاثبات عن الكفارة لنفسه ونحن نمنع ان استحقاق يعتق بجملة تقبل الفسخ عن تقديره بجملة
 موجب نقصان الرق فان ذلك معنى التليق وهو الحاصل منها فان حاصل الكتابة تليق العتق بالاداء ولو علق بغيره الشرط لم
 يبرم نقصان الرق بهذا الاولى لان سائر التليقات لا تستلزم الانفصال بخلافه فلو لا شئ من انفس المقتضى لكانت الكتابة تليق العتق بالاداء ولو علق بغيره الشرط لم
 نقصان الرق فيها لان حاصل فيها ايضا تليق يعتق بجملة السيد او تمكن نقصان في رقه لما قصور فسخه وعادة الولى الى حالة الاداء
 لان نقصان الرق بثبوت العتق بقدره وثبوت من وجه لا يحتمل الزوال كثبوت من كل وجه وبهذا ما يتصل حق العتق كحقيقته وبهذا
 بمواثبات في الدبر وام الولد لثبوت العتق في حقه بجملة لازمة فظهر ان الكتابات انما اوجبت فك الحجر في المكاتب الايكة نقصان
 في الرق اذ المكاتب غير الرقبة وبه يعلم ان قوله عتق المكاتب عبد مائة مائة درهم من كتابته شئ رواه ابو داود والمراد به كمال في البهوية
 والرق وانما لا يستبد المولى بنفسه لانه يبدل فان فقد لازما على خلاف الاذن في التجارة لانه فك بلا بدل وعدم عتق المكاتب في كل
 مملوك له حره نقصان الملك فيه فلا يدخل الا بالنية لكن نقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق لان محل الملك اعم من محل الرق لا يردى

واعتاق النصف حصل بعد ذلك واعتاق النصف الثاني قبل الميسر واذا لم يجد المظاهر بالعتق فلفا ربه صوم شهرين متتابعين ليس فيه ما
 شهر رمضان ولا يوم الفطر ولا يوم النحر ولا يوم الأيام التثنية إنما التثنية في ما كان لا يقع عن الظلم لما فيه من إبطال ما روجحه الله والصوم
 في هذه الأيام مخرج منه فلا يوجب عن الواجب الكامل في جملة التي تخرج من أجل التثنية بل لا بأس أن نأخذ استئناف الصوم عند حقيقته ومحمد بن زكريا
 أبو يوسف لا يستأنف لأنه لا يمنع التثنية إذا لم يفسد به الصوم وهو الشرط وإن كان قد يوجب على الميسر شرطاً فمما ذهبنا إليه تقدير البعض فيها
 قلة ما خالف الكل عنه ولو كان الشرط في الصوم أن يكون قبل الميسر فإن يكون خالياً عنه فمخرجاً بالشرط ينعدم به فيستأنف

لأن حق غيرنا فيمكن التمسك في نصيبنا بالسكوت في حق غيرنا والكفارة غيرهما فلم يجز ولا يخفى أن التثنية ضرورة إقامة المأمور ليس
 كالعتيب يستعمله مختاراً حتى أنه لو قام بين الشاة مختاراً عند الذبح نقول لا يجوز به فكان اشتركا في الأولى بالاجزاء من الميسر المتضمن لأن ذلك
 التثنية لا يترتب على صحة الإبطون فحق نصفه فما له شبه بذكر الشاة من مالكه على الكمال وهو أنه إن المعنى أنه يحصل بسبب إقامة الواجب
 وهذا قدر كاف في عدم ما نفيه لا يتوقف على كونه بحيث لا يمكن إقامة الواجب الأكمل فكأن إشارته لما أطلق له ليعتق بمرور وبمرات كان
 لأنه لا بد من أصل التثنية مطلقاً لا يمنع وعن هذا بحث بعضهم أنه يجب الاجزاء في الصورتين فإن التمسك في الأولى أيضاً يحصل بسبب الاعتق كما أن
 والتقدير وعدمه سواء لأنه نقصان حكمي فيستوى فيه العمد والخطأ ولأن الملك بالضمان يستند فيظهر ملكه في الكل عند اعتاق النصف فيكون كالموت
 الثانية وإجاب عن قوله أنما يستند في حق الغنم من المعتنق لدون الكفارة بأن التمسك لما كان حكماً فمما وجد في ملكه بين اعتاق النصف
 واعتاق باقيه وفي ملك غيره بين الاعتاقين لأنه لو كان بيننا في كمال الرتبة منع مطلقاً وجوابه أن منافاة الكمال لا يستلزم منافاة الاجزاء
 إلا إذا كان في غير ملكه لأنه لا بد من حصول سبب إقامة الواجب غير أنه إذا وقع في ملك غيره وضمنه كان مشتملاً على ناقص رقامعني فتمسكه عن الكفارة
 بخلاف ما إذا وقع في ملكه حيث لا يتحقق فيه الإهدار دون اشتراط معنى الناقص الرق ثم اعتاقه فحيث أدر كان كأنه اعتق نصفه وبعض النصف
 الآخر ثم اعتق باقيه بخلاف الأول لا يمكن جعل التمسك في ذلك النصف منضاً قاً إلى الكفارة لعدم ملكه لذلك النصف فمثل قد يفتن من غير أن
 قوله واعتاق النصف حصل بعده فإن قيل كل اعتاق بعد هذا وإن كان اعتاق عبداً كامل فهو بعد الميسر فلو كان وقوعه بعد الميسر بالنسبة
 من الاجزاء عن الكفارة لم يجز عتق رقبته كاملة بعده أيضاً قلنا ما يجوز لأنه اعتاق رقبته كاملة قبل الميسر الثاني في وسط اعتاق ذلك النصف
 لأن شرط العمل مطلقاً اعتاق كل رقبته قبل الميسر ولم يوجد فثبت أن الميسر ثم لم يكن اعتباراً بذلك اعتناق النصف من اشتراط
 حتى يكفي معه عتق النصف لأن المجموع ليس قبل الميسر فليس هو الشرط فثبت أنه حرمته بغير المجموع كما كانت
 أنه إن يوجد الشرط وهو عتق مجموع رقبته قوله واذا لم يجز المطلب بالعتق في حجة إرادته لا اليوم من له خادم بخلاف
 المسكن وقال الشافعي ربه والليت يجوز الصوم مع وجود الخادم واعتباره بالمال المعطش والفرق عندنا أن المادامور بانسائه بطلان
 منطوقه عليه بخلاف الخادم كما ذكره البرازي في أحكام القرآن ويرد عليه مسكن وجوابه أنه بمنزلة لبياسه ولباس له بخلاف الخادم وفي الاستيعاب
 يعتبر اليسار والاعسار وقت التكفير أي الأداء وبه قال لك وقال أحمد بن حنبل في الغنم والظاهرة وقت الوجوب وللشافعي أقوال كالقولين وثالثها
 تعتبر غلظة الحالين قوله وكفارة صوم شهرين إن صامها بالالهة اجزاء وإن كانت ثمانية وخمسين يوماً وإن صامها بغيرها غلظة من ستين
 يوماً حتى لو أفر صحت تسعة وخمسين ويجب عليه الاستيفاء قوله فإن جامع التي ظاهرها كونهما المطاهر منها قيد في لزوم الاستقبال على قوله
 إلى حقيقته فإنه لو جامع زوجة أخرى ناسياً لا يستأنف عنده أيضاً كما لو أكل على لسان حرمته الأكل الجاهح إنما هو للصوم كماله منقطع التمسك
 ولا ينقطع بالنسيان لأنهم فلا يوجب الاستقبال بخلاف حرمته جامع التي ظاهرها أنها فاته ليس للصوم بل لو قومه قبل الكفارة وتقدمها على
 الميسر شرطاً فمما ذهبنا إليه في أنما يستند في حق الصوم المتمسك من في حق الكفارة على وزن ما قلنا في اجتماع بعد عتق نصف الميسر لصق
 كون المجموع ليس قبل التماس كونه بسبب النسيان لا أثر له في نفي هذا الواقع وعدم افتناء الصوم بالنسبة على خلاف القياس وتقييده بالمال

وان افطر مسكينا فليطعمه او ياتي به من اهل البيت ولا يصير مالكا بملكه واذا لم يستطع المظاهر الصيام اطعمه مسكينا
 بقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعم مسكينا نصف صاع من تمر او صاع من تمر او شعيرة او قيمة ذلك لقوله عليه السلام في حديث
 اوس بن الصامت وسبيل بن مهران لكل مسكين نصف صاع من تمر وكان المقبر في حاجة اليوم لكل مسكين فيعتبر بصدة الفطر وقوله او قيمة ذلك
 من جهنا وقد ذكرنا في الزكاة ان اعطى مسكينا من تمر او شعيرة جاز للحصول المقصود اذا لم يجد متحدا وان امر غيره ان يطعم
 عنه من ظاهره ففعل اجزا لانه استقر من معنى والفقير قابض له او اثم لنفسه فتمت حقيقة تملكه ثم تملكه

يكونه عاردا ليس بتبديل جماعها ليا عاردا او ناسيا سواء لان الخلف في وطني لا يفسد الصوم قوله وان افطر سناسيا بعد ركعتين او سفر لازم
 الاستقبال بخلاف ما افطرت المرأة للحيض في كفارة التمثل والفطر في رمضان حيث لا تستأنف وتصل قننا بالبعد بحيث لو افطرت يوما قبل انقضاء الشهر
 الاستئناف لانها لا تجزئ شهرين ليس فيها ايام كمين عادة ووجود شهرين ليس فيها ايام كمين عادة كشر من ليس فيها ناسيا فلذا
 لو نسي في يوم كفارة الفطر والتبديل كمالها حيث في خلال الصوم كفارة اليمين فانها تستقبل لانها تجزئ شهرين ايام لا حيض فيها قوله
 لانه ليس من اهل الملك فلا يصير مالكا بملكه او قلة تعليلا لقوله وان اظم لم يوجب له او اعتق فاقا وان معناه انه ملكه وامره ان يتيق ويطعم ليكون
 هو المخير اذا ابا من الاختيار من اداها كانت او معناه ان الحيد امره بفعل ذلك فانه يضمن تملكه ثم اعترقه عنه واطا
 واستسلم ان السيد ان يمتع عبده من موم الكفارات الا الكفارة البطار لا تتصلق بها حق الزوجة قوله واذا لم يمتطع
 الصيام لمرض لا يرسي زواله وكسبه قوله او قيمة ذلك اس من غير انفس عليه فلو وقع منصوص عن منصوص اخر بطريق
 القيمة لم يجز الا ان يبلغ المدفوع الكمية المقدرة منه شرا مثالا فمع نصف صاع تمر يبلغ قيمة نصف صاع برا او صاعا من البر او اقل نصف
 صاع بر عن صاع تمر وقيمة تبغله لم يجز فلو كان التمر صاعا وقيمة من نصف صاع بر جاز وبذلك لا الاعتبار في المنصوص عليه عين النفس للمعاه ولو
 جاز ذلك في الاعتبار لزم البطلان التمهيد المنصوص عليه في كل صنف وهو باطل ثم اذا فعله فالواجب عليه ان يقيم للدين اعطاهم القدر المقدرك
 ذلك كمنزلة في دفعه هم فان لم يجدهم با ميا نعم استأنف في غيرهم فان قيل لو كسب عشرة مساكين كفارة ليمين ثوابا وحدا عن الاطعام بآز
 اذا كانت قيمة نصيب كل منهم قيمة الاطعام ان كانا منصوص عليه فقلت المنصوص عليه الكسوة لا الثوب غير انها لا تحقق الا بالثوب فلما لم
 يسب كلا ثوب لم يكن فاعلا منه الكسوة المستحقة است الكسوة اسلا لانه فاعل لما بطريق القيمة عن منصوص اخر
 او الكسوة الا ثوب يسيرة كالتسليميكون فالانفسير المنصوص بطريق القيمة عن المنصوص قوله في حديث اول

بن الصامت وسبل بن حشرو معاوية بن سامة بن جندب والحديث مشرب منها وعند الطبراني في حديث اوس بن
 الصامت قال فاطعم مسكينا ثلثين صاعا قال لا الملك ذلك الا ان يميني فاعانه النبي صلى الله عليه وسلم خمسة عشر
 صاعا واعانه الناس حتى بلغ اتمى ومثنيها انه كان برالان التمر والشعيرة حتى يمينه صاع وقد منع من ابي داود عن طريق ابن جني
 عن معمر بن عبد الله بن شظلة عن يوسف بن عبد الله بن سلام في حديث اوس بن الصامت قال صلى الله عليه وسلم فاني ساعينه بغير
 من تمر قال يا رسول الله انا اعينه بغيره حتى احب قال حسنت قال فيه والفرق بين صاعا وحشيرة الحديث ايضا عنه بهذا الاسناد
 الا انه قال والفرق كمثل تسع ثلثين صاعا وهذا صحيح لانه لو كان ستمين لم يوجب الي معاوية ايضا بغير آخر في الكفارة وحشيرة ابو داود عن
 ابي سلمة بن عبد الرحمن قال لفرق زنبيل ياخذ خمسة عشر صاعا وبه معارفة في انه كان لحشيرة تمر او بر او الله تعالى علم واما الذي في
 حديث سلمة بن عبد الرحمن في قال فاطعم مسكينا ثلثين صاعا قال الذي يوجب بالحشيرة ثلثين صاعا قال فاطعم مسكينا
 صاحب مدقة بن زريق فاعيه فيها اليك فاطعم مسكينا وثمانين تمر وكل انت وعيا لك بقايا الحديث احمد و ابو داود وكوفي ما اثبتناه
 في مدقة الفطر من ان الواجب من البر ثلثين صاعا او اقل بالفرق في كسوة المخرج في الصدقات الواجبة قوله لان الحسن متحد وهو نفس

فلنحكمهم من حيث هم جازقلا كان ما اكلوا الكثير اقل الشاخي ولا يجوز به الا التملك اختيارا بالزكوة صدقة الفطر وهذا لان التملك اقدم للحاجة فلا يوجب منة الا بالملك
ولكن للنصوص عليه هو كاطعام وهو حقيقة في التمكين من الطعام وفي كالاية ذلك في التملك اما الواجب الزكوة الاية في صدقة الفطر الاية وهو التملك حقيقة طوعا كان
فيهم عشا هم صبي فطير لا يجوز به لانه لا يستوفى كماله ولا بد من الايام في خبز الشعير ليمكثه لاستيفاءه الى الشعب وفي خبز الغصنة لا يشترط الا ايام
وان اعطى مسكينا واحدا سقين يوما اجزاء وان اعطى في يوم واحد لم يجز الا في يومين المقصود بسد خلقة المحتاج والمعالجة تتجدد في كل يوم
قاله فم اليه في اليوم الثاني كالدفع الى غيره وهذا في كالاية من غير خلاف واما التملك من مسكين واحد في يوم واحد
بدفعات فقد قيل لا يجوز به وقد قيل يجوز به لان الحاجة الى التملك تتجدد في يوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعة واحدة لان التعريق واجب بالنسبة

بذالك الكفارة وهو الاطعام بخلاف الكسوة مع الاطعام وبخلاف اعتاقه نصف عبدين شترتين بينه وبين غيره على قول ابي حنيفة فان كسب
وان كان قد اكل من شتر الاجزاء فيه لم يلح اخذ هوان الما موربه اعتاق رتبة ونسفا رقتين ليسا رتبة بخلاف الاضحية فان الاشتراك فيها
لا يمنع الاضحية من حيث هو اشتراك لما علم من جواز الاشتراك في هبة شرعا قوله فان غداهم وعشا هم جازا لمتسببا لكانا شترتين
غير ما دم النكاح بغير شتر الكفارات كخفارة الفطار واليمين وجزاء السيد والذية سواء كانا غدا وعشا او غدا ومن او عشا من بعد
اتحا واستين ولو غدا سقين وعشا آخرين لم يجز والمعتبر الاشباع عن ابي حنيفة في كفارة اليمين لو قدم بين يدي عشرة اربعة اربعة او ثلثة
فشبعوا اجزاءهم وان لم يبلغ ذلك الامعاء ونصف صاع فان كل واحد منهم شبعان اقلوا قال بعضهم يجوز لانه وجب اطعام عشرة وقد
شبعوا وقال بعضهم لا يجوز لان المتسبب شبا عمو وهو لم يشبعهم بل شبع التسعة قوله وهو حقيقة في التمكين من الطعام لا يقال الاتفاق على
جواز التملك فلو كان الحقيقة ما ذكرتم كان لفظ الاطعام مشتركا بينهما معا اذ في حقيقة ومجازه لانا نقول بجواز التملك عندنا بدلالة النص
والدلالة لا تمنع العمل بالحقيقة كما في حصة اشتمم والضرب مع التاميف كذا هذا فلا ينس على دفع حاجة الاكل فالتملك الذي هو بسبب دفع
كل الحاجات التي من جللتها الاكل جوز فانه ربح وان الحاجة الاكل فيه قوله وان اطم مسكينا واحدا سقين يوما اجزاء وقال مالك في اشتراك
وهو الصحيح من مذاهب احمد لا يجوز به وهو قول اكثر العلماء لانه تعالى نص على سقين مسكينا ويمشكرهما سبعة من مسكين واحد لا يصير سقين
فكان التعميل بان المقصود سد حاجة المحتاج الى احدهما وذكره بطلا المقصود النص فلا يجوز به ما بناه من موافقة لهذا الاصل وكذا قالوا
في المسئلة الآتية عن ترتيب وهي ما اذا ملك مسكينا واحدا وظئته ستين بدفعة واحدة لا يجوز لان التفريق واجب بالنسبة فيكون
المدفوع كله عن وظيفة واحدة كما اذا رمى البعرات اسبع برة واحدة تحتب من رتبة مع ان تفريق الدفع غير مصرح به وانما هو
مدلول التزاي لعدد المساكين ستين فالنص على العدد اولى لانه المستلزم وغاية ما يعطيه كلامهم ان تشكر الحسبة بتكرار المسكين كما كان
تعدد وكما وتماه موقوف على ان ستين مسكينا مراد به الاغم من ستين حقيقة او حكما ولا يخفى انه مجاز فلا يصير اليه الا بموجبية فان قلت لمعنى
الذي باعتبار به يصير اللفظ مجازا وبيد ربح فيه التعدد الحكمي اهو قلت هو الحاجة لكون ستين مسكينا مجازا عن ستين حابة وهو اعم من كونها
حاجات ستين او حاجات واحد اذ تحقق شكرنا الا ان الظاهر انما هو عدد واحد وذوات المساكين مع عقوبة التعداد مما يقصد لما في
تعيين الجميع من بركة الجماعة وشمول المنفعة واجتماع القلوب على المحبة والدعاء قوله وهذا هي عدم الاجزاء المدلول عليه بقوله لم
يجزه الا عن يومه يعني اذا دفع ستين مرة لو احدث في يوم بطريق الابامة لا يجوز من غير خلاف لانه قبل تجدد الحاجة تجدد
اليوم الثاني فكان اطعام الطعام ابا لو كانت المرات تملكيات في اليوم الواحد فقلت لا يجوز الا عن يومه وذلك
ومعنى في المحيط لان الجوز سد الخلقة وقد اندفعت حاجة الطعم في ذلك اليوم بصرف ما يقوم مقامه فالصرف اليه بعده في يومه اطعام
الطعام فلا يجوز كما لا يجوز لو كان اطعاما حقيقة وكالدفع الى الغني بخلاف الدفع من كفارة اسيرى ودفع غيره من كفارة مثلها
لان المدفوع كالمالك بالنسبة اليها فان قيل لو كسى مسكينا واحد عشرة ارباب في عشرة ايام حيث يجوز لتفرق الدفع مع عدم
تجدد الحاجة الى الثوب تجدد اليوم قلنا تجدد الحاجة الى الثوب بخلاف احوال الناس فلا يمكن تعليق الحكم في الثوب

في حق القليل مع هذا

فصل في النكاح

ان قرب التي ظاهر منهي خلال الاطعام لم يتألف لانه تعالى مكشوط في الاطعام ان يكون قبل المسيس لانه جمع من مسيس قبله لانه سر بمقتضى
على الاحتياج بالنسبة فيتعلم بعد المسيس المتعلم في غير ولا يعدم للشريعة في نفسه واذا اطعم عن ظهاريين مستين مسكين لكل مسكين مسكين من بلوغه
الا عن واحد منهم كمن في حنفيا والى يوسف لا وقال محمد بن يبريه عنهما وان اطعم ذلك عن اطفال واطهار اجزاء عنهما لانه ان يلكو في وفاء
بهما والمصروف اليه محل لما يقيم عنهما كما للمختلن السبب في دفع وكما كان النية في الحبس احد لغو في الحبس مقبرة واذا الفستانية والموتى يصلح
صفاة واحدة لان نصف الصاع احدى للتادير وفيهم نقصان دون الزيادة فيقيم عنهما كما اذا نوى اصل الكفارة بخلاف ما اذا فرق في الدفء لانه في الدفعة الثانية
في حكم مسكين آخر ومن وجبت عليه كفارة فظهر فاعتق رقتين كينوى من احد كهما بعينها جاز عنها ذلك اذا صام اربعة اشهر اطعمها مائة وعشرين
مسكينا جاز ان الحبس متحد فلا حاجة الى نية مغلظة وان اعتق عنها رقة واحدة او صام شهرين كان له ان يجعل ذلك عن ايهما شاء

بغير الحاجة اليه فاقسم الزمان مقامها لا منها تجرد وادنى ذلك يوم تحبس الحاجات وما دونه ساعات لا يمكن ضبطها وقيل بوجوب
لان التملك لما اقيم مقام حقيقة الاطعام ومنع من ذلك نظر اليه من حيث انه تملك والحاجة بطريق التملك ليس لها نهاية فكان
المسرفون بالكاتب نسبة الى المدفوع ثانيا كما هو بالكاتب نسبة الى دفع آخر وكفاة اخرى وح فلا معنى لاشتراط زمان آخر لتجربته والحاجة
اذ الحال قياما وبما يشتر اقتضاه المصروف بعد جكاة القولين على توجيه هذا القول باختياره الا ان الادل حوط ونحوه جوابه منع كون التملك
لما اقيم مقام الاطعام اعتبر فاته من حيث هو تملك بل يجب اعتباره من حيث هو اطعام لانه لما اقيم مقام الشئ اعيرت فيه احكام ذلك
الشئ واما ما يقتضيه بعدم جواز التملك كالاطعام لو اعد ولو في اليوم الثاني لما فيه من مضادته انفس بالمعنى مع انه معنى معارض للمعنى
آخر وهو ما ذكرناه قوله وان قرب التي الخ الحاصل انه يجب تقدير الاطعام على مسيس فان قربها في خلال لم يتألف لانه تعالى ما شرط
فيه ان يكون قبل المسيس ومنه لا يحمل المطلق على التقدير وان كانا في عاوية واحدة بعد ان يكونا كمين والوجوب لم يثبت الا لتوهم
وتوقع الكفارة بعد التماس بيانه انه لو قدر على اعتق او الصيام في خلال الاطعام او قبله لزمه التكفير بالعتق ورعاية فلو جوز للعاجز
منها العتق بان قبل الاطعام ثم اتفق قدرته فلزم التكفير به لزم ان يقع اعتق بعد التماس والمقتضى ان لا تمتنع تمتنع وفيه نظر فان
العتق حال تسيام العجز بالفقر والكبر والمرض الذي لا يرجع زواله امر موهوم وباعتبار الامور الموهومة لا يثبت الاحكام ابتداء بل
يثبت الاستحباب ورعا فالاولى للاستدلال بما ذكرنا اول الفصل من انفس ولا يخلل بما ذكر قوله لمعنى في غيبه هو توهم العتق على
لعتق او الصوم لا يعدم المشروعية فلم تنعدم مشروعية الكفارة بالاطعام تحلل الوطى قوله عن ظهاريين سواء كانا من امرأة او امرأتين قوله
نح حاصل الوجوه انه وجب المقتضى للتوهم عنها فيقع وذلك لان المقتضى للاجزاء عنها من الملكية التي تجزى عن كفارتين الى
صل مقروفا بنية كونه عا عليه والكل ثابت فيلزم منه كلمة وهو الاجزاء والوجوب منع وجوب المقتضى وانما يكون فسيح لو كانت تملك بنية معتبرة
نما في الحبس الواحد لغو لانها اعتبرت لتمييز بعض الاجناس عن بعض الاختلاف الاغراض باختلاف الاجناس فلا يحتاج اليها في الحبس
واحد لان الاعراض لا تختلف باعتبارها فلا يعتبر بفتح في مطلق الظاهر ومجربا لا يلزم اكثر من واحد وكون المدفوع لكل
لكمين اكثر من نصف صلح لا يستلزم ذلك لان نصف الصلح احدى المقادير لا تمتنع الزيادة عليه بل النقصان بخلاف ما اذا فرق لفرق
كانا جنسين وقد يقال اعتبار بالحاجة الى التمييز هو محتاج اليه في اشخاص الحبس الواحد كما في الاجناس وقد ظهر اثر هذا الاعتبار فيما
جوابه من انه لو اعتق عبد اعلى عن احد الظهارين بعينه صح نية التعيين ولم يلحقه تحلل وطل التي عينها ومن الصور ظن انه ظاهرها عتق
تبيين انه ظاهر من غير بالجزية ومنها نية كفارة عمرة بالجزية عن نية كفارة زينة فنما ايضا يجب ان يلغوا الثبوت بعرض الصلح
نية الظهارين وهو ظاهرا معا يجب بما جعله او عا وثبوت المانع بهذا هو عدم سعة محل للكفارتين فان محلها في الاطعام ما به
شرون مسكينا بخلاف صورة الاعتاق ولذا يصير اصل الجواب تسليم وجود المقتضى وادعاء المانع وهو رجوع انقطاع عن طريق
ل اذ قد ظهر صحة اعتبار النية في الحبس الواحد ثم قد يقال عليه ان اعتبار اثنين مائة وعشرين بالنظر الى كفارتين
من با بعد من اعتبار الواحد ستين في كفارة واحدة وباعتبار تجرد الحاجة والاتفاق على ان وظيفة الواحد مستهلكة بآية

الاجناس

وان اعتق من ظهار واحد متباد قال زفر كبريه عن احمد في الفضلين قال الشافعي لا يله ان يجعل ذلك عن احمد في الفضلين كان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد وجه قول زفر انه اعتق عن كل ظهار نصف العبد وليس له ان يجعل عن احدهما اعتق عنهما لمجرد كونهما من يد وقاية التعيين في الجنس المتحد غير معينا فلتغنى في الجنس المختلف معينا واختلاف الجنس في الحكم وهو الكفارة ههنا باختلاف السبب نظير الاول اذ اصنام يوقى في قضاء رمضان عن يومين يحرمه عن قضاء يوم واحد نظير الشك ان كان عليه صوم القضاء والنذر فانه لا بد فيه من التمييز والله اعلم

باب اللعان

الى كفارة اخرى فهو محتاج اخر بالنسبة اليها فادفع الامح قيام الحاجة بالنسبة الى كفارة اخرى قوله وان اعتق من ظهار وقتل كبريه عن واحد منها هذا اذا كانت الرقبة مومنة فان كانت كافرة صح عن الظهار لان الكافرة لا تصلح كفارة القتل فتعين للظهار قوله في الفضلين بما صورنا اتحاد الجنس واختلافه قوله لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود وهو اشتراطها اشتراك الجنائين جنس واحد ولذا حمل المطلق منهما على المقيد في الاخرى قوله لمجرد كون الا امر من يده فانه وقع تفعلا ولا يصح اعتنا نصف رقبة عن كفارة وبذلك خرج من يده امكان ان يجعله عن احدهما لانه بعد ما وقع على وجهه لا يتقرب الى غيره قوله فتقوا فاذا لغت بنية مطلق الظهار فله ان يعين ايها شاء وكما لو اطلقها في الاستبراء قوله واختلاف الجنس في ما لم يختلف باختلاف الجنس واتحاده اوجه مسائل فادما به الاختلاف والاتحاد فما اختلفت سببه فهو المختلف وما لا فالاتحاد والصلوات كلها من قبل المختلف حتى الظاهر من يومين لاختلاف السببين اعني الوقتين حقيقة او حكما اما حقيقة فظاهر وكذا حكما لان الخطاب لم يتعلق بوقت محدد بل بالكل يوم من يوم غير من آخر بخلاف الصوم رمضان لانه متعلق بشهود اشهر وهو واحد جامع للايام كلها بليلتها فكل يوم وان كان سببا له فهو فكذا اشهر فاجتمع في وجوب صوم كل يوم سببان شهود اشهر فصول اليوم في اعتبار السببين لا يخرج في نية قضاءه تعيين يوم سببا او يوم سببا في الصلوات فان تعذر رعايته عنه يوم الظهر شيئا او الظهري عليه او اخر عليه ان لم يكن ساقط الترتيب وقد اساقناه في باب شرط الصلوة وكذا اشترط التعيين في اليومين من رمضان فينوي عن رمضان الاول والثاني لاختلاف السبب مطلقا لعدم تعلق الخطاب بصومهما بزمان محدد ولو نوى ظهرا وعصرا او ظهرا وصلوة الجنازة لم يكن شارعا في شئ منهما للتناهي وعدم الرجحان بخلاف ما لو نوى ظهرا ونظرا حيث يقع من انقل عند ابى يوسف وهو رواية عن ابى حنيفة رده ترجيحها بالاقوى ولا يصير شارعا عند محمد مسلا للتناهي ولو نوى صوم القضاء والنفل والزكوة والتطوع او الحج المذلة او التطوع يكون طوعا عند محمد لان التبيين لما بطلت بالتعارض بقى مطلق النية وبها يصح النقل وعند ابى يوسف رده يقع عن الاقوى لان نية التطوع غير محتاج اليها فلعنت بنية القضاء ولو نوى حجة الاسلام والتطوع فنوع حجة الاسلام اتفاقا عند ابى يوسف لما ذكرنا وعند محمد لانه لما بطلت الجثمان بالتعارض بقى مطلقا وبه تتعدى حجة الاسلام والتد اعلم ولو نوى القضاء وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد لندافع النيتين فيصير كانه صام مطلقا بوجه الاستحسان ان القضاء اقوى لانه حق الله تعالى على الخلوص وكفارة الظهار لا يتفاد حق له فيخرج القضاء عن محمد فيمن نذر صوم يوم بعينه فنواد وكفارة البين انه عن النذر لانه فعل في صله وقد مننا هذا في كتاب الصوم وذكرنا الزام محمد شرعه في النفل في جورة نية الظهر والنفل فارجح اليه فليسكن هذا رواية عنه فيه هذا مما يعكس على الاسل المهدا عن ابى يوسف رحمه الله في الشبهة لو تصدق بدرهم عن يمين وظهار فله ان يجعله عن احدهما استحسانا والله الموفق

الشرع

الشرع

باب اللعان هو مصدر لا عن سماعي لا قياسي والقياس الملازمة وكثير من الخا لا يجعلون الفعل والمفعلة مصدرين قياسي لفاعل وهو من اللعن وهو الطرد والابعا ويقال منه احسن اى لعن نفسه ولا عن اذ اقل غير منه حل لغته لفتح العين في كان كثير

قال اذا قذف الرجل امرأته بالزنا وجاس اهل الشهادة والمرأة فمن يجحد قاذفها ونفى بسب دلها
وطالب بشه بموجب القذف فعليه اللعان والا حصل ان اللعان عندنا شهادات مع كرات بلايمان مقرون باللعن

غيره ويكونهما اذا لعنه الناس كثير اقال العفيف اكرمه فان سببه حق ولا تك لفته للنزل وفي الفقه هو اسم لما يجزى بين الزوجين
من الشهادات بالفاظ المعروفة من ذلك به لوجود لفظ اللعن في الخامسة تسمية لكل باسم الجذر ولم يسم باسم من الغضب وهو ايضا موجود فيهما
لانه في كلامهما وذلك في كلامه وهو سابق وسابق من اسباب الترجيح وشرط قيام النكاح وما يذكر وسببه قذف زوجته بما يوجب الحد في الآية
وركنه ذلك انهم ومكروهتهما بعد التلاعن على هياتي واهل من كان اهل الشهادة قوله اذا قذف الرجل امرأته بالزنا بان يقول انت زانية
او اتيك تزنيان او يارانية هذا من سبب الجمهور ومنه المشهور عنواك لا يجب بقوله يارانية بل يجب فيه أحد وهو قول الليث وعثمان
البيهقي يحيى بن سعيد وصنف بان لكل من يارنا وهو سبب فلا فرق قوله وهما من اهل الشهادة اى من اهل ادائها عن اسم فلا يحسب
اللعان بين الكافرين والمملوكين ولا اذا كان احدهما مملوكا وصبييا او مجنون او محدودا في قذف واوردنا في مجرى بين الاعيين والفقير
مع انه لا ادائها ودفع بانها من اهل الالة لا يقبل للعنف ولعدم تمييز الاعمي بين اشهود له وعليه وهما هو يقدر على ان الفصل بين نفسه وبين
فيكون اهل هذه الشهادة ودون غير ما وروى ابن المبارك عن ابى حنيفة رده ان الاعمي لا يلعن قوله لمن يجرد قاذفها فلو كانت لا يجرد قاذفها
بان تزوجت بنكاح فاسد ودخل بها فيه وكان لها ولد ليس له اب معروف او زنت من غير ما ولو مرة او وطئت وطيا حراما بشبهة ولو مرة
لا يجزى اللعان واوردنا فائدة تخصيص المرأة بكونها من سبب قاذفها وهو شرط في باب الرجل يلعن حتى لو كان الزوج من السجدة قاذفها لا يجزى اللعان ايضا وان كان
من سبب قاذفها وجب النماية بان اللعان حقة قائم مقام حد القذف فلا يبرل حصانته حتى يقع مقام القذف وعند محمد عدم احصائها فيها لا يكون جباة لا لا القذف ولا اللعان
قذف الرجل عند عدم احصائه فهو جيب ما هو الأصل وهو حد القذف فلم يخل حقه عند عدم احصائه عن موجب فذلك لم يشترط كونه من سبب
قاذفها اذا حصل اللعان فكان في معنى اللعان قال في شرح الكفر هذا خطأ فاحش لان من شرط اللعان ان يكونا من اهل الشهادة
لانه شهادة وكونه من سبب قاذفها لا يخل هذا الشرط لان اللعان يجزى بين الفاضلين وانما اشترط ذلك فيها لتثبت عقبتها لان حد القذف
لا يجب الا اذا كان المقذوف عفيفا عن الزنا فكذا اللعان لانه قائم مقام حد قذفها وهذا لان شرط اللعان ان تطالب المرأة بحجب
القذف وهو الحد واذا لم تكن ممن يجرد قاذفها ليعمل المطالبة بذلك فلا يتصور اللعان ولم يوجد من حقه هذا المعنى فلا معنى لمتن استتم
والحاصل ان المرأة هي المقذوفة ودونها فاحقت باشرط كونها من سبب قاذفها بعد اشتراط اهلية الشهادة بخلافه فلا ليس بمقذوف
وهو يشترط باشرط اهلية الشهادة ودون كونه ممن يجرد قاذفها قوله والأصل اى الأصل في اشتراط اهلية الشهادة فيها واشترط
كونها من ذلك عفيفة ممن يجرد قاذفها لان اللعان شهادات موكرات بالايان فلهذا لك اشتراط اهلية الشهادة فانه قائم مقام
حد القذف في حقه النكاح كاذفها قاذفها لهما فلهذا لك اشتراط كونها ممن يجرد قاذفها ومقام حد الزنى في حقه ان كان صادقا قوله عندنا
تقيد بهذا الطرف ليعتد بخلاف فغننا شفا فغنى اللعان ايمان موكرات بالشهادات وهو الظاهر من اقوالنا لك وانظر من كان اهل
اليمين وهو من يملك الطلاق فكل من يملك فهو اهل له سنده فيجب اللعان من كل زوج عاقل وان كان كافرا وعبد فهو قولنا لك
وانظر داية كقولنا وجه قوله تعالى فشهادة احدهم اربعة شهادات بالتمه فقولنا تعالى بالتمه محكم في اليمين والشهادة تتحمل اليمين الا
انه لو قال شهدني يمينك كان سينا فمينا المحتمل على الحكم لان حمله على حقيقة متعذر لان المفهوم من اشرع عدم قبول شهادة

فانما مقام حسن اللذات في مقامه مقام خذلان في جبريل لقوله تعالى ولو يكن لهم شجرة الا انفسهم ولا يستظلوا بها يكون من الحسن وقال الله تعالى
فشجرة اوسعهم اربع شهاد ارجب الله فخره في الشجرة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة فتوكل يا يمين ضم قرن لكون في جانبها بالعين لكون كاذباً هو قائم
مقام حسن اللذات وفي جبريل الغيب وهو قائم مقام حسن الرضا اذا ثبت هذا فنقول لا بد ان يكون من اهل الشهادة ثلاث الركن فيه الشهادة ولا بد ان تكون
هي من مجرد قاذمها لانه قائم في حقه مقام حسن اللذات فلا بد من احصائها ويجب تبني الولد لانه لما نفي دللها صارت قاذمها ظاهره ولا يقدر احتمال ان يكون
نول من غيره باطلاً من شجرة الجبريل نبيه عن اية اللعن وهذا كالأصل في النسب الفرائض العيصية والفاقة ملحق به فقي من الفرائض العيصية فذو حق نظر الحق به

الانسان لنفسه بخلاف يمينه وكذا الملعون بشرعنا عدم تكراه الشهاده في موضع بخلاف اليمين فانه معهود من القسمه دلان الشهاده حكاما
 الاثباتان واليمين للنفي فلا يتصور تعلقي حقيقته بما امر واحد فوجب العمل بحقيقته احدهما ومجاز الآخر فليكن المجاز لفظا لشهاده لما اختلف
 من الموجبين المذكورين فكذا التفسير ليقيني في حل من سببه ان يقال ايمان موكله بالايان لا يان موكله بالشهاده ولنا الآيه المذكوره
 والحاصل على الحقيقة يجب عند الامكان وقوله تعالى ولم يكن لهم شهاد الا انفسهم اثبت انهم شهداء لان الاستشهاد من النفي اثباتا وحول
 الشهاده مجازا عن الحالين يصير المعنى ولم يكن لهم حالون الا انفسهم وهو غير مستقيم لانه يفيد انه لما لم يكن للذين يرمون ازواجهم
 من تحلف لهم كلفون بهم لانفسهم وهنا فرع تصور حلف الانسان لغيره وهو لا وجود له اصلا فلو كان معنى اليمين حقيقيا لفظا للشهاده كان
 هذا صار فاعنه الى مجازه فكيف وهو مجازي لما غلوط لم يكن هذا كان امكان العمل بالحقيقه موجبا لعدم العمل على اليمين فكيف وقد حذر
 صارف عن المجاز وما توهم صارفا مما ذكر غير لازم قوله فقبول الشهاده لنفسه فكم راد الاداء لاعمدية قلنا وكل من حلف لغيره وحلف لآله
 الحكم لاعمدية بل اليمين لرفع الحكم فان جاز لمن له ولاية الايصاد والاعدام والحكم كيف ما اراد بشرعية هذين الامرين في محل
 بعينه ابتداء جاز له ايضا شرعية ذلك ابتداء ثم هو اقرب في القول للعقيد كونه التعارض في ذلك المحل اربع ايد لا عاخر عنه من اقامته
 شهود الزنا وهم اربع وعدم قبول الشهاده لنفسه عند التهمة ولعند اثبت عند عدمها اعظم ثبوت قال الله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فغير بعيد ان يشترع عند ضعفنا بواحدة تأكيدا باليمين والزام بالاعتق والنقض وان كان كاذبا مع عدم ترتيب موجبها في حق كل من
 الشاهدين اذ موجب الشهاده كل واحد اقامته المحر على الآخر وليس ذلك بثبت هنا بل الثابت عندهما هو الثابت بالايان هو
 اندفاع موجب دعوى كل من الآخر وانما قلنا عندهما ولم نقل به لان هذا الاندفاع ليس موجب الشهادتين بل هو موجب تعارضهما
 واما قوله ليمين للنفي الخ فمحملة باذا وقعت في الكار دعوى مدع والا فقد يكلف على اخبارا بمرئى واثبات وهذا كذلك فانما على
 بصدقه في الشهاده واليمين انما على ما وقعت الشهاده فيه وهو كونه من اعماد قمين فيما رابا به كما اذ اجمع ايماننا على امر واحد بخبريه فان
 هذا هو حقيقة كونها موكله للشهاده اذ لو اختلفت متعلقها لم يكن احدهما موكله بالآخر وثمره الخلاف تظهر في اشتراط ابلية الشهاده وعدها
 قوله قائمه مقام حد القذف في حقه اى بالنسبة الى كل زوجة على حدة لا مطلقا الا يرى انه لو قذف بكلمة او يكلمات اربع زوجات
 له بالزنى لا يجزيه لعان واحد لمن بل لا بد من ان يلعن كل ما منهن على حدة ولو كانت اجنبيات فقد فمن حد واحد او احد المهن وسبب هذا
 الافتراق ان المقصود يحصل من اقامته الحد الواحد للكل وهو رفع العار منهن ولا يحصل ذلك في اللعان الا بالنسبة الى كل واحدة وتنفرد
 اجتماع الكل في كلمة قوله ويجب نفي الولد هو من كونه منها او ولد ما من غيره ويجب ارادة هذا الاطلاق فقوله في الفاتحة
 او نفي نسب ولدا المولود منه استلزامه لانه لو نفي نسب ولد ما من غيره من ابيه المعروف يكون قد فاهما كما لو نفاه عنه استلزامه
 فيكون موجب اللعان لما لمونا كذا في شرح الكفر قوله ولا يعتبر احتمال الخ جواب عن بمقدار تقديره ان النفي ليس بقذف لما بالزنا
 كون الولد من غيره بوط يشبهه لازنا اجاب بانه احتمال لا يعتبر لان النسب وان كان مما ثبت من الوط يشبهه لكن الواقع انقضاء
 ثبوته الا من هذا الفرع اش لاقطه فاذا نفاه عنه مع عدم ثبوته من غيره كان نفيا لثبوت نسبة مطلقا ويستلزم كونه من زنا فكذا

وليشترط طلبها لانه حقا فان لم يكن من طلبها كما هو الحق فان انتقم منه حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه لانه حتى تستحق عليه وهو قادر على ايفائه فيحبس به حتى يأمر بما هو عليه او يكذب نفسه ليرفع السبب ولولا لعن وجب عليها اللعان لما توفنا من النقص الا انه بيتنى بالزوج لانه هو الذي فان امتعت حبسا الحاكم حتى تلاعن او تصدقته لانه حتى تستحق عليها وهي قد لا يعلم وقد نفيوه في ما ذكره الزمخشري

تدنا ما لم ينظر خلافه ولم ينظر بعد وانما بقي فيه احتمال كونه في نفس الامر من غير زنا ولا عبرة به فان هذا الاحتمال قائم بعينه فيما اذا صح نسبتة به الى الزنا به ثم شبه بما اذا نفى جنبي نسبة عن ابيه المعروف يعني فانه يكون قد قاموجبا للحمد وان كان ذلك الاحتمال قائما فيه وبذا مضى بخلاف مانى المحيط من انه اذا نفى الولد فقال ليس بابنى ولم يقه فاما بالزنا للعان بنينا لان النفي ليس بقذف لما بالزنا يفتيا لذلك الاحتمال ومنه النماية والدراية جلا هذا قول الشافعي ثم قال واجمعوا انه لو قال لا جنبيته ليس هذا الذي ولدته من زوجك لا يصير قاذفا مالم يقل انه من الزنا قال والقياس ما قاله الشافعي الا انما تركناه للضرورة في اللعان لان الزنج قد يعلم ان الولد ليس منه بالانه لم يقربها وعزل منها عزلا بينا ولا يدرى من اين هو يعني فيحتاج الى نفسه لانه لا يتخلف من ليس منه يقينا ولا يمكن منه الا باللعان وثبوته فرع اعتباره قاذفا فاعتبر كذلك لهذه الضرورة وبهذا الضرورة متعمدة في حق غيره وجواب الفصلين سخا لهما جوابا للمخرج من الهداية ولجب من صاحب الدراية حيث قال في تقرير قوله في الكتاب ولا يستلزم احتمال ان يكون الولد الخ لانه يصير قاذفا بالاعم مع وجود هذا الاحتمال كما في نفسه اي نسبة عن ابيه المعروف وقوله من الايضاح والمبسوط ثم نقل قول الشافعي كما في النماية ثم ادرو صورة الاجنبية متبينا عليه له فقال كما لو قال لا جنبيته ليس هذا الولد من زوجك ولم يبينه في جوابه بل ذكر في جوابه الفرق الذي ذكره في النماية بين قوله لا جنبيته وقوله لزوجه و هو تناقض ظاهر ومخالف لما ذكره في الكتاب وغيره من المواضع كاللايفاض والمبسوط وغيره واما في كتاب الحدود فانه قال ومن نفى نسب غيره فقال ليست لانيك فانه يحتمل وفي ذكر في جوابه الفتحة وغيره لو قال وجدت معمار جلا بجمعا ليس بقذف لهما لانه يحتمل اكل والجماع للشبهة والنكاح الفاسد فكان ينبغي ان يكون كذلك بهنا في نفسه نفى نسب ولد من زوجته اوجب عنه بانما جعلناه كالتقريح بالزنا للضرورة التي بناها قلت وسغلي ما هو الحق فالجواب ان الجماع لا يستلزم الزنى بخلاف قطع نسب من كل وجه على ما قررنا فانه يستلزمه قوله ويشترط طلبها وبه قالت الائمة الثلاثة لانه اى اللعان حقا لانه لم يفتح العار عنها فيشترط طلبها بخلاف ما اذا كان القذف بمعنى الولد فان الشرط طلبها لاقتياجه الى تقي من ليس له عنه قوله فان قذفه عليه الحاكم حتى يلاعن او الكذب بنفسه فيجوز عند الشافعي رحمه الله اذا امتنع حده حال القذف وكذا اذا لاعن فامتنعت عنه حده حتى حد الزنا وعندنا نحن حتى تلاعن او تصدقه ويرتفع سبب وجوب لعانها وهو الكاذب لان اللعان انما يجب اذا كذب كل لاخر فيما او عاه والا وجه من القذف فهو سبب الكاذب فالكاذب بشرط وفي بعض النسخ فيرفع السبب فمذا اذا اعترت بالقذف ولو انكر فاقامت بينة قبلت ولزومه اللعان ومنه الجاح لومات الشاهدان وغايا بعد ما عدل لا لا يفتنه باللعان ومنه المال يفتنه بخلاف ما لو عميا او فسقا او ارتد احيث يلاعن بنينا ومنه بعض نسخ القدرى او تصدقه فيجوز غلط لان الحد لا يجب بالاقرار مدة فكيف يجب بالتصديق المبررات لان التصديق ليس باقرار قصد بالذات فلا يعبر عنه وجوب الحد بل في ذكره فيمنع به اللعان ولا يجب به الحد ولو صدقته في نفسه الولد فلا حد ولا لعان وهو ولد هما لانهم النسب انما ثبت بحكم اللعان لم يوجد وهو حق الولد فلا يصدق ان من ابطاله وجه قول الشافعي رضي الله عنه ان الواجب بالقذف مطلقا الحد لعموم قوله تعالى والذين يرمون المحسنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم لانهم لا يمكن من دفعه فيما اذا كانت المقدومة زوجة باللعان تحقيقا عليه فاذا لم يدفع به يحد ومثلها في المرأة اذا لم تلاعن

أركان الرشد ودان قذف فقد زنت أمراً عليه لعنه الله فقد رأت اللعان لمعنى من سمعته فيصير إلى الموجب الأصلي وهو الثابت بقوله تعالى
 ولئن من يرشون المحصنات كاذبة واللعان خلفت عنقه وإن كان من أهل الشهادة وهي أمة أو كاذبة أو محدودة فقد قذفت أو كانت ممن لا يحسد
 قاذفها فإن كانت صبيته أو مجنوناً أو زانية فلا حد عليه ولا لعان ولا حد من أهل الشهادة وتضمن الأحصان في جانبها واستلزام اللعان
 لمعنى من سمعته أن يصدق كاذباً لا كصديق ذلك قوله عليه السلام أربعة لا لعان بينهم وبين أزواجهم اليهودية والنصرانية تحت السلم والمملوكة تحت الحر والحرأة تحت المملوكة

بعد ما وجب الزوج عليها اللعان بلعانه فإذا امتدت عدت للزنا ونسب إليه قوله تعالى ويذكر وعندهما العذاب أن تشهد أربع شهادات متتابعة
 ولما قبله تعالى والذين يمينون أزواجهم له قوله تعالى فتشادة أحدهم أربع شهادات بالله لا لو اوجب شهادة أحدهم وقد عرفت
 أن قاذفها إذا يحذف بعد المبدأ كثيراً فإذا كان الواجب في قذف النساء اللعان فإما أن يكون ناسخاً أو مخصصاً لعموم ذلك الحكم
 للاجتماع على أنه ليس بمنسوخ وعلى التقديرين يلزم كون الحكم الثابت في قذف الزوجات أنها هو هذا فلا يجب غيره عند الاستغناء عن القذف
 بل يجب لا ينافيه كما في كل حق امتنع من هو عليه عن الإنفاذ ليس أقرب ليوفيه والثابت عندنا أنه بطريق النسخ لأنه لم يقارن العام
 وهو مخصص أول وللعلم بتأخره على ما رواه أنه مسلم قال الذي قذفت أنت بأربعة شهادات إلا أخذت على ظنك فنزلت آية اللعان
 ولم تبين كون المراد من العذاب في الآية الحد بما ذكره الجس: إذا قام الدليل على أن اللعان هو الواجب وجب عليه عليه قيل: والعجب
 من الشافعي رضي الله عنه لا يقبل شهادة الزوج عليها بالزنا مع ثلاثه عند قول ثم يوجب الحد عليها بقوله وسده وأما
 عبيد الله فاستأد وعجب عنه أنه يمين مسنده وهو لا يصلح للإيجاب الممال ولا الاستقاطحة بعد الوجوب واستقطب بكل من الرسل
 والمرأة في الحد عن نفسه وواجب به الرجم الذي هو غلط الحد وعلى المرأة أن قال إنما وجب عليها لتكولها بآبائنا عما من
 اللعان قلنا هو أيضاً من ذلك العجب كون النكول استلزامه شبهة والحد ما يستدفع به ما في أنه غاية ما يكون بمنزلة
 الاقرار مرة ثم إن مسنده هذه شبهة أثرت في من إيجاب الموال مع اثبتت مع شبهة فكيف يوجب الرجم به وهو غلط
 الحد ودوا أصعب اثباتاً وأكثر شروطاً وأنه كان في الحكم إذا شهد الزوج وثلاثة نفر على امرأة بالزنا جازت شهادتهم فتعدي هي وإن كان
 الزوج قذف وجاز بثلاثة نفر شهدوا على الثلاثة ولا عن الزوج قوله أو كافر أو صوريته ما إذا كان الزوجان كافرين فأسلمت هي
 فعدت فما المزوج قبل عرض الإسلام عليه قوله فيصير إلى الموجب الأصلي هو الثابت بقوله تعالى والذين يرشون المحصنات لمعنى
 الحد ولا تحرير في هذا الكلام لأن يكون الموجب الأصلي هو الحد من حق العموم وقد جعل له أن يسقط باللعان كما قال الشافعي رحمه الله
 وأما على ما قررناه من ثبوت نسخها في قذف الزوجات فلا يكون للحد وجوب في قذفهن لارتفاع المنسوخ فلا يجوز التصير إليه فيس لا يصير
 إلى غير حكمه والدليل بغيه والحق في التقرير أن يقال انهم إنما نسخ حكم الحد من حق من كان من أهل الشهادة من الأزواج لاستنفاد كل
 زوج لأن لفظة النسخ ولم يكن لهم شهادته إلا أنفسهم فتشادة أحدهم تعقيد ذلك ويستتبع العام موجباً حكمه وهو وجوب الحد فيمن لم يكن
 ابلاً فعلى مقتضاه قوله وإن كان أي الزوج من أهل الشهادة وأنه ليست من أهلها أو من أهلها إلا أنها لا يجوز قاذفها فإن كان
 قد زنت في عمرها ولا حد ولا لعان وهو ظاهر فيما إذا كانت لا يجرى قاذفها ما إذا كانت ممن يحسد قاذفها إلا أنها ليست من أهل الشهادة
 لأن تكون عفيفة محدودة في قذف فتدعى لالتناع الدان لعدم شرطه من أين يستلزم امتناع الحد والحال أنها ممن يحسد قاذفها
 فتعذر كما امتناع اللعان من جهة الزوج لم يسقط الحد عنه والجراب أن الزوج لما كان ابلاً للحدان فإن كان ابلاً للشهادة لم يكن حكمه
 حرمة إلا الله أن لا يجرى قاذفها امتنع من جهة الزوج تمام الموجب بخلاف ما إذا امتنع من جهة بعدهم أهلية الشهادة فإن حكمه قذف ليس اللعان بل
 الحد لما بينا قوله والأصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أربعة لا لعان بينهم أربع أمهات في سنة من أيتها عفا عن أمهات

اللعان

ولو كانا محرمين في قذف فعليه الحد وصفة اللعان ان يبتدئ بالقاضي بالزوج ويشهد اربع صرات يقول في كل مرة يشهد بالله اني
 الصادق فيما بيننا به من الزنا ويقول في الخامسة لعن الله عليه ان كان من الكاذبين فيما رآه به من الزنا يشهد العبد في حبه ذلك
 لم يشهد المرأة اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله اني الكاذبين فيما رآه من الزنا ويقول في الخامسة تحنن الله عليهما ان كان
 من الصادقين فيما رآه من الزنا والاصل فيه ما ذكرناه من النص وهو ان المحرم عن ابي حنيفة رآه يأتي بشبهة المراجعة يقول فيما بيننا به من الزنا



عطاء الخراساني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ربيعة من النساء لا ملاعنة بينهم انصرانية تحت
 السلم واليهودية تحت السلم والمملوك تحت الحجر والحرة تحت المملوك واخرجه الدارقطني عن عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي عن عمرو
 بن شعيب وانهما بطريق الاول ايضا وقال وتابعه يعني تابع عثمان بن عطاء الخراساني يزيد بن زريع عن عطاء وهو ايضا نضيف
 وروى عن الاوزاعي ابن جريح وهو اما مان عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده من قوله ولم يرفعها ثم اخرجها كذلك موقوفات ثم اخرج
 عن عمار بن مطر عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر نحوه وضمن روايته وانت علمت ان
 النسيئة اذا تقدمت طهرت كانت حجة فهذا كذلك خصوصا وقد اعتضد برواية الامامين اياه موقوفات على جده عمرو بن شعيب على ان
 معنى الحديث المذكور ما يدل عليه آية اللعان على التقدير الذي ذكرناه من انها شهادات الخ قوله ولو كانا محرمين فعليه الحد لان
 اتناع اللعان بمعنى من جهة وكذا اذا كان هو عيدا وهي محدودة في قذف المحرمات ذكرنا خلاف ما اذا كانا كافرين او مملوكين حيث لا يجب
 عليه الحد وان اتنع من جهة لان قذف الامة والكافرة لا يوجب شجاف قذف المحرمات اذا كانت عفيفة فانه لو قذفها ابنتي سحر فكذا
 الزوج ولو قذف الكافرة والامة اجنبى لا يحد فكذا الزوج قصار كما لو كانا صغيرين او مجنونين وعند الشافعي رحمه الله ونسبه
 يلزم في الكل لان كل من هو من اهل البيت فوايل له الا اذا كان احد من صنفين او مجنونا قتل عليه كمال اتناعه كمن من جهة كذا كان هو
 بمعنى من جهتها فكان ينبغي ان تراعى البهتان فيما بينهما من جهة ينبغي ان يقتضى اللعان فقط باعتبار جهتهما يسقط اللعان فيمنع سقوط الحد
 والجواب ان القذف يوجد اولاه منه وهو مقتضى فيه اللعان ان كان ابلا للشهادة والحد ان لم يكن وعدم البهتان مانع ولا اعتبار
 للمانع الا بعد وجوب مقتضى لان مفهوم المانعة تقتضي ذلك وحققة نسبة الى المستقضى بالمعنى والاوج والمقتضى اللعان فلا يعتبر المانعة
 من جهتها للامان والحد انما يسقط باس من جهتها بتما يسقط اللعان ولم يعتبر المسقط المستتبع من جهتها فيقتضى على ما كان
 وقد كان ثابتا فان قذف الزوج موجب للحد قوله وصفة اللعان الخ ظاهر في تعيينه كذلك حتى لو اخطأ القاضى فبدا بها قبله
 لا يعتد بها لما فتع بعدد به قال الشافعي واخذ رحمه الله واشتب من المالكية ومنه البدر الخ ينبغي ان يعتد اللعان عليها لان
 اللعان شهادة والمرأة يشهد بها فتدفع في شهادة الزوج ولا يلزم الا بغير شهادته ولما بدأ بشهادة المدعى في باب الدعوى
 ثم بشهادة المدعى عليه بطريق الدفع له كذا بينا فان لم يعد حتى قرره بينهما فتدفع النفقة لان تفريقه صاوفي محل الاجتهاد لانه غير
 ان اللعان يمين لا شهادة ويجوز تقديره احد من اثنين على الاخرى كتما لفت المتبايعين فانه يلزم مراعاة مقتضى مقتضاه لزوم
 الاعاوة كقول الشافعي رحمه الله لكن في الغاية لو بدأ بها فخطأ استنسه ولا يجب اعاودة به قال مالك رضي الله عنه وهو الوجه
 لان النسيئة عقب الرمي بشهادة احد من شهادتها الدارية للحد عنها بقرينة ويدعى عنها العذاب والآن القاء وناسخ على شهادته
 على وزان ما قلناه من سقوط الترتيب في الموضوع من انه عقب جملة الافعال للقيام الى الصلوة وان كان دخول الفاسد على غسل
 الوجه فانظره ثمه مشرووع قد فاما ثم طلقتا باننا سقط اللعان ولا يجب الحد ولو تزوجا بعد ذلك لان الساقط لا يعود وهو قول
 الاحناف لاربيعة ولو قذف اجنبية ثم تزوجها ثم قذفها فاما تزوجا بعد الاول واللعان بالثانية وسقط الاول يسقط اللعان ولو طهرت

بمعنى من جهتها فكان ينبغي ان تراعى البهتان فيما بينهما من جهة ينبغي ان يقتضى اللعان فقط باعتبار جهتهما يسقط اللعان فيمنع سقوط الحد

اللعان

ليسير

الانه اقطع للاحتقال وجه ما ذكر في الكتاب ان لفظه المغايبه اذا انقضت اليها الاشارة انقطع الاحتقال قال واذا انقضا
 كاتمة الفرقة حتى يفرق القاضي بينهما وقال ذو الفقار تقع بطلاعهما الا انه تثلث الحرمة المؤبد بالحدوث وتكثان بثبوت الحرمة بقوى
 الاسماء بالمعروف فيلزمه التسريح باحسان فاذا امتنع نأب القاضي منابيه وقطاعا على عليه قول ذلك المتأخرين عن النبي عليه السلام
 كذب عليه يا رسول الله فقال له امسكها فقل ان اسلمتها فحق طالق ثلثا فانه بعد لللعن
 تكون الفرقة تملكه بائنة عند بن حنيفة ومحمد بن النضر القاضي ان نسب اليه كافي العنين

اللعان او لا يلاعن ثم يحرج بخلاف حدود القذف اذا اجتمعت فانه يكفي حد واحد لا تحتاج الى اثنين ولو قال قذفك قبل ان تزوجك او قذفك
 قبل ان تزوجك فهو قذف في الحال فيلاعن ويهتد بالاك وبالشافي رحمها الله وما في خزانة الاكل من انه يلاعن من قوله زنيته
 قبل ان تزوجك ويكفي من قوله قذفك قبل ان تزوجك اوجه قذفها ثم زنت او وطئت بشبهة لاحد ولا لعان ويسقط اللعان بركا
 ولو اسلمت بعده لا يعود ولو قذفها ثم ابانها يسقط اللعان ولو كذب نفسه بعد ذلك لا يكسر بخلاف ما لو كذب نفسه بعد اللعان قوله
 لانه اقطع للاحتقال ان يضم مرجعا للضمير الغائب هو غير بخلاف الحديث وتقول هي ايضا انك لمن الكاذبين فيما رستيني
 بين الزنا فالاولى ان يتيها بالقاضي متعالمين ويعتدل له لقن قوله اذا انقضت اليه الاشارة يعني انقطع احتمال ضمير الغائب لان المراد
 ان انقطاع الاحتمال مشروط باجتماعه لان الاشارة بانفراد الاحتمال معها قوله لا تقع الفرقة حتى لو مات احدهما قبل تفريق القاض
 ورثه الآخر ولو زالت اهلية اللعان في هذه الحالة بما لا يرجي زواله بان كذب نفسه او قذف احدهما انسانا فحق القذف او وطئت
 هي وطيا محرما او فرس احدهما لم يفرق بينهما بخلاف ما اذا جن قبل التفريق حيث يفرق بينهما لانه يرجع عود الاحسان ولو ظاهر منها
 من هذه الحالة او طلقها او آلى منها صح لبقا النكاح غير ان وطئها محرم كما ستعلم ولو فرق القاضي بينهما بعد اتعاها ثلثا خطأ نفذت الفرقة
 عندنا وعند فروعه الاثمة لا ينفذ قوله بالحديث يشير به الى حديث المتأخرين لا يجتمعان ابدا فانه ينفذ تعليق عدم اجتماعهما باللعان
 كما هو المعروف من ان ترتيب الحكم على مشتق يفيدان مبدأ اشتقاقه عنه له وسياق الكلام على هذا الحديث وتقال لثاني رحمه الله
 بمجرد لعان الزوجة تثبت الفرقة بينهما ولا نعلم له من ذلك دليلا مستلزما لوقوع الفرقة بمجرد لعان الزوجة قيل ينبغي على هذا ان لا لعان
 المرأة اصلا لانها ليست زوجة والتمسك بروي زفرنا يفيد حرمتها بلعانها لا لعان احدها وبهذا ان حقيقة حال اتعاها باللعان هو
 لا يدخل من الوجوه جملة بل على التعاقب فتعذر ارادتها واقرب الاوقات الى الحقيقة ما يعقب فراغها من غير ملتقا بغيره وبه نقول
 وليس بلام من حرمتها وقوع الفرقة وما ذكره من المعنى وهو انه لا يلتصقان بعد اللعن فليس تقطعي من ذلك بل ولا ظاهرا بل يجوز بعد
 الاثمة بعد غاية العداوة كما يجوز بقاء العداوة ولو كان ظاهرا لم يقتض وقوع الفرقة بل يوجب عليه التسريح باحسان فانه ثبوت
 الحرمة قات الاساك بمعروف فيوسر بالتسريح باحسان كما فيا اذا ثبتت الحرمة بالظهار فانها اذا طابت امرها القاضي بالتسريح
 او التكنيف الا ان الظلم هنا لا ينبغي لكل من الامر بل بامر واحد هو الطلاق فينظر امره فيه فاذا امتنع نأب منابيه لانه نسب الشرف للظلم
 وبديل على هذا ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رجلا لعن امرأته عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ففرق بينهما فبينا والحق الولد بامه وما
 امر به اليها في حديث عويذ بن جراح قال عويذ بن جراح كذبت عليها يا رسول الله اني مسكتها فطأها عويذ بن جراح قبل ان يامر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم به الذي خفي منه بقوله يدل عليه قوله صلح لذكائه لا يغير الى اخره لكن العداوة ما علمت من ان القائل به ارسل نفسه
 وكذبت يضم انتشارا على المتكلم قال ابن شهاب فكانت سنة المتأخرين وردوا ابو ذر وحذو وقال فيه فطلقها ثلاثا تطليقات فانفذ
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ما صنع عند رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة قال سهل بن حنيف هذا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فنقضت السنة بعد سنة المتأخرين ان يفرق بينهما ثم لا يجتمعان ابدا قال البيهقي قال الشافعي رحمه الله عويذ بن جراح طلقها ثلاثا كان على

ان النطق الاحتمال سيجب

لا يلزم

والقائل

وهو خاطئ اذا كذب نفسه عند ما قال ابو يوسف وهو متفرق عن غيره من المتلاعنان لا يجتمعان ابدان على التائبين لها ان الكاذب يرجع والشهادة بعد الرجوع الحكم لها ولا يجتمعان مادامتا عن عنيين ولم يبق التلاعن ولا حكمه جعل الكاذب فيجب عمل

بان اللعان فرقة فصاكر من شدة العنان في اسفل سويل من شدة العنان ولم يشهدوا وتفرق النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر تفرق حكم للفرقة الزوج وقال لزهري رحمه الله وهل فكانت سنة المتلاعنين اي الفرقة قال البيهقي رحمه الله والذي يدل على ذلك ما أخرجه ابو داود وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في سنة عن ابن عباس رضي الله عنه في قصة بلال بن ابيته ولعانه قال وتنفذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ليس لها عليه قوت ولا سكنى من اجل انها يفرقان بغير طلاق ولا متوفى عنها واجيب بانه لو وقع الفرقة بغير اللعان لا حكم عليه عليه وسلم تطليقه وقوله صلى الله عليه وسلم لا سبل لك عليها انما هو انكار طلب ما لم منها على ما يدل عليه تمام الحديث وهو قوله قال يا رسول الله ما لي قال لا مال لك ان كتب صدقت عليها فهو بما اذا استحلت من فرجها وان كتب كذبت عليها فذلك البعد لك منها فدل تفرقه صلى الله عليه وسلم على وقوع الطلاق فلا يعارضه قول ابن عباس رضي الله عنهما من اجل انها يفرقان بغير طلاق فانه من قوله وقد قيل ليس هذا ما يكون ترك الانكار فيه حجة لان ما منع فيه انه محرم حتى يكون ترك الانكار حجة علينا انما ادعينا انه وقع لغوا فالكسوت عدم الاستيجاب وبما انه يستلزم منسوخ لان الكسوت يفيد تفرقه بانه الواقع فلو كان الواقع وقوع الفرقة قبله كان الكسوت مفضيا الى الطلاق لانه يفيد تفرقه وتوقعه الان فيستلزم فيما فرغ من عدم طلاقه واخيره الطلاق حتى اقترن موت احدهما او كذبه نفسه قبل طلاقه والواقع من عليها فيما قبل تجزئ الكساح وتورث الآخر والواقع ان الفرقة وقعت قبله فلا يجوز الكسوت مع الانفصال الى مثل هذا دفع بان المدعى التي يتوهم فيها وقوع الموت يسيرة جدا اذا الغرض بحسبه والفرق عندنا ما مره القاضى ان يطلق وان ابى طلق هو وادعى في نفسها انكرنا وادعينا ذلك لانها لا تترك برعلا من حكم وليس هو مشروعا واليهما فحديث ابن عمر فانه قال فيه فانفذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني امضاء ذلك الطلاق والتجوية على من قال ان الطلاق الثلاث لا يقع اويق واحدة ثم هو اولى من حديث ابن عباس رضي الله عنه لانه رفع امضاه صلى الله عليه وسلم الطلاق وذلك انما يكون يقهم اعتبارا ذلك عليه السلام قوله وهو خاطئ الى يعني اذا كذب نفسه بعد اللعان التفرق من حد ولم يرضى عن طلاق من الخطاب بل تفرقها خلافا لابي يوسف ولو كذب نفسه بعد اللعان قبل التفرق عات ليس فيه شيء بعد كذا كذا في الغاية ولو كذب نفسه قبل اللعان تفرق ان طلاقه قبل بالاكذاح حرام ايضا وان ابانها ترك كذب نفسه فلا يكره اللعان لان اللعان اثره التفرق بينهما وهو لا يتاخر بعد البينة من اي حصوله بالابتنح وهو لا يصح بدون كلمة لا يجلي الحد لان قوله وقع موجبا لللعان فلا ينافي مع جباله لان القذف الواحد لا يوجب بين بنات كذاب نفسه لللعان لان حقه للقذف الذي تضمنه كلمات اللعان القذف الاول لما ذكر حكم من اللعان كذا في شهود الزنا اذا رجوا التفرق منها وتضمنت الى الزنا وسئل بهذا القول يا زانية انت طالق ثلاثا لا يجب عليه الحد ولا اللعان لانه قد قضا وهي زوجة ثم بانته ولو قال انت طالق ثلاثا يا زانية حدوكما تحل لك بالكاذب نفسه بعد اللعان كذا كل له لو قد قست شخصا اجنبيا بعده فحدث او قذف هو اجنبيا فداؤنت اوارتد احد هاتين خرج بذلك احد هاتين ان يكون اهلا للشهادة لارتفاع اسبب الذي لا بدله ففرق المتلاعنان وهو على ما قالوا انه كناية تكرر اللعان بان ينفذ تما سرة اخرى وهو لم يشرع بين الزوجين الامرة في العمر ويخلو القذف عن الموجب في الدنيا فخرج احدهما عن الابلية وقع الامن عن ذلك وقال ابو يوسف رحمه الله اذا افرق المتلاعنان فلا يجتمعان ابدان فتثبت بينهما حرمة مودة كحرمة الرضاع وبه قالت الائمة الثلاثة فاذا كانت حرة مودة لا يكون طلاقا فليفسخا ويلزم

ولو كان القذف ينفي الولد في القاضى نفسه والحقة بآئنه وصورة اللعان يأمر الحاكم الرجل فيقول اشهد بالله ان لمن الصلة بين فيما
 يدين به من في الولد كذا في جانبها ولولده كذا في الزنا وفي الولد ذكر في اللعان الامرين ثم ينفي القاضى نسب الولد بالحقة بآئنه لما ذكر في النبي صلى الله عليه وسلم في الولد كذا

على قول بي يوسف رحمه الله ان لا يتوقف على تفریق القاضى لان الحرمة ثابتة بما اتفق وكذا الخلاف في كون الزوجية قائمة معها كما يكون لها
 لو زالت فاذا فرغ من ان بذه الحرمة من عين تثبت ثبت بغيره ثم تصور توقفنا على تفریق القاضى واستدلوا بما حرم المذکور في الكتاب
 وروى الدرر قطعي بسنده من حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المتلاعنان اذا افترا لا يجتمعان ابدا وقد ضمن الشيخ
 ابو بكر الرازي في نبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن قال صاحب التفتيح اشاده جيد ومفهوم شرطه يستلزم انها لا يفتريان بمجرد
 اللعان بل انما هو حجة على الشائعه على مقتضى زانك ونزبه الدرر قطعي ايضا موقوف على ما في ابن مسعود قالما شئت السنة وروى عبد الرزاق
 عن عمرو بن مسعود المتلاعنان لا يجتمعان خبره ابن ابى شيبة موقوف على عمرو بن عمرو بن مسعود اجاب العلم بقوله ولا يجتمعان مادام
 متلاعنين ولم يبق التلاعن ولا حكمه يعني ان الحكم في هذه القضية بعدم الاجتماع بشرط وصفية الموضوع وبجى القضية المسماة بالمشروطة
 ولم يتبين بمجرد الفراغ من اللعان متلاعنين فلم يبق اللعان حقيقة ولا حكمه بالاكذاب لنفسه لشبوت النسبان كان القذف ينفي الولد
 ولزوم الحد وحكمه عدمه فقد اتتبت للوازم الشرعية وذلك يستلزم انتفاء كل واحد منهما شرعا فينتفى الحكم المذكور وهو عدم حل الاجتماع فنثبت
 نقيضه وهو حل الاجتماع وبذا ابتداء على ان المراد بنظر المتلاعنين من بينهما تلاعن قائم كمالا قد متنا من ان ارادتهما باعتبار قيام التلاعن
 حقيقة متعذر ولا شك ان ثبت قيام التلاعن حكما بتقدير ان يراد من وجد بينهما لعان في الخارج وعلى هذا التقدير لا يجتمعان بعد الاكذار
 اذ ارتفاع حكمه وقطع اعتباره فالمراد بالاكذاب لا يوجب ارتفاع كونه قد تحقق له وجوده في الخارج ولكن يعنى النفي في اى الاستمرار
 ارجح واظن ان الثانى اسع الى الفهم والله اعلم واما ما استدلل به من لغتى وبولزوم العداوة والضعيفة بحيث يمتنع حصول الانضمام
 انقد متنا منه وما ذكره بعضهم من ان سببت تبادلا الحرمة كون احد جوارحنا ملعون او مغفويا عليه مما ابعد عن الغفلة اذ لا شك في تعذر
 اسلام كل منهما غير انه صنع كبيرة تفسخ منها التوبة بفصل ذي الفضل حل خلا له وهذا القدر لا يمنع التناكح قوله ولو كان القذف بولدين
 القاضى نسبة والحقة بآئنه شرطه في الحكم بان يكون العلوق في حال يجري بينهما فيه اللعان حتى لو طلق وهي كافر او امته ثم اعتقت وسلمت
 فتنفى نسب ولدها لا تنفى ولا يلاعن لان انقائه انما ثبت شرعا حكما للعان ولا لعان بينهما ولا ان نسبه كان ثابتا على وجه لا يمكن قطعه
 فلا يقطع والله اعلم من الذخيرة لا يشرع اللعان مني الولد في المحبوب والخصى ومن لا يولد له ولد لانه لا يلحق به الولد وفيه نظر لان المحبوب
 ينزل بالسحب وثبت نسب ولده على ما هو المتعار ولا لعان في القذف يعني الولد في نكاح فاسد وعند الشافعي واحمد جميعا الله يحجب
 اللعان به وكذا في نفيه من طه يشبهه وعند ابى يوسف فيها الحد واللعان لانه يلحقها بالنكاح الصحيح ومن الذخيرة قذفها بنسبه ولدها
 ولم يلحقها حتى قذفها اجنبى به فحد الاجنبى ثبت نسب الولد من الزوج ولا يفتى بعد ذلك لانه لما حد قذفها حكم بكذب قوله وصورة اللعان
 اى في القذف بنسبه الولد قوله لما روى انه عليه السلام نفي نسب له امرأة بلال قبل غلط فانه لم يكن لامرأة بلال ولد ولا قذفها بنسبه
 ولد وقيل المراد بنسب ولد ما الذي اتت به فانما حملت من الوطى الذي قذفها به والحديث في البخارى وبي داود ويختلف الفاظها
 عن ابن عباس قال جاء بلال بن امية من ارضه عشاء فوجد عندا له رجلا فرأى ذلك بعينيه وسمع باذنيه ثم رجع حتى اصبح فلم
 عندا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انى حلت ابلى عشاء فوجدت عندهم رجلا من ايت بعينى وسمعت بآذنى

بن أمية عن ملال والحقق بهما وكان المقصود من هذا اللعان في الولد فيؤخر عليه مقتضى

فكرو رسول الله صلى الله عليه وسلم وما اجابوه واستدل عليه فزلت والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهاد الا انفسهم الا ان فري
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بشر يا بلال فقد جعل الله لك فرجا ومخرجا قال بلال قد كنت ارجو ذلك من ربى تعالى فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ارسلوا اليها فجات فتدلى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرها واخبر بها ان عذاب الآخرة اشد من عذاب الدنيا وقال
بلال والله لقد صدقت عليها فقلت كذبت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا عنوا مبينا فشهد بلال اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين
فما كان الخجاسته قيل له اتق الله فان عذاب الدنيا اهن من عذاب الآخرة وان بذه هي الموجهة التي توجب عليك العقاب فقال ان الله
لا يعذبني الله عليها كما لم يحل في الله عليها فشهدت الخامسة ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ثم قيل لما شهدت انك لا تعذبني فشهدت اربع
شهادات بالله انه لمن الكاذبين فلما كانت الخامسة قيل لما اتق الله فان عذاب الدنيا اهن من عذاب الآخرة وان بذه هي الموجهة التي
توجب عليك العقاب فقلت ساعة ثم قالت والله لا افصح قومي فشهدت الخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين ففرق
رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما وقضى ان لا يدعى ولد بالاب ولا ترمى ولا يرمى ولد بالام او يرمى ولد ما فعله الحد وقضى ان لا يبيت
لها عليه ولا قوت من اجل انها يفرقان من غير طلاق ولا متوفى عنها وقال عليه السلام ان جارت به اصبحت اربض او شخ فاني لتبهر
فمسل السائقين فهو لبال وان جارت به اوردت جدارها ليجلسا قين سائر الايتين فيؤلفن ريت به جارت به اوردت الى احضر
الاوصاف الثمانية فقال عليه السلام لولا الايمان لكان لي ولها شأن قال حكيمته وكان ولد ما بعد ذلك امير على مصر وما يدعى لاي
بذو في لفظه الى داود في رواية اخرى سائر اليوم لا افصح قومي ومنه مسلم والنسائي عن انس بن مالك بن امية قذفت امرأته بشريك
بن حما وكان ابنه البز بن مالك لامة وكان ~~عنه~~ في الاسلام فقال مسلم انظر وما فان جارت به ابغض سبطا وصنى العيين فهو لبال
بن امية وان جارت به اكل جدار السائقين فهو لشريك بن حما قال فانيت انها جارت به اكل جدار السائقين فمذا وما قبله يدل على
انها كانت حاملا وقطع نسب الولد التي تاتي به وفي سنن الهنائي ايضا عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن من الجاهل
وامرأته وكانت حبله واجتج عبد الرزاق بهذا ايضا وقال دروبها ما قربتها من عقار الخلق فقال الخلق انها كانت لا يفتي بها الا بارشهر من فقال عليه
السلام بين فجات بولد على وجه المكروه وروى ابن سعد في الطبقات في ترجمة عويمر عن عبد الله بن جعفر قال شهد عويمر بن الحارث
العجلاني وقبري امرأته بشريك بن سما واكثرهما فلما من بينهما رسول الله صلى الله عليه وسلم هي حامل فزيتها تلعان فانكمن عندنا
ثم ولدت فالحق الولد بالمرأة وجارت به شبهه الناس بشريك بن سما وكان عويمر قد لامة قومه وقالوا امرأة لانعلم عليها الاخير فلما جازا
بشريك غدا الناس وعاش المولود سنتين ثم مات وعاشت امه بعده يسيرة وصار بشريك بعد ذلك عند الناس سجال يقول قال الواقدي
ومرثني غير الضحاك بن عثمان ان عويمر انساقي الحارث الى ان قال ولم يدر رسول الله صلى الله عليه وسلم عويمر ان في قذو بشريك
بن سما وشهد عويمر بن الحارث وشريك بن السما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نفى هذا ان الولد عاش سنتين ومات ونسب
في نفقة بلال الى شريك اليه ايضا في قصة عويمر قيل في جميع مبينا بانها واقعتان وفي النفس منه شيء ومنه الصحيح ايضا عن ابن عباس في
قصة ان فقال عليه السلام اللهم من نفوذت شيئا بالذي ذكر وجهه انة وجهه عند الله فلما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي هذا ان للحد

مقتضى لما عايناه من حاله ان اكل وان ترتب عليه حكمه كدركه البسيرة بمجرده لا ولو ميتة به ولا فطانت مع الشبهة وبطلان ما كان قد فاضل في
 انهم بل لا يذوقون حلا من شره كسب بن ساسي بطنه في بها وقوله عليه السلام انظر واذا ان عابت به كذا الخ ما قد منا فافطره كان اما عليه عليه السلام
 بمحمد من طريف الوحي اولان الامان ما خرج حتى تلمس لمس فكلما ذكره ابن منبعل لما كان يولد بهل قالا ابن ابو زبي عن علي بن كون لما كان قبل
 او من غير ما مضى قد قد مناسن لم يسم من من ابن عباس ما يقيد انه كان بعد ونعسا وهو قوله تعالى عليه السلام اللهم من فوضعت شيئا بالذي ذكر
 فهو بهما انه وميد وعنه انه تلام من رسول الله صلى الله عليه وسلم منها فاذ يستدل بما بهما بعينه لان التعارض يوجب التوقف قوله ولان الله لا يلام
 لا يترب عليه اي على الحمل الابد والولادة لا احتمال قبلها اذ قيل كونهما فاعلم او ما قد اخبرني بعض علمي عن بعض خواصها انها طهر بها من استمر
 قسوة اشهر ولم يشكنا فيه سنة هيمنت له سبها باب المولود ثم اصابها خلق وطبست الداية تحتها فلم تنزل تعسر العسرة بعد العسرة وفي كل
 عسرة سبها ما حتى قامت فارت من غير ولد واما توريته فالوحي به ولا يشك لالابعد الانفصال فينتهي الى الحمل واما العتق فانه قيل
 ان علي بن ابي طالب قد عتق مائة معنى واما وارجانية البسيرة للحمل فلان الحمل ظاهرا والرد باليبس لا يتبع بالشبهة وفي المبدأ لا يتبع بسبب قيل
 ورضعه باخلاف بين الاصحاب اما من ابي خنيفة فظاهرا واما من سبها فاذ ان الاصل لم تثبت للولد للحمل واما شئت لاسم الولد بالانفصال ولذا
 يستلحق الميراث والوحي بعد الانفصال بخلاف الرد الجيب لان الحمل ظاهر واما احتمال الرجح شبهة والرد باليبس لا يتبع بالشبهة ويتبع الامان
 بها لانه من قبيل المحذور والنسب ثابت بالشبهة فلا يماس على ايبس قوله واذ ان الرجل المحاسن من هذه المسئلة بيان شرط اعتبار صحة نفق
 الولد وله شرطان متفق ومختلف فالمتفق ان لا يقبل لتينية او لا يكت عنه باو هذا من الموانع التي اعتبر فيها السكوت رضا وقد وردنا يا
 منقوشة في كتاب النكاح الا في رواية عن محمد بن ولدا لامة اذا هي بي فسكت لا يكون سكوت قبوله لاجل ولد له المكتوبة لان ولدا لامة غير متزا
 النسب لا يلد لامة فاحاجة الى الدعوة والسكوت ليس بجملة نسب ولذا المكتوبة ثابت منه فسكوت يستلحق حقيقة النسب والمختلف فيه ان يقع الغنى في
 زمان التينية عادة واجتياح آله الولادة عند ابي خنيفة يعني الدعة ولو وقع نفق بعده ان كان لم يقبل لتينية لا يتفق الا اذا كان غائبا على
 ما سنه كثر ثم لم يعين لها مقدر في ظاهر الرواية وذكر ابو الليث عن ابي خنيفة رحمه الله تقدير بثلاثة ايام وروى الحسن عنه سبعة لاسنا ايام
 التينية وضعف بسبب لان نصب المقدير بالمراسي معتدروا عندها هي مقدرة بمره النفاس لاسنا اثر الولادة فكان القياس ان لا يجوز لنفق
 الاعلى فور الولادة كقول الشافعي الا انما اتاحت جواز تأخير مدة يقع فيها التام لان الغنى يحتاج اليه كيلا يقع من نفسه ولده او استلحاق غير ولد
 وكلاهما حرامان قال عليه السلام عيين نزلت آية الملائكة ايا امرأة ادخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولين يدعها الله حنت
 وايا رجل جهده ولده وهو ينظر اليه احتجب الله منه يوم القيمة وفنصفه على رؤس الاولين والآخرين رواد الود اود والناس في وفي الصحيحين عليه السلام
 من ادعى اباني الاسلام غير ابيه وهو يعلم انه غير ابيه فاجنبه عليه سرام والاتفاق على ان المدة اذا طالت لا يجوز نفق ففعل التغيير مدة النفق
 لاسنا اثر الولادة وكذا احكام الولادة ناجية فيما من عدم طل الصلوة والصوم والعريان فكانا فور الولادة وقال لاسنق ليعين مدة اصلا
 لاسنا لامل والناس فمخوفون فيه الاحوال اينا مختلف في افادته فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبول التينية وهو ذكر ما يدل على القبول مثل
 احسن الله باريك الله جزاك رزقك بشكرا واسن على دعاء النبي اود سكوت عندها او ابتياحه متاخر الولادة اذ معنى ذلك الوقت قد تقار

3-102

وكو كان من اثارهم نيل لم يولد في شهر رجب بمصر فقدم باعتباره امرئ الذي ذكرنا على الاصلين قائل واذا اولئك الذين يدينونهم في الاصل واعترف بالثاني بقيت شبهة الانتماء الى انسان خلقا من ماله واحد وحكم لا يوزن لانه اكد بحقه من غير عاقل الثاني وان اعترف بالاول وفي الثاني شبهة كما لا ذكرنا لو كان له قاذف بنفي الثاني ولم يرجع منه ولا في رابعة سابق على الفتوى فصار كما اذا قال انما عقيقة ثم هل هي رتبة وفي الاصل العاقلين كذا هل

باب العنّين وغيره

واذا انقلب النور عني

اعتبار متى ذلك الوقت وابقبله يجوز النفي لم يخرج عن التعيين فينا فيه قوله لا معنى للتعيين اصلا قوله وان كان غائبا ما تقدم كان اذ كان
حاضرا فلو كان غائبا لم يعلم بالولادة تعتبر المدة التي ذكرنا على الاصطلاح بعد قدومه عند ما قد مره النفاس وعنده قد مره قبول التثنية
وعن ابي يوسف ان قدم قبل ان معنى مدة الانفصال فله ان ينفيه الى اربعين يوما وان قدم بعد فليس له ان ينفيه اصلا لانه لو جاز ذلك
لجاز بعد ما صار شيخا وهو يتبع فلو بلغه الخبر في مدة النفاس فله نفيه الى تمام الاربعين عن ابي حنيفة رحمه الله ومحمد وذكر في غير رواية الاصول
عن ابي يوسف رحمه الله اذ بلغه الخبر تمام الحولين ليس له نفيه ويلاعن وقال محمد لو نفاه بعد الحولين الى اربعين يوما من حين بلغه بلا عن بينهما
ويقطع نسبه قوله لانها لو كان بها اللذان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر قوله واحد الزوج لانه كذب نفسه بدعوى الثاني وعلى هذا
في اول ثلاثه اقرب الاول والثاني قوله والاقرار بالبعثة وهو التهمة الاعتراف بالاول سابق على التثنية النافي حقيقة قصا
كانه قال هي غيبته ثم قد فيها لا يقال بثبوت نسب الاول مستبراق بعد نفي الثاني فباستباريقا ثم شرعا يكون كذبا نفسه بعد نفي الثاني وذلك
يوجب الحد لانا نقول الحقيقة القطاعة وجوبه امر كمي والحول لا يتجاوز في اثباته فكان اعتبار الحقيقة هنا مستعينا لا كميته بها ومن الشارحين
من جعل قوله في الكتاب والاقرار بالبعثة سابقا لغير هذا الجواب عن السؤال المذكور متذرا وهو غير مفهوم من اللفظ **فروع** لو نفاها
فما تاحد بها او متسل قبل اللعان لزمه لانه لا يمكن نفي الميت لانه بالاموت واستغناء عنه فلا ينتهي الحكي لانه لا ينافيه ويلاعن بينهما عند محمد
لوجود التقذف واللعان في نفسه الولد لانه مشروع لقطع القرين وثبوت النسب يتعالي ان امكن ولا يلاعن عن ابي يوسف رحمه الله لان التقذف
اوجب لعانا يقطع النسب على خلاف ما اوجب ولو ولدت ففناه ولا عن ثم ولدت آخر يوم لزم الولد لان اللعان الطالع وهو اللعان لم يوجب
نفي حق الثاني ولا يجوز نفيه الا ان لانا غير منكوحة فيثبت نسبه ومن ضرورة ثبوت نسب الاول واللعان مانع لانه يقتل الفصل عن انتفاء الاول
قال بعد ذلك هما ولداي لاحد عليه لانه صادق لثبوت نسبهما ولا يكون رجوعا لعدم كذاب نفسه بخلاف اذا قال كذبت عليها لانه لم يصرح
بالرجوع ولو قال ليسا ابني كانا ابني ولا يحد لان القاضي نفي احدهما وذلك نفي للتوأمين فليسا ولد به من وجه فلم يكن قاذفا لهما مطلقا
بل من وجه وفي النواور ذكر احسن من ابي حنيفة رحمه الله ان في امرأة جازت بثلاثة اولاد قارب الاول والثالث ونفي الثاني يلاعن
وهم بنوه فلو نفي الاول والثالث واقرب الثاني سجد وهم بنوه وكذا في ولد واحد اذا اقرب ونفاه ثم اقرب يلاعن ولا يضمن لان الاقرار
بثبوت نسب معين يحل اقرار بالكل كمن قال يده اربعة متي علم ان ولد الملاغية اذا قطع نسبه من الاب والحق بالام لا يحل القطع في
جميع الاحكام بل في بعضها فيثبت النسب بينهما في حق الشهادة والزكوة والقصاص والنكاح وعدم اللحق بالنسب يستلزم لاجزائها مدة
احدهما للآخر ولا صرف زكوة ماله اليه ولا يجب القصاص على الاب بقتله وان كان لابن الملاغية ابن وللزوج بنت من امرأة اخرى
لا يجوز للابن ان تزوج بتلك البنت ولو ادعى انسان هذا الولد لا يلزم وان صدقه الولد في ذلك ولا يمتنع في حق النفقة والارث
كذا في الذخيرة وهو مشكل في ثبوت النسب اذ كان المدعى من يولد مثله لثله واوعاه يعزى للملاعن لانه مما يحتمل لانه في شبابه وهو
مقطوع النسب من غير وقوع الاياس في ثبوته من الملاعن وثبوت النسب من امه لا ينافيه والله اعلم به

باب العنين وغيره لما ذكر احكام الاصحاء المتعاقبة بالنكاح والطلاق عقيبها بذكر احكام متضمنين بها ممن يرفع له نسبته الى النكاح والطلاق

أجله الحجة سنة فان وصل اليها فيها وكذا فرق بينهما اذ طلبت المرأة ذلك هكذا روى عن عمر
وعلى وابن مسعود رضي الله عنهما وكان الحق ثابتا لهما في الدعي ويحتمل ان يكون الامتناع لعلامة معتبرتها ويحتمل لآفة اصلية فلا بد من
معرفة ذلك وقت رناها بالسنة لا بشقها لعلها على الفصول الاربعه فاذا مضت المدعى ولو يصل اليها تبين ان العجز
بآفة اصلية ففات الامتناع بالمعروف ووجب عليه التبرع بالاحسان فاذا امتنع نائب القاضي من ان ينفق بغيرها

من لا يقدّر على اتيان النساخ قيام الآلة من عن اذ حبس في الغتة وهي خيرة الابل ومن عن اذا مرض لان ذكره يعين بينا ونما لا ولا
ما قصد لاسترفائه وجمع العنين عن ويقال عنين بين العتق ولا يقال بين الغتة ولو كان يصل الى الشب لا البكر لضعف الآلة او بعض النساء والعين لبحر
او كبر سن قوم عنين بالنسبة الى من لا يصل اليها لغوات المقصود من حقها وما عن الهند واسف في يوت بطست فيه ما بار وفي مجلس فيه
العنين فان نقص ذكره واحتوى علم انه لا غتة به والا علم انه عنين لوان اعتبر علم ذكره فلا يصل سنة لان التاجيل ليس الا يعرف انه عنين
على ما قالوا ولا فائدة فيه ان ابل مع ذلك لكن التاجيل لا بد منه لانه حكمه وفي المحيط الله قصيرة لا يمكن ادخالها داخل الفرج لائق
لها في المطالبة بالتفريق سنة ولو كان صغيرا جدا كالزهر فحكمه كالبجوب قوله اجله الحاكم سنة اى من وقت الخصومة ولا يعتبر تاجيل
غير الحاكم كالتنا من كان ولو عزل بعد ما جله بنى المولى على التاجيل لاول قوله هكذا روى عن عمر وعنه وابن مسعود اما الرواية
عن عمر فما طرق فنها طريق عبد الرزاق ثنا معمر بن الزهرى عن سعيد بن المسيب قال فتى عمر بن الخطاب رضى الله عنه في العنين
ان يوجل سنة قال سحر وبلغني ان التاجيل من يوم سحاصم وهكذا ابن ابي شيبة ثنا هشيم بن محمد بن سلمة عن الشعبي ان عمر
بر الخطاب رفعه كتب الى شيخ ان يوجل العنين سنة من يوم يرفع اليك الحديث ورواه ابن ابي شيبة بسند ان عمر حل العنين سنة من يوم يرفع
زاد في لفظ وقال ان اباها والا فرقا بينهما ولما الصداق كما لا رواد محمد بن الحسن عن ابي ذئبة رضى الله عنه قال ثنا اسمعيل بن مسلم
المكي عن الحسن بن عمر بن الخطاب ان امرأة اتته فاجبرته ان زوجها لا يصل ليها فاجله حولا فلما انقضت حول ولم يصل اليها فاجبرته فاجبرته
انفسها ففرق بينهما عمر وبعلمنا تطلقه مائة وما ما حديث على رضى الله عنه فرواه ابن ابي شيبة وعبد الرزاق بسنديهما وحديث
ابن جهم رضى الله عنه رواه ابن ابي شيبة بسنديهما ورواه ايضا عبد الرزاق والدارقطني
وروى ابن ابي شيبة عن المغيرة بن شعبه انه اجل العنين سنة وحسب ابن ابي شيبة عن الحسن والشعبي والنخعي وعطاء وسعيد بن المسيب
رضي الله عنهم انهم قالوا يوجل العنين سنة قوله ولا بد من معرفة كذلك اى معرفة لكون الامتناع لعلامة معتبرتها وآفة اصلية في اصل
فقد رنا ما بالسنة لانها معتبرتها لذلك فانه ان كان من علة معتبرتها فلا يخاف من كونها من فلبية حسارة او بدو او رطوبة او يبو سنة
تشتمل على الفصول الاربعه وكل فصل باحد هذه الكيفيات فالصيف حار يابس والحكمة يقي بارو يابس وهو روى الفصول والشتا بارد
رطب والربيع حار رطب فان كان مرضه من احده هذه ثم علاجه في الفصل المتناوله فيه او من كفتين فيتم في مجموع فصلين متناولين
فكانت السنة تمام ما يتعرف به الحال قوله فاذا مضت السنة ولم يصل اليها عرف ان ذلك بآفة اصلية وفيه نظر فان ظاهرة ان
موجب التفريق كونه من علة اصلية والسنة ضربت التعريف وهو ممنوع اذ لا يلزم من عدم الوصول اليها سنة كون ذلك لآفة اصلية
في الخلق اذ المرض قد يمتد سنة وايضا ماله حكم العنين المسحور وتقتضي السحر ما قد يمتد سنتين ومبني السنة يفرق بينهما اذ اطلبت مع
العالم عدم الآفة الاصلية لغرض العلم بانه لا يصل الى غير ما من النساء فالحق انما التفريق منوطا بما يغلبه ظن عدم زواله لزمانه او لا اصلية ومخو
السنة مع عدم الوصول يوجب كذلك وهو عدم اليها فحقا يوجب كيان والسنة معتبرتها غاية في الصبر والياد العذر
شعر ما حثه لو غلب على الظن بعد انقضاء ما قرب زواله وقال بعد السنة اطلني يوما لا يجدي لي ذلك الا برضا فلورضيت ثم رجعت

ولا بد من طلاقه لان التعريق حقيقا وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضى اخيف الى فعل الزوج فكانت طلاقا بنفسه وقيل
الشافعي وهو فيه لكن النكاح لا يقبل الفسخ عن نادر ما نقتضيه بائنة لان المقصود وهو دفع الظلم عنهما لا يحصل الا بها
لا يقال لم تكن بائنة فتعود معكفة بالمراجعة ولما كان مهرها ان كان حلالا بغير ان خلو العتقين صحيحا ويجب العتق لا بد من طلاق

كان لما ذكركم سطل لاجل لان البنت غايية في ليل العذر وقال لبيد لابنية حين حضرته الوفاة سطلني ابتاعي ان يعيش ابوها به وطلنا
الاسن ربيعة او مضر في قوما وتو لا بالذي قد علمته به ولا تمسها وبها ولا تخلفا الشربة الى الحول ثم اسم اسلام عليهما به ومن تبرك حولا كما
نقد اعترق قوله ولا بد من طليها هذا اذا كانت حرة غير تقاد فان كانت تقاد فلا حرج لما في الفرقة وان كانت امته قال لطلب عند ابني يوسف رحمه الله
لما وعده ابني خيفة رضي الله عنه لسيدا وهو فرع مسئلة الاذن في الفزل قيل محمد بن ابني يوسف وقد حرت ولا يسقط حقه في طلب الفرقة
بتأخير المرافعة قبل الابل ولا بعد التقاد السنة بعد التاجيل منها اخرت لان ذلك قد يكون للتجربة وترجي الوصول للرضا بالمقام
على ذلك ابد افلا يطل محقا بالشك ولو وجدت كبيرة زوجها الصغيرة سنينا ينتظر بلوغه لان المصلي شراني عدم الشهوة قال قاضي خا
الغلام الذي بلغ اربع عشرة سنة ذالم نيل الى امراته ونيل الى غير ما يوجب ولو وجدت زوجها المحبون غنيا سخيا سمعته ولية ويوجب سنة
لان المحبون لا يعدم الشهوة بخلاف ما لو وجدت محبوبا وطلبت الفرقة لانه لا فائدة في انتظار بلوغه فيجعل وليه خصما والانسب التقاض
عنه خصما وفرق المحال ولو جاز الواس في المسكتين بنيت على رضاها بعينته وجبه او عطف عليها بحاله عند العقد لزم النكاح ولا يفرق بينهما
ولو طلب يميز ما على ذلك تخلف فان نكحت لم يفرق والا فرق ولو دكست الكبيرة بالتفريق وغابت بل يفرق بطلب الوكيل لم يذكره
محمد اختلفوا فيه ولو اختلفا في الحب فادعيت فأكبره يريه رجلا فان امكن علمه به بالحسن من وراء ثوب لا يكشف عورته فان لم يتبين ذلك
الاكتشفها كشفها للفرقة ولو جازت امرأة المحبوب بولد بعد الفرقة الى سنين ثبتت نسبته ولا يطل التفريق بخلافه في الغين حيث ثبتت
نسبه يطل التفريق ذكره في الغاية قال في شرح الكفر وفيه نظر لانه وقع الطلاق بتفريقه وهو بائن فكيف يطل بعد وقوعه الا يرضى
انفسا لو اقرت بعد التفريق ان كان قد بطل اليها لا يطل بتعريق استعمله لكون وجه التفريق مبعده هذا المبحث وهو ان للتفريق بنا على ثبوت
الغنة والحب وثبوت النسب من المحبوب وهو محبوب بخلاف ثبوت سن الغين فان ثبوت النسب منه ثبت انه ليس بعين فينظر
بطلان معنى الفرقة بخلاف اقراره بعد المدة بالبرط الاحتمال الكذب بل هي به متقننه فلا يطل التقاض بالفرقة ولو كانت زوجة الغين
او المحبوب صغيرة لا يفرق بينهما بل ينتظر بلوغها لاحتمال ان ترضى اذا بلغت واذا رضيت قبل التاجيل او بعده قبل انقضاء السنة او بعد
سقط حقه وليس لها المطالبة بالفرقة بعد ذلك لو كان الزوج يباح ولا ينزل يخاف مائه ولم يكن لها طلب الفرقة قوله وتلك
الفرقة تطليقة بائنة وهو قول مالك والشافعي وغيرهما وقال الشافعي واهم رضي الله عنه فسخ لانها من جهتها وقاسل الما وركى
على الفرقة لما يجب قلنا بل من جهته فانه وجب عليه التمرير بالاحسان حين عمر من الاساك بالمعروف فاذا امتنع كان فلها
كتاب القاضى عنه فيه فيضا فعمله اليه والقياس على احب ممنوع لان اثر الفرقة يسيرا عينا عندنا طلاق وقوله لكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا
اعني النكاح الصحيح التام النافذ لا لان النكاح المطلق يخرج القاسد والموقوف والفسخ بدم الكفاة وخيار القيق والبلوغ فسخ قبل التام فكان
في معنى الامتناع من الاتمام بخلاف ما نحن فيه فرقة بعد التام فلا يقبله كما لا يقبل الفسخ بالاقالة وقد ذكرنا في رواية ابني خيفة عن
عمر رضي الله عنه انه جعلها تطليقة بائنة قوله ولما كمال المهر للخلوة الصحيحة لان خلوة الغين صحيحة اذ لا دقوت على حقيقة الغنة لجواز ان
يتمنع من الوطى اختيارا لا تعينا فيدار الحكم على سلامة الآلة ولا يكل ترك وطئها ولو تزوجها بعد ذلك لا خيار لها لانها رضيت حيث

هذه اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها ولو اختلف الزوج والمراة في الوصول اليها فان كانت ثيب قالوا قوله مع يمينه لانه ينكر استحياء حتى الفقرة
والاصل هو السلافة في الجبلية فتفرق حلفت بصل حقا وان نكل يؤجل سنة وان كانت بكر انظر اليه النكاح فان قلر في بكر اجل سنة لظهور كونه به
وان قلن هي ثيب يحلف الزوج فان حلف لاحق لهما وان نكل يؤجل سنة وان نكل حجبوا فخرق بينهما في الحال ان طلبت لانه لا يفرق
في التاميل والتحصن يؤجل كما يؤجل الغير لان طيبه وجوه واذ ابل الغنيين سنة وقال قد جالعتها وانكرت فخر اليها النساء فان قلر في بكر خير
لان شهادتهن تأيدت بمريد وهي البكارة وان قلن هي ثيب حلفت الزوج فان نكل خذرت لتأييدها بالنكاح وان حلف لا يفرق وان كانت
ليسا اصل قالوا قوله مع يمينه وقد ذكرنا فان اختارت زوجا لم يكن لها بعد في اختيارها نصيب سلطان حقا وفي التاميل لغير سنة القربة هو الصحيح

نكته بعد العلم بالحال ولو تزوجت به اخرى عالته بما له ففي الاصل كذا لا يكون رضا وعليه الفتوى في قيل لا يكون رضا بمجرد ما ميده به
ووقع بانه احتمال بعد ابدان لم يبرأ في اكثر من سنة فانما يبرأ منه وزمانته فنكون بالتزويج به راضية بالعيب قوله بذا
بذ الذي ذكرنا من انها اذا طالبة بالفرقة اجل الحاكم سنة ثم بعد وفسدق بينهما اذا اقر الزوج بعد الوصول اليها في هذا النكاح
وان تصادقانه وصل اليها في نكاح قبل ثم طلعتا لانه اذا وطبها في نكاح ثم اياها ثم تزوجها ولم يصل اليها لما المطالبة بالفرقة
فان اختلفنا في الوصول وقالت لانا لقول قوله والوجه ظاهر في الكتاب قوله وان نكل ابل سنة سواء جعل لنكاح استلزا
او بدلا لانه انما بعد الوصول قوله ان كانت بكر ايضا اذا انكرت وكانت بكر وقت النكاح لا تختلف بل ترى لسانا قلن هي بكر اجل سنة غير محتاج
الاستحلاف والشكوك التي قلنا في قوله فان قلن نكح على ما هو الاكبر من انهما امرتين ثم جعلها جمعا الا فالامة اعدت في نفس على العدالة في كافي الحاكم والاشكال في حوط
وطريق معرفة انها بكر ان يدفع في فرجها اصفر فتيته للدجاج فان دخلت من غير فتق في ثيب والا فبكر او تكسر وتسكب في فرجها
فان دخل فثيب والا فبكر وقيل ان انكحها ان تبول على الحمار فبكر والا فثيب وان قلن ثيب بتمت الثبوت ولا يثبت وصوله اليها
لان البكارة قد تروى بنيرة كوثية ونحوها فبران القول قوله لو قالت زالت البكارة باسبوعه ونحوه فيجاء انه وصل اليها فان حلفت
تقرر النكاح وان كل اجل سنة ثم فرق ان لم يصل اليها ثم اذا ابل وضعت السنة فاختلغا في الوصول في السنة فعلى ما اذا اختلفا قبل
البتا جيل ان كانت بكر انظر اليها فان قلن بكر خذرت للحال بين الاقامة والفرقة وان قلن ثيب حلفت فان نكل خذرت وان حلفت
استقر النكاح وان كانت ثيبا في الاصل فاختلغا قبل لتأجيل او بعده قالوا قلن له وان حلفت استقر النكاح ولو نكل ابل وخذرت
بعده وفي موضع تخيير تعتبر الجالس لتخير الزوج فان قامت من مجلسها قبل ان تختار لنفسها او اقامتها اعوزة القاضي ولو كررته لزوم
النكاح لانه كان يمكنها اختيار نفسها قبل ان تقام فاذا اختارت نفسها امره القاضي ان يطلقها فان ابل فرق بينهما كذا
ذكره محمد في الاصل وقيل تقع الفرقة باختيار نفسها ولا يحتاج الى التقضي كخيار النجزة قوله لانه لا فائدة في التأجيل لانه لا توقع
الوقوف ولا توقع لفظة الآلة بخلاف القاضي لان آله قائمة وانما سلت خصيتها او دوسه الموصى الذي رضى خصيتها قال في
بعض اهل الماشية انه يترس الخصيتان وهو صفيح مساشيد اتم يحيا الى فوق الى ان يرتفع الى طهره فلا يود او يكون في شظا
كثير الجراح الا انه لا يحل فالتوقع واقع فينوبل كالغنيين قوله واذ ابل الغنيين سنة فقال الخ قد وصلنا هذا الاختلاف الكائن
بعد التأجيل بالاختلاف قبله نبيده فرح استخفى اذا كان يقول من سبال لرجال فترزوج امرأة فهو جائز فان وصل اليها
والا ابل كالغنيين ذكره الحاكم وكل من تزوجت واحدا من هؤلاء اعني المبوب والسنة والغنيين وسبب عالته بما له فلا خيار لهما
وان لم تكن عالته بما قلنا المطالبة بالفرقة قوله هو الصحيح صحة ايضا صاحب الواقيات احرازها عما اختياره شمس لا يمة السرخس
وقاضي خان وطير الدين من اعتبار الشمسية وهي رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه وباضربت السنة الا للتوصل الى
صلاح الطبع ورفع المانع فيوزن ان يوافق طبعه مدة زيادة الشمسية على القرية فوجب اعتبارا وجه الادل ان اثبات عن الصحابة
المرضى رضي الله عنه ومن ذكرنا مد اسم السنة قولنا والى السرخس انما يتعارفون للاشهر والسنيين بالاطية فاذا اطلعت السنة نصبت

ويستحب بايام الحيف وشهر رمضان في ذلك في السنة ولا يحتسب به منه وهو صبيحان السنة قد غلغله عنه واذا كان في الزمان
عيب فلا خيار للزوج وقال الشافعي لا يرد بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرق والقرن لا ينفذ
الاستيفاء حيا وطبعاً او الطبع مؤثماً بالشرع قال عليه السلام لام فخر من المحب من فخره في ذلك

الى ذلك ما لم يبرحوا بخلافه ثم زيادة اشتمية قبل عشرين يوماً ومن الخلو الى اشتمية ثلثمائة وخمسة وستون يوماً وحسب من
مائة وخمسين جزء من اليوم والقرية ثلثمائة واربعه وخمسون كذا رايت في نسخة ورايت في اخرى عنه في اشتمية زيادة ربع
يوم سح ما ذكرنا وقيل القرية ثلثمائة واربعه وخمسون يوماً وخمس يوم وسدس واثمينة ثلثمائة وخمسة وستون وربع يوم الاثنا
من ثلثمائة جزء من يوم وفصل بينهما عشرة ايام وثلاث وربع عشر يوم بالتقريب والذي يظهر ان هذا كله محدث وعسر
بن الخطاب رضي الله عنه حين كتب الى شرح ان يوجب العنين سنة من يوم يرفع اليه وكذا قول الراوي عن عمر في المرأة
التي اتت اليه فاجله هو لاسن خير تقييد في السنة والحوال لم يرد الا بالاثمينة بذا السنة تعرفه العرب واهل الشرع على ان الحول
لم يعرف بعون آخريل اسم السنة هو الذي توارده عليه العرفان والله سبحانه اعلم قوله ويحتسب بايام الحيف امي يحتسب من السنة
لو جردت في السنة يقينا وعادة قوله ولا تحتسب به منه ومنه ما بهذا مطلقا وعن ابي يوسف اذا مرض احداهما مرضا لا يستطيع
معه الجماع فان كان اقل من نصف شهر احتسب عليه وان كان اكثر لم تحتسب وعوض عنه لان شهر رمضان محبوب عليه وهو قاض
عليه بالليل والنهار وذلك نصفه وكذا النصف من كل شهر وبذا الصح الروايات عن ابي يوسف وفي رواية ان ما فوق الشهر
كذلك لا تحتسب به وفي رواية ان مدة اكثر سنة وفي رواية اكثر السنة وعن محمد لو مرض في السنة يوجب بمقدار مرضه
قبيل عليه الفتوى فان حج او غاب هو احتسب عليه لان العجز صار بغيره ويمكنه ان يخرجهما معه او يوفرا الحج والعبادة ولو كان
محرما وقت الخصومة قال محمد يوجب بعد اقسامه فلا يكون فدا بخلاف ما اذا حجت هي اذا بما لا تحتسب عليه لان المعجزين
قبيلها فكان عذرا فيعوض فان حبس الزوج ولو بمهر او امتنع من الحج الى السجدة لم تحتسب عليه فان لم يمتنع وكان له موضع
خلوة فيه احتسب عليه وان لم يكن موضع خلوة يملكه جماعة فيه لم تحتسب ولو رافعة وهو منظار منها تعتبر المدة من حين المرافعة ان كان
قادرا على الاعتاق وان كان عاجزا اسهل شهر الكفارة ثم اجماع فيتم تاجليه سنة وشهرين ولو ظاهرا بعد التاجيل لم يملطت الة
ذلك ولم يزد على المدة قوله واذا كان بالزوجة عيب النكاح لم يفسخ النكاح بغير الا
كأنها من كان عند ابي حنيفة رضي الله عنه والي يوسف وهو قول عطاء والنخعي وعمر بن عبد العزيز واسم زينا وواسم قلابه
وابن ابي ليلى الاوراعي الثوري والخطابي وداود الظاهري واتباعه في المبسوط انه مذموم على وابن مسعود رضي الله عنهم وعند
محمد لا خيار للزوج بغير في المرأة ولها هي الخيار فيه يعيب من الثلثة الجنون والجذام والبرص قال الشافعي لكل منهما خيار
بهم الثلثة وللزوج الخيار اذا كانت رتقدا وقرنا ايثنا فله الخيار في خمسة عيوب ولها فيه في ثلثه وهو قول مالك
واحمد وقال الزهري وشريح والشافعي والجمهور بجميع العيوب وكذا من الجنون العارض والجذام والبرص والجنون منشورات
والفعل من الاول والاخر على البناء للمفعول فيقال حبستم حين اذا اصيب بالجذام والجنون فهو مجزوم ومجنون ولا يقال
اجزتم ولا اجن ولا اجن وثلاثة من اسماء المفعولين من فعل جاء على مفعول وون فعل على غير قياس مجنون ومجنون من
اخترته الله ومحبوب من احببه الله وجاء على القياس في الثالث في قول عشرة ولقد نزلت فلا تظني غيره مبني بمنزلة المحب المكرم

في

ولما ان قوت الاستيفاء اصلا بالموت لا يوجب الفسخ فاختلله بهذا العيوب اولى وهذا لان الاستيفاء من الثمرات والمستحق هو الثمن وهو حاصل واذا كان بالزوجه خنوق او برص او خن ام فلا خيار لها عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد بن ابي النجار فعلا للضرر عنهما كافي المحبت والعنة بخلاف جارية لانه ممكن من دفع الضرر بالطلاق وكما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من البطلان حتى لا يوجب وانما ثبتت في المحبت والعنة لانها محلات بالمقصود المشرع له النكاح وحق العيوب غير محلة به فانظر قواد الله لها بالصواب

والفعل من البرص برص فهو برص وايربسه الله والرتق الالتحام والرتقاء الملتصية والقرن في الفرج اما غيرة عظيمة او عظيم يمنع سلوك الذكر للشافعي رحمه الله ومن سواه ينص في بعضها وقيناسان في بعضهما وثلاثة اقيسته في بعضهما اما النقص فمروى عنه عليه السلام رد للعيب قال النبي صلى الله عليه وسلم لا ينكح المرأة العيبية ولا ينكح العيبية الا بالشرع ومنها اوبياضا الحقى بلاك فصار البرص منصوصا عليه فيلحق به الجذام والجنون يجانح انه يفسر منه الطبع وهذا الوصف وهو كونه منافر للطبع ولشرع على اعتباره في جنس المعلق هو المباحة والقرارة فانه ينفسخ قال عليه السلام فمن الجذوم فراك من الاسد او جعل الجذام منصوصا عليه في هذا الحديث لان الفرس ثبتت بفسخ ككاهة واحديث في النكاح تعليقان ابي هريرة قال عليه السلام لا عدوى ولا طيرة ولا بامة ولا صغر وفر من الجذوم فراك من الاسد ويقاس النكاح على البتة في انه يفسخ بهذه العيوب بكذا عيوب يفسخ بها البيع فيفسخ بهذا النكاح وقياها على المجرب يجانح المانع المحسني فثبتت فوات مقتضوا النكاح في حق كل منهما قانا اما الحديث الاول فلم يصح لانه من رواية جميل بن زيريد وهو شريك عن زيد بن كعب بن عجرة وهو مجهول لا يعلم كعب بن عجرة ولد اسمعيل بن عروة ولو سلم جازان يكون طلاقا فان لفظ الحقى بالملك من كتابات الطلاق واما الثاني فنظا غير مراد للاتفاق على اباة القرب منه وثياب بخدمته وتمر لقيه وعلى القيام بمصالحه واما القياس فتختلف فيه جزاءا يقتضي او مشطه فان مقتضى الفسخ العيب من وقوعه في عقد مباح له تجزئ المساومة والمناقاة بسبب كون المراد منه من الجانبيين المال وهذا شرط عمله والنكاح ليس كذلك فان المال فيه تابع غير مقصود واما شرع اظهار الخطر الجعل ولهذا اختلفت له ازمته حتى اخبرناه على عبد وقرس حية موصوفين وصح مع عدم روية المرأة اصل الجملات البيع عنده ثم اذراك عننا المبيع ثبتت لخيار الرد بلا عيب وفي النكاح لا بشرط وسنما رغوبا فيه كالعذرة والجمال والرشاقة وصغر السن فظهرت ثبوتها في شواذات شتى ناسل والغاب سائل وانف ناسل وعقل ناسل لا خيار له في فسخ النكاح به وفي البيع يفسخ بدون ذلك ولو نزل بالبيع لم ينزع ويقتض النكاح بالهزل به فكذلك بالعلة مقتضية وعن القياس الثالث يمنع وجوب الغلة في الفرج وهو امتناع حصول المقصود بجواز ان يطا من هي كذلك ويتوصل بالشق والقطع والاكسرافية مافية نفقة طينية وذلك لم يوجب الفسخ اتفاقا للاتفاق على عدمه في ذات الفرج الناشئة والجزء الزائد من الفرج ان يقول مجرده ان يفسخ ذلك فيه يعطل عليها المقصد للوجه الاخير بخلافه هو اذا وجد ما كذلك لانه يمكن من ازالة الفرج عن نفسه بالطلاق ووجه دفعه ورفق قول الزهري ومن سمع انتظمه وقع اقبسته الشافعي ومن معه قوله ولما ان قوت الاستيفاء اصلا بالموت قبل لدخول لا يوجب الفسخ فاختلله بهذه العيوب اولى ان لا يوجب الفسخ ونظر فيه بان النكاح موقت بجماعتها قوله وهذا اى كون هذه العيوب لا توجب الفسخ لان الاستيفاء من الثمرات فلا تراعى من وجب على الكمال والمستحق المتكمن اى المتكمن من الوطى وهو غير متنع لما قلنا قوله لانها محلات بالمقصود فان قيل محل في المسئلة قبلها استيفاء الوطى من الثمرات فلا يجب الخيار بعقدها وهنا جعل المقصد المشرع له النكاح حتى يتخير في الفسخ بالجب وهذا ادفع اريب بان الوطى له جتان جهته كونه مقصودا باعتبار المقصد الذي شرع له النكاح وهو التوالد فانه لا يحصل الا به وجهته كونه مخرجة حيث يصح الرضعة والايسته فلو كان المقصد المخرج للنكاح هو لا ذلكا لم يجز استيفاء الثمن للمحل والركوب فاعتبرنا جهته البثرة فيما اذا كانت هذه العيوب بها ولم تثبت له خيار الفسخ جبرائلا على الاصل من ان ازاله فقيده النكاح بالطلاق لا الفسخ لثبته من ازالته

والقصد

باب العدة

واذا طلق الرجل امرأته طلاقاً صحيحاً ودعت الفرية بينهما بغير طلاق وهي حرة عن تحيض فعدت ثلاثاً أقره لقوله تعالى وللطالقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قمرين والفرقة إذا كانت بغير طلاق في نفس الطلاق كان العدة وحبت للفرقة عن براءة الرحم في الفرقة الطارئة على النكاح وهذا يتحقق فيما

به ومن الاستمتاع بغيره وجهه المقصود فيه إذا كانت به لأنها لا يمكن من الطلاق ولا الاستمتاع بغيره وعلى ما قرناه لأهمية إلى ذلك بل هو مطعون في العلم

باب العدة لما ترتب العدة في الوجه وعلى فرق النكاح شرعاً أو ردماً عقيب وجود الفرقة من الطلاق والاياء والنخل واللحان وحكم البنين ونحو النقة الاصا وعددت أشي عدة أصية أصاراً ويقال أيضاً على المدة وفي الشرع تربص يلزم المرأة عند زوال نكاح التاكيد بالدخول أو ما يقوم مقامه من الخلوة والموت وينبغي أن يتراد بمشعبته بالجر عطفاً على النكاح والتربص لا انتظاراً أي انتظاراً انقضاء المدة بالتزوج حقيقة ترك لزوم شرعاً للزوج والزنية في مدة معينة شرعاً ولا نكاح سببها النكاح أو شتمته وزوال ذلك شرط فلاضافة في قولنا عدة الطلاق إلى الشرط ولم يحص الزوال بالنكاح لعدم اشتبهت قالوا ولكنها حرمت منبثت عند الفرقة وعند الشافعي رحمه الله ألفت عنها ونسب على ذلك أن العدة إذا وجبت من رجلين يتداخلان ومقتضيان بمدة عندنا وعنده لا وعلى هذا ينبغي أن يقال في تعريفه لزوم التربص للصحيح كون ركنها حرمة لا نهال زومات والا فالتربص فعلها والحرمة أحكام الله تعالى فلا تكون لنفسه وعلى هذا فاقيل في حكمها أنه حرمة لكاهن عليها وحرمة نكاح اختها وأربع سواها عليه للصحيح لأن الحرمة التي تنبث عند الفرقة ركنها بالقرص وحرمة تزوجها بغيره من تلك الحرمة نعم حرمة تزويجه بانتمائها لكون من العدة فهو حكم عدتها ولا شك أنه معنى كونه هو أيضاً في العدة لأن معنى العدة وجوب الا بالتزوج إلى معنى المدة وبذلك لك فهو في العدة غير أن اسم العدة اصطلاحاً خاص بتربصها لا يتربصه ثم لم يذكر أن لا يقال في حق الصغيرة وجب عليها العدة ومنه قوله لا إذا طلق الرجل امرأته طلاقاً بائناً أو رجعياً وليس جباراً في بعض النسخ ويشمل الطلاق والنخل واللحان خلافاً لما قال عدة المختلفة حيثة واحدة قيل وهو بناء على أنها نسخ والحق أنه خلاف ابتداء لما تقدم في باب النخل من القول في الفصل كون النسخ سواً في نقصان العدة ولذا وجبت ثلاثية أو في النسخ غير المبلوغ غير خلافاً لابن عباس في قاعدة الملازمة تسعة أشهر وقوله حرمة تحيض من تحيضها مبلغة الأياس وكان تحيضها حتى لم يفت فوات الدفء ثلاثة أيام ثم تنقطع سنة وأكثر لم تنقطع عددتها حتى تحيض ثلاث حيض أو تحسل الأياس فتعقد بالأسهر سحلات ما لم تر شيئا أو رات أقل من ثلاثة أيام فأنما تعدد بالأسهر قوله ودعت الفرقة بينهما بغير طلاق مثل الانفصال بخيار المبلوغ والعتق وعدم الكفاءة ذلك أحد الزوجين الآخر والبردة في بعض الصور والافتراق عن النكاح الفاسد والوطي بشعبته وقولنا فعدت ثلاثاً أقره مقتضى ما ذكر من ركن العدة كون عدتها مدة في ثلاثية أقره لأن الحرمة تعلق في مدة الافتراق فكان الأصل أن ينتصب لأنه ظرف زمان معرب واقع خبراً عن اسم معني نحو السفر عند الكنة اعتبر فيه الاطلاق بالجره اعني الطلاق العدة على منسب لمدة ثم لا ينبغي أن سبب العدة ما حوز فيه تأكده بالدخول أو ما يقوم مقامه كما ذكرنا وأما تركه المشرق أن الطلاق قيل الدخول لا يجب فيه إلا ما كان حكمه الموتات ثم طلقتموهن قبل أن يمسهن فما حكم عليهن من عدة تعدد منها قوله والفرقة إذا كانت الخ لم يجمع بين الطلاق والفرقة بل الطلاق في حكمه المدة والدليل السمع لا يتناول إلا الطلاق المحقة بإجماع وهو أن وجوبها في محل النص وهو الطلاق للفرقة براءة الرحم وجعله ثابتاً بدلالة السحر حيث قال في معنى الطلاق يعني قياساً لكل

والاقرء المحض عند نادو قال الشافعي في الاطهار واللفظ حقيقة فيهما اذ هو من الاضداد كذا قال ابن السكيت ولا ينظر فيهما جملة الاشارة الى انهما على المحض اولى اتماماً باللفظ الجمع لانه لو حمل على الاطهار والطلاق يوقع في طهرين يتبعها

من علم وجوب تركها النكاح الى ان تحيض عند الطلاق بعد الدخول انه لذلك شحم كونهما تجب للتعرف لا ينفي ان تجب لغيره ايضا وقد افاد ابنه فيا سياتي انما اينما تجب لقضائهما النكاح باظهار الاستحباب عليه وقد سيجتمعان كما في مواضع وجوب الاقراء وقد تفرق الثاني كما في صورة الاشهر بخلاف غير المتأكد وهو ما قبل الدخول لا يوسف عليه اذ لا ألف ولا مودة فيه قوله والاقرء المحض عندنا وقال الشافعي في الاطهار و قوله لشافعي قول الكافي ونقل عن عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت وقولنا هو قول الخلفاء والراشد بن عبد العباد والابن كعب ومعاذ بن جبل وابي الدرداء وعطاء بن السامية يزيد بن ثابت وابي موسى الاشعري وزاد ابو داود والنسائي في سعيد الجهمي وما ذكرناه انه قول لعبد الله بن عمار انه سمع عن ابن عمر فتعارض عنه النقل ومن رزاه عنه الطحاوي وثبتته عنه بعض الحفاظ من الحنابلة واسند الطحاوي الى قبيصة بن ذؤيب انه سمع يزيد بن ثابت يقول عدة الامة حيضتان تعارضان ويمتنع عن ديدانيتها وبه قال سعيد بن المسيب وابي جبير وعطاء وطائوس ومكرمة ومجاهد وقادة والضحك وكسان بن حي والبرقي ومقاتل وشريك القاسمي والثوري والاوزاعي وابن شبرمة وربيعة والسدي وابو عبيد واسحق واليه يرجع احمد وقال محمد بن اذينة في موطاه ثنا عيسى بن ابي عيسى الخياط المديني عن الشعبي عن ثلثة عشر من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم قال الرجل حرة بامرأته حتى تقتل من الحيضة الثالثة وهذا الاطلاق منهم انما يصح اذا كانت الحيض لا الظاهر اذا كان طلقا في الحيض فاما الظاهر فتحتسب فيلزم اتفاقنا العدة بالشرع في الحيضة الثالثة والطلاق في الظاهر هو المعروف عندهم فعليه يتبين قوله لم قوله اذ هو من الاضداد استدلال على كونه حقيقة فيها وهذا على طريقة اهل الاصول والفقه من عدم التجوز باسم التعدي في البند وقد وضع بعض اهل المقول من مغريات الاشتراك كون الممنوعين متقاضي من امانة طريقة اهل الادب فيجوز لغرض تلجج او تنكح كما تعارض للبيان اسيد او لقول كالبصيرة على الاسم الا انها يخرج من افادات الاحكام الشرعية فلم يعتبر فيها واما في خصوص هذا المقام فالافتقار على الاشتراك وعلى انه لم يعم انما الخلاف في تعيين الممنوعين من المفسد فلا حاجة الى الاستدلال بعدم الانتظام على الاشتراك كما فعلنا وهو محل النزاع ولو استدلل عليه بقرينة المفسدين كما استدلل به في كونه حقيقة فيهما كان آسن لا يقال استدلاله على انه حقيقة فيما استدلال على الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون اللفظ حقيقة في متعدد اشتراكه لفظا نحو ازال التواطى والتشكيك لا يقال ليس محل النزاع كما ذكرت للتضاد لانا نقول انما وافق من جعل تعميم المشترك على منع تعيينه انه لا يمكن الجمع وليس يلزم من التضاد ذلك بخلاف ان يراد كل من الحيض والظهر فتعدي بعض ثلاثة اطهار وثلاث حيضات متتابعات اذا اريد حقيقة ما في زمن احدهما قوله والحمل على الحيض اولى ادعى الحقيقة في محل الخلاف واقصر على دليل نفسه كانه لعدم دليل معتد لم وذلك ان قوله المفسدين هو الذي يجمع قروا والابن حيض فانما يجمع على اقراء دعوى لا دليل عليها وكونه وقع في شعر الاحشى كذلك حيث قال في كل عام انت جاسم غرقا تشد الاقضاء غريم غير احكامه مودعه الما يوفى كفى رقة لما منع فيها من قروا نسا لك اى من اطهار من للشغل بالفرع من لا يجب القصر عليه وكذا الاستشهاد بقوله صلى الله عليه وسلم في الصلوة ايام اقرانك لا يوجب نقد روى ابو داود والنسائي قوله عليه السلام لفاطمة بنت ابي جابر فانظري فاذا التاك قروك فلا تصلي فاذا الامر قروك فتطهري وصلية وقال الرازي في بارب ذي غنن وارب

اولا انه معترف بالبراءة الرحم وهو المقصود اول قوله عليه السلام وعوق الامة حيثما كان فيلحق بيانا عليه

فارض قرو كقر الحائض لا يريد كحيض الحائض فان المعنى ان عدوا وانه يتبع فتيج كعدم الحائض على انه قد قيل في بيت الاعشى
ان المراد نفس الزمان اى زمان الطهر فان قر ايقال للزمان لغة كثيرة واستدل الله بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر مرة فيهما
ثم ليكره ما سئله تطهر ثم يطهرها ان شاء فذلك العدة التي امر الله ان يطلق بها النساء يعني بالامر قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن لا يصح
لانه بناء على ان اللام فيه بمعنى في وهو غير معهود في الاستعمال يستلزم تقدم العدة على الطلاق او مقارنته له لاقتضائه وقوعه في
وقت العدة وقراءة قبل عدتهن في صحيح مسلم تنفيه اذا فادت ان اللام فيه مفيدة بمعنى استقبال عدتهن وهذا استعمال محقق من
يقال في التاميم باجماع العربية خرج ثلث ميتين ونحوه ويؤيد ما قاله الطحاوي ان النبي صلى الله عليه وسلم خاطب ابن عمر بذلك ومنه
ابن عمر ان الاقراء يحض فلم يفهم منها الا طهار وهذا على ما بيناه عنه في خلاف ما نقلوه عنه ذكرناه انما وتسكنم ثبائث العدد في قوله تعالى
ثلاثة قرو وهو يقتضي تذكير المحدث والمظهر هو المذكور لا الحيض فلما يريد الحيض قبل ثلث قرو وليس يشترط ان الشئ اذا كان له اسمان ذكر
كالبدر والخلة والاثنا عشر حقيقة يؤمنث عدده اذا اضيف الى اللفظ المذكور ويذكر اذا اضيف الى الموصوف وفي الحديث اذا كان المحدث
موصوفا واللفظ مذكرا وبالعكس فوجهان فما نحن فيه كذلك فان الدم اسمين ذكر او هو القدر وموصوف وهو الحيض فحين اضيف الى المذكور
انث وكذا على اصل الاخر فان الدم مذكور والقرو مذكور فيؤمنث عدده ثم ذكر المصنف في الترجيح ثلثه اوجه الاول قوله عملا بلفظ الجمع
الذي له غاية في قطع جمع معنى لا يمتنع او يريد الجمع الصيغة المقرونة بالعدد وتصحيحا على ما ذكرنا في كية اعنى لفظ قرو المفيدة بثلثه فانه منقطع عنه
احتمالا ان يراد به غير الكمية العددية المذكورة لو كانت من كميات المجموع فكيف بالكمية التي ليست حقيقة الجمع وهي اللازمة من جملة على
الاطار حيث يصح طهرين وبعض الثالث انه وقع في الطهر والازم احداث قول ثالث اذ كل من قال انه الطهر قال يتحسب بالطهر الذي
وقع فيه وهو نقص على التفسير اطلعي الدلالة والثبوت بخلاف ما اذا حمل على الحيض فانه لا وقع الطلاق في الحيض لا يحسب بتلك الحقيقة
فتملك ثلث فتتحقق فيه حقيقة العدد وزيادة تثبت ضرورة التكميل وهو جائز اذا لا يمكن التوصل الى حقيقة اقامته الواجب الا بهما بخلاف ذلك
وبعض الثالث فانه لم يتحقق فيه حقيقة اصلا لا يقال قدره بالعدد وغيره كية المفادة به في قوله تعالى ان تستنصر لبعين مرة لاننا قلنا
لم يرد بالعدد وعدا آخر ما بين بل مجرد الكثير واين هذا من ان يراد ببعين مثلا ثمانون او مائة الثاني قوله ولانه اى الحيض هي المعنى
بالذات لبركة الرحم بخلاف الطهر لانه وان دل في واسطة الحيض الذي يستلزمه لانه هو المقيد لعدم استداد فهم الرحم بالحمل اذ لو استدل بطهر
تخص عاوة وكذا نص عليه السلام على ان مفيد البراءة الحيض حيث قال في السبايا حين يستبرئ بحيضته ولم يقل بطهر انما كثر قوله عليه السلام
طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيثما كان وتقدم في كتاب الطلاق تحريمه واستدلاله في ثمانين بن عيينة من محمد بن عبد الرحمن هو
ابي طلحة من سليمان بن يسار عن عبد الله بن عتبة عن عمر قال منك للمعبد امرتين وتطلق تطليقتين وتعد الامة حيثن فان لم تكن كحيض
فشهرين او شهرين وكذا رواه الدارقطني والجميع على انها لا تخالف الحرة فيما به الاعتدال في الكمية فيلحق قوله تعالى ثلاثة قرو لا جاز
الكائن بالاشتراك بيان له من الاول الطاهرة فيه قوله تعالى واللا في يس من الحيض عن نسائكم اى قوله فعدت من ثلاثة اشهر اذ لا
شك في ان الاعتداد بالاقراء اصل الاشهر خلف عنه انما يعاد اليه عند ما فلما على سبانه تعالى المصير اليه بعد الحيض بل على

وان كانت من الحيض من غير ان يكون قد انقضت ثلثه فاشهر لقوله تعالى واللائي يئسن من الحيض من نسائكم الآية وكذا التي بلغت بالنس ولم تحض بجزء الآية

هو المراد بالاقرار في الآية وكونه نكاحا لا يوجب الطهر بعد الحيض فالعلق بعد الحيض انما هو لعدم الطهر احتمال يقابل الطهر اذا طهر العلق المصير الى الخلف بعد من مخرج اصله لا بعد من مخرج آخر لئلا يترتب منه فكان الاصل ان يقال واللائي يئسن من الحيض فلما جاء بهي قال تعالى بلنظف الحيض مكانه هو مشترك علم انه لا فائدة انه هو مخرج تنقضي عدة الطلاق البائس والثلاث بالوطى المحرم بان وطئها وهي معدة عالمها بحرمتها بحالها بالوادع اشبهت او كان منكر طلاقها فانما تستقبل العدة واذا كان منكرا حتى لم تنقض العدة ليس لها ان تطالبه بنفقة هذه العدة ولو طلقها في هذه العدة لا يقع ويحل نكاح انهما قوله وان كانت لا تحيض لصغر بان لم تبلغ بسن الحيض على الخلف فيه واقلة تسع على المختار وكبر بان بلغت سن الاياس وانقطع حيضا فثلاثة اشهر لقوله تعالى واللائي يئسن من الحيض من نسائكم ان اريتم من ثلثة اشهر فذكر ان بعضهم لما نزلت آية القراء لو قد علمنا عدة لئلا تحيض في التي لا تحيض في التي ما جازتها فانزال الله تعالى هذه الآية والمعنى ان اريتم من ثلثة اشهر فذكر ان بعضهم لما نزلت آية القراء لو قد علمنا عدة لئلا تحيض في التي لا تحيض في التي تراهم من بلغت سن الاياس هو حيض او فساد فعدت من ثلثة اشهر ثم قال الملم وكذا التي بلغت بالنس ولم تحض بجزء الآية يعني قوله تعالى واللائي لم يحضن يعني التي لم تبلغ بالحيض بل بالنس بان بلغت خمسة عشر سنة على قولها وسبعة عشر سنة على قول أبي حنيفة وما لك ولم تحض اذا طلقت تعتد بالاشهر ايضا ثم ان وقع الطلاق في اول شهر اعتدت بالاشهر بالية اتفاقا وان وقع في اثناء الشهر اعتبر كلما بالايام فلا تنقضي الا بتسعين يوما عند أبي حنيفة وعندنا يكمل لاول ثلثين من الشهر الاخير والشهران المتوسطان في الابله وتعد اعلم ثم لا يخفى انه في كلام المتن عدم التحريم فانه جميع بين التي لا تحيض لصغر وكبر في الاعتداد بثلثة اشهر واستدل على ذلك بقوله تعالى واللائي يئسن من الحيض التي بلغت بالنس ولم تحض بجزء الآية ولا يخفى ان اخرها معنى قوله تعالى واللائي لم يحضن هو التقيد للاعتداد بثلثة اشهر كالتقيد لصغر كما انه هو التقيد للاعتداد بها في التي بلغت بالنس وانما حل ان من كان طهرها اصليا فعدت بالاشهر سواء بلغت بالنس ولم تحض وان استمرت لا تحيض الى ثلثين سنة فعدت بثلثة اشهر وهي مراعاة اولم تبلغ الى سن يحكم بالبلوغ فيه على اختلاف فهم فيه ان تسع او سبع والاول صريح وعن الشيخ ابي بكر محمد بن الفضل انهما اذا كانت مراعاة لا تنقضي عدتها بالاشهر بل يوقف حالها حتى يطهر بل حيايت من ذلك الوطى لم لا فان طهرها اعتدت بالوضع وان لم يطهر فبالاشهر ويقتضى على هذا ان يعتد بالاشهر التي وقفت ليظهر حيايتها اذا لم يطهر فانه طهر بعد الحمل ان تلك الاشهر كانت هي لعدة وغاية الامر انها لم تدرو به عدتها حتى انقضت ولو ما ضمت التي بلغت بالنس والمراعاة في اثناء الاشهر الثلاثة استأنفت العدة بالحيض هذا ومن ذكر انه تعتد بالاشهر المستحاضة التي نسبت عادتها وهو ما يلحق فيقال مطلقا مشابة ترمى بالصلح حيضا من كل شهر وعدتها الاشهر لكن في التحقيق ليس عدتها الا بالحيض لكن لما نسبت عادتها جازكونها اول كل شهر واخره فاذا قدرت بثلثة اشهر انما حاضت ثلثة حيض متتبعين بخلاف التي لم تحض فانها ترو الى ايام عادتها فجازكونها على ايامها اول الشهر فخرج من العدة في خمسة اوسنة من الثالث واعلم ان الاطلاق لا يقتضي بثلثة اشهر في استحاضة النائية لعادتها بالصلح الا فيما اذا طلقها اول الشهر او بالوطى بعد المضي شهر قد روي بالصلح حيضا يعني ان يعتبر بثلثة اشهر غير باقي هذا الشهر والوجه ظاهر ويجب في التي بلغت مستحاضة مثل المستحاضة التي خلعت عادتها بثلثة اشهر ثم كثر المشايخ لا يظن ان لفظ الوجوب على هذه الصغيرة لانها غير مخاطبة بل يقولون تعتد

انما

نحو

وان كانت حاملا فعدها ان تضع حملها لقوله تعالى واذا كانت حاملا ليجزى ان يضع حملها وان كانت امة فحق بها حضانة وان كان الرق منصف والحيضة لا ينفق في ذلك فصار حضانة واليه اشارة بقوله واستطعت
 فجعلها حاصنة ونصفه وان كانت لا ينفق فعدها شهر ونصف كانه مخرج فامكن تنصيفه على الرق وعنه المدة في الزوات اربعة اشهر
 لقوله تعالى فيك من انزواجا يتربص بالانفس من اربعة اشهر وعنه امة شهران وخمسة ايام لان الرق منصف

وفي الميسر قال بعض علماء تاسي لاختصاصه بالاعتاد او لكون الولي يخاطب بان يزوجه ما متى تقتضى مدة العدة مع ان العدة مبررة حتى المدة فثبت
 في حقها لا يردى الى توجيهه خطاب اشهر عليها ولا ينفق ان القائل الاول قوله مبني على انما يبا الحرامات او التبرص الواجب فان قلت فحق
 تقدير كونها حتى المدة ليس ان فيها يجب ان لا تزوج فلا بد من تعليل خطاب نهي التزوج بالولي فجعلها المدة كما قال شمس الامة لا يسلم
 انما قول الاول يخاطب الولي بان لا يزوجه ما فاجاب لا يلزم فانما اذا قلنا بانها المدة فالتاثير فيها عدم صحة التزوج لان الخطاب هيك
 وقع الشارع عدم التحريم لو فعل قوله وان كانت حاملا يعني المطلقة فعدها بالوضع بالآية المذكورة وان كانت امة والطلاق فيتمنا ولا كل
 الثابت بالنسب وغيره فلو طلق كبير زوجة بعد اذ دخل بها فباعت بولد لائق من ستة اشهر من ابتداء فعدتها بوضع الحمل عند ابى تنصيفه ومعه
 وعند ابى يوسف باحيض في روية عنه وسنتين في مسئلة الصغير وفي المنتقى اذ اخرج من الولد لعنف البكر قبل الرطلين سوى الرطلين اومن
 قبل الراس سوى الراس نقصت المدة والسبب من المنكبين الى اللبثين وفي الاحتلاصة كل من جلبت في عدتها فعدتها ان تضع حملها والموت في
 عدتها اذ اميلت بعد موت الزوج فعدها بالشهر قوله وان كانت اى المطلقة امة فعدها حيفا ان لقوله عليه السلام طلاق الامة طلاقين
 وعدتها حيفتان لان الرق منصف وقد اتفقوا في توجيهه في فصل الحرامات وغيره والحيضة لا تجوز كماله ونجس الزيادة ضرورة التكميل وجب
 لان فيه تحقيق الواجب على تقدم انفا وقوله اشار الى غير ما في ان تكمل الثانية ضرورة بقوله لو استطعت الى فخرج عبد الرزاق ثنا ابن جريح
 عن عمرو بن دينار سمع عمرو بن اوس الشقي يقول اخبرني رجل من ثقيت قال سمعت عمر بن الخطاب يقول لو استطعت ان يجلبها حيفا ونقص
 فعلت فقال رجل لوجهها شهر ونصف فبكت عمرو رواه الشافعي في مسنده وابن ابى شيبة في مسنده ثنا شيبان بن عيينة عن عمر
 بن دينار ثنا في مسنده عبد الرزاق وشبهه ان يكون سكوت عمر لعدم الالتفات الى قوله لانه كان يتكلم في ذات الاقرار والعدة بالاشهر
 لاكون الامن ليس هنا مشورة الرجل في غير محل الحكم المذكور واما اذا كانت لا تحيض من عدتها اذ كبر فعدها شهر ونصف لانه منجز فامكن تنصيف
 والمدة برة والمكاتبه وام الولد في الطلاق والنسخ كلامه قوله وحده اجرة سنة الوفاة اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كانت مدخولا بها
 او لاسلمية او كتابية تحت مسلم صغيرة او كفيفة او اكسبه وزوجها حرا وعدها حانت في هذه المدة او لم تحض ولم ينزلها بها وعن بعض السلف
 عدتها غزمية عام وخمسة الاربعة اشهر والعشرة الايام لقوله تعالى والذين يتوفون منكم فتركوا نساء لا يجدن ما ينفقون فعدت لهن ما ينفقن
 الا شهر اعني ما كان من وجوب الايصاء والايقاف الى الحول وقال الاوزاعي اربعة اشهر وعشرة ايام فلم تزوجت في اليوم العاشر بازائه
 من تكبير العقد واعني العشرة في الكتاب والسنة وهو قوله عليه السلام لا يكل لامرأة تو من بالدد واليوم الاخران تحا على بيت فوق ثلاثه
 الا على زوج اربعة اشهر وعشر فوجب كون المهرود الليالي والا لاشته فقلت الاستعمال سنة من ذكر عده الليالي يدخل ما بازائه ان
 الايام على عرف في التاريخ حيث يكتب بالليالي فيقال سبع خلون مثلا ويراد كون عدة الايام كذلك وان كانت امة فمشران فمستة
 ايام على وزان تقدم ثم ابتداء المدة من الموت وعن علي رضي عن وقت علمها حتى لو مات في سفر فلم يبلغها ستة مضت اربعة اشهر وعشر فمضت
 بذلك عند الجهد وعنده ربح لا تنقضي حتى تمر عليها من حين علمت لان عليها الاحداد ولا يمكنها اقامته الا بالعلم قلنا فصار ان يكون كالتا
 ولم تحدد حتى مضت المدة فتخرج اتفاقا من العدة على ان المقصود الاصل منها عدم التزوج وقد وجد معنى العادة تابع لما سيذكر ووجوبها

ايقان

وان كانت حاملا فعدت بها ان تضمن حملها الاطلاق قوله تعالى واذا كنت الاحمال اجلسن ان يفتنن حملهن وقال عبد الله بن مسعود
من شاء باهلهن او سقى النساء القصر وتولت بعد الآية التي في سورة البقرة وقال عمر بن الخطاب لو وضعت وزوجها على سريرها لا نفقت
عنها رجل لها ان تزوج واذا ورثت المطلقة في الارض فعدت بها ان بعد الاجلين وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
ثلث حيض ومعناها اذا كان الطلاق بائنا او ثلثا صا اذا كان رجعي اذ فيها عدة الوفاة بالاجماع

سبح

على الكتابية تحت اسم بويجه قوله وان كانت اى المتوفى عنها حاملا فعدت بها ان تضع حرة او امه كالمطلقة والمتاركة في النكاح القاطن
والوطى يشبهه اذا كانت حاملا كذلك الاطلاق قوله تعالى واذا كنت الاحمال اجلسن ان يفتنن حملهن ان كان على يقول لا بد من الوضع والآية
اشهر وعشر وهو قول ابن عباس لان هذه الآية توجب عليها عدة نوضع الحمل قوله تعالى يترنبن بالفسن اربعة اشهر وعشر اوجها عليها جميع
اختياطا وفي موطا مالك عن سليمان بن يسار ان عبد الله بن عباس ابا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف اختلفوا في المرأة تنفس بعد زوجها
ببيل فقال ابو سلمة اذا وقعت ما في بطنها فقد طلت فقال ابن عباس اخرا لا طين فقال ابو برة انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة قالوا
كريبامولى ابن عباس الى ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم يسالها عن ذلك فاخبرهم انها قالت ولدت مبيعة الاسلام بعد وفاة
زوجها ببيل فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال قد حملت فانك مني ثنت وفي الترمذي انها وضعت بعد وفاته ثلث وعشرين
او خمسة وعشرين يوما واخرج البخاري عن ابن مسعود قال تجلون عليها التغليظ ولا تجلون لها الرخصة شيئا بالية نزلت في النساء القصر
بعد الطولى يريد بالقصرى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والوطى البقرة والمباينة الملائمة كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا فقالوا
بهذه الله على الظالم منا قبيلى مشروعة في زماننا وقد ورد بلغظ الملائمة اخبره ابو داود والنسائي وابن حبان بلغظ من ثناء ولا عنه
انزلت سورة النساء القصرى بعد الاربعة اشهر وعشر واخبره البزار بلغظ من ثناء وحالته واسند عبد الله بن احمد بن حنبل في مسنده
عن ابي بن كعب قلت للنبي صلى الله عليه وسلم واذا كنت الاحمال اجلسن ان يفتنن حملهن المطلقة ثلاثا او المتوفى عنها زوجها فقال هي المطلقة
ثلاثا والمتوفى عنها وفيه الثلثة بن صليح وهو متروك وقول عمر رواه في الموطا عن نافع عن ابن عمر انه سئل عن المرأة التي توفى عنها زوجها
وهي حامل فقال اذا وضعت حملها فقد طلت فاخبره رجل من الانصار ان عمر قال لو وضعت وزوجها على سريره ولم يدفن بعد حملت
وفيه رجل مجهول وفي الصحيحين حديث عمر بن عبد الله بن الارقم انه دخل على سبيعة بنت الحارث الاسلمية فسا لها عن حديثها فاخبرته انها كانت
تحت سعد بن خولة وهو من بني عامر بن لؤي وكان ممن شهد بدر افتوتني عنها في حجة الوداع وهي حامل فلم تثبت ان وضعت مماها فلما
من ثناء سمعت الخطاب فدخل عليها ابو السنابل بن بلك رجل من بني عبد الدار فقال لي اراك تتجمل لذلك ترجين النكاح والله ما انت
بنكحة حتى تمر عليك اربعة اشهر وعشر قالت فلما قال لي ذلك جعت على شيئا بين يميني فاتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فسا له
عن لك فافتماني اني قد طللت حين وضعت حمل وامرني بالتزوج ان بدألى وكما كان لا اعتداد بالوضع لا تنقض عدة الا بوضع الكل فلو
وضعت ولدا في بطنها آخر لم تنقض عدتها وقولها افتاني اني قد طللت حين وضعت يد قول من قال من هلف لا تحل حتى تنقضي مدة ثقتها
كانم اخذوه من قوله فلما طلعت من ثقتها قال لها انكي من ثنت رتب الاعلال على التقي فيتر اى توقفه على الطهر فتعدي به لكن ما ذكرنا
صريح في ثبوت احل بالوضع ولو تزوجت بعد الاشهر ثم جابت بول لا قل من اشته اشهر من المدة فله نكاح حتى البت قوله واذا ورثت
المطلقة في المرض يتعلق بالمطلقة اى ورثت التي طلقت في المرض بان طلقها بغير رضا بحيث صار قارا او مات وهي في العدة فعدت بعد
الاجلين اى الا بعد من اربعة اشهر وعشر وثالث حيض فلو تربعيت حتى مضت ثلث حيض ولم تشكل اربعة اشهر وعشر لم تنقض عدتها حتى
تسكلمها وان مضت اربعة اشهر وعشر ولم تنقض لها ثلث حيض بان امتد لارضها لم تنقض عدتها حتى تمضي وان مكثت سنين لم تدخل الا بعد

لا يوصف إلا أن النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق والنفقة ثلاث حيضين وأما تجب عدة الوفاة إذا زال النكاح في الوفاة كما أنه جازي في حق الأثر لا في حق تغير العقد بخلاف الرجعي لأن النكاح باق من كل وجه وكذا أنه لما بقي في حق الأثر يجعل باقيا في حق العقد احتياطاً فيصير بينهما ولو قبل على ردة حتى در شته امرأته فعدت باقيا من الاختلاف وقيل عدتها بالحيض بلا حرج لأن النكاح حينئذ ما اعتد به باقيا إلى وقت الموت في حق الأثر المسلمة لأثر من الكفران لعققت الأمية في عدتها من طلاق رجعي انقضت عدتها إلى عدة الحرائر لقيام النكاح من كل وجه وإن اعتققت وهي مبنية أو متوفى عنها زوجها لم تنتقل عدتها إلى عدة الحرائر لوال النكاح باليدسونة ولو لموت

فعدت بالاشهر إذا عرفت أنها من فسر بعد الأجلين بأنها تعد بربعة أشهر وعشرين قريبا ثلاث حيض بقصر أو لا يصدق إلا إذا كانت الأربعة أشهر وعشرين بعد من الثلث حيض وتحقيق الحال أنه لا بد أن تيرخص للأجلين وهذا الحكم ثابت في مورد آخر بهز وألثانية إذا قال الزوج أو زوجاته أحدا كطلاق بآسن ومات قبل البياض فعلى كل واحدة الاعتداء بالبعد الأجلين ولو بين في أحدهما كان ابتداء العدة من وقت البياض التثنية أم الولد إذا مات زوجها وسيدا ولم يذرا سيها مات أو ولد علم أن بينهما شهرين وخمسة أيام فصاعدا ومنقصا من أن تشار الله تعالى ثم المراد بذلك الطلاق البائن واحدة أو ثلثا أما إذا طلقا رجعا فعدتها عدة الوفاة سواء طلقها في مرضه أو في صحته ولو في عدة الطلاق ثم مات الزوج فانتقل عدتها إلى عدة الوفاة وترث بخلاف ما إذا طلقا بائنا في صحته ثم مات لا تنتقل ولا ترث بالاتفاق قوله لا يوصف إلا أن النكاح قد انقطع قبل الموت بالبائن ولزمنا ذلك حينئذ حكاهما وإنما يلزم عدة الوفاة إذا انقطع بالموت وليس فليس وإنما بقي في حق الأثر لاجتماع الصحابة رد القعدة لئلا يستلزم الحكم بقائه في حق العدة فلا تتغير به العدة بمجالات النكاح لأن النكاح قائم من كل وجه وإنما انقطع بالموت فوجب عدة الوفاة فيه قوله فجمع بينهما أي بين عدة الطلاق والوفاة وذلك لأنه انقطع بالطلاق حقيقة فبالموت حكما أما الأول فيفرض المسئلة أنه لا بد قبل الموت وباعتباره يجب عدة الطلاق وأما الثاني فلا اعتبار بقيام النكاح عند الموت فإن تورثنا يستلزم ذلك ولازمة لزوم عدة الوفاة ولازم اللازم فيلزم تورثها الاعتداء بعدة الوفاة فجمع الوفاة لكن قول أبي حنيفة أن اعتبارها قائما رد قعدة عدم تورثها عليه لا يستلزم أن يبقى في حق العدة وبجوابه أن الأثر لا ثبت بالشك فالعدة تثبت به فإذا بقي النكاح شرعا في حق الأثر فلأن يبقى في حق العدة أو لم يبق مع أن الأصل أن الأثر إذا ثبتت بلازمة وهذا هو معنى قول الله احتياطا قوله ولو قتل على ردة الخ جواب عن مقيس عليه مقدار لا يوصف وهو أنه لو أثر رجح المسلمة مات أو قتل على ردة ثرته زوجة المسلمة وليس عليها عدة الوفاة بل الحيض لأن زوال النكاح كان بالردة لا بالوفاة فكذا بهما زواله بالطلاق بالموت فلا يجب عدة الموت فأجاب بمنع حكم الأصل أو لا يقال لا تستلزم لا يلزمها عدة الوفاة بل يلزمها البية أثار الكفرى وما ذكرت نذهبك فهو على الخلاف فيلزمها الجمع بين المدة والحيض فلا يصح به الإلزام ولكن سلمنا أن لزوم الحيض اتفاقى فالفرق أن تورثها وهو الحكم الثابت يفيد أنه لم يعتبر النكاح شرعا قائما إلى الموت لأنه لو اعتبر كذلك لم ترث إذا لارث المسلم الكافر فلم يزل العلم باعتبار أسناد الأثر إلى وقت حدوث الردة اعتبارا للردة موتا حكما وقد تحقق هذا الموت وبها سلمنا غير أنه زال إسلامه وبذلك السبب لزومها العدة بالحيض فلا يلزمها عدة الوفاة قوله وإذا اعتققت الأمية في عدتها من طلاق رجعي انقضت عدتها إلى عدة الحرائر فكيف قلت حيض لقيام النكاح من كل وجه أي بعد الطلاق الرجعي فلما اعتققت والحال قيامه من كل وجه بكل ملك الزوج عليها والعدة في الملك الكامل مقدرة شرعا بعدة الحرائر ثبتت حيض كذا في الكافي ووضع في شرح الكفر لفظ الطلاق مكان لفظ العدة فقال والطلاق في الملك الكامل يوجب عدة الحرائر ولا يخفى أن الطلاق لم يحدث في ملك الكامل بل طرأ على الملك بعدد بالعتق اللهم إلا أن يجعل لثبته الحكم ابتدائه وهو ممكن لو كانت إجماعية لكن هي خلافية وبقولنا قال الشافعي رده في الأوطار وجه واستحقاقه الحسن الشعبي والعياش وقال مالك وأبو ثور لا يكمل عدتها في الرجعي والبائن عن الزهري وعطاء قتادة فكيف فلا يبرهن ثبوتها

وان كانت اشقة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقض ما مضى من عدتها وعليها ان تستأنف العدة بالخبر ومغناه اذا رأت الدم على العادة كان حيا

اعتبار بقائه كما بداهه وجه قول مالك ان مجرد الطلاق لم يثبت عدة الاماء وشرطا وهو رد الطلاق على امه عقيب نكاح متأكد فلو
وجبت عدة المهر كان على خلاف مقتضى السبب تحقيق الجواب منع تاثير سبب العدة في كميته مخصوصه فالنكاح سبب العدة
عنه الطلاق فقط لا يثبت كميته خاصة اذ لا يعقل تاثير النكاح في خصوص كميته بل في مطلق الترتيب تعرفا وتاسفا وتقدر الكمية بحكمة اخر مني كما
عدة النكاح الفاسد روح سلم الوجه المذكور للانتقال عن المعارض وقد صور الانتقال الى جميع كميات العدة البسيطة وسبب اربعة صورها
امه صغيرة منكوبة طلقت رغبا فعدتها شهر ونصف فلو حاضت في اثنا لها انتقلت الى حيفتين فلوا اعتقت قبل مفطها صارت ثلث حيف
فلوات ذوها قبل انقضائها انتقلت الى اربعة اشهر وعشر قوله وان كانت آتت فاعتدت بالشهور يكن كون كاتبة يني اذا وجدت
امراة آتت فاعتدت بالشهور قوله ثم رأت الدم بعد انقضاء الاشهر وفي ظلالها انتقض ما مضى من عدتها وظاهر فساد نكاحها الكائن
بين تلك العدة حتى لو كانت قبلت من الزوج الآخر انتقضت عدتها وفسد نكاحها صوابه ويندرج في الطلاق الانتقاض وهو لازم
الذي ذكره في الكتاب بقوله لان عدو لا يبطل الاياس هو الصحيح فظهر انه لم يكن خفا وعلله بان شرط الخلفية اى الخلفية الاعتد او بالاشهر
عنه باحقيق تحقق الاياس بالنص وهو قوله تعالى الا اني من المؤمنين الاية والاياس لا يتحقق الا باستدانة العجز الى الممات كالقدرة
في حق الشيخ الفاضل فاذا ظهر الدم فظهر عدم الخلفية فظهر عدم انقضاء العدة الا ان هذا يتوقف على كون ذلك الدم حيفا وليس
هو لازم من وجوه يجوز كونه وما فاسدا فلذا قيد بقوله ومغناه اذا رأت الدم على العادة لانه ظاهر في انه ذلك المعتاد وهو عدو
يبطل الاياس ثم في بعضهم هذا بان حره سالما كثيرا جعلنا من ازاها اذا رأت بلة ليسه ونحوها وقيدوا ايضا بان يكون احمر او اسود فلو
اصفرا واخفرا وترتبه لا يكون حيفا ومنهم من لم تنصرف فيه فقال مغناه اذا رأت على العادة الجارية وهو يفيد وانما اذا كانت عاذتها
قبل الاياس فغير فرق ان ذلك عدو قافرة كذلك كان حيفا من عدم انقضاء العدة بالاشهر ثم اطلق المصنف انتقاض العدة والاستيفاء فافقنه ثبوت
ذلك سواء قلنا بتقدير الاياس بجمدة او لا فذكر في المحيط ان في ذلك روايتين في رواية لا تقدر فيه واياها على هذه ان تبلغ
من الحسن ما لا يحض فيه مثلها فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع الدم حكم بالاشهر فان رأت بعد ذلك وما يكون حيفا على هذه الرواية فيبطل
الاعتد اذ بتلك الاشهر ويظهر فساد النكاح ويمكن كون المراد بمثلها فيما ذكر المائدة في تركيب البدن والسمن والهزال وفي
رواية يندر بحسن وخمسين سنة وهو رواية الحسن وعليه اكثر المشايخ وفي المنافع وعليه الفتوى وعن محمد انه قدره في الزوميان بخمسين
وخمسين سنة وفي غير من يثبت عن سبعين بقال الصغار وقال ابو الليث لو حاضت ثم انقطع عنها الدم فقيس ستين سنة ولو كانت
عادة امها واخواتها القطع قبل ستين تأخذ بعادتها من بعد ما يبرأ من المائذ بعدا حتى قال لا تبلغ فاذا رأت الدم بعد ذلك ولا يكون حيفا كالدم التي تراه
الصغيرة التي لا تحيض مثلها وهذه العبارة تفيد انه لا يحتاج الى حكم القاضي بالاياس وكذا العبارة القائمة اذا بلغت المقدرة
وانقطع حيفا حكم باياها فان رأت الدم بعد ذلك لا يكون حيفا انما يقتضي ان عند بلوغ المقدرة عدم الانقطاع يحكم بشهر عاقل كولو
حييا ويبطل به الاعتد او بالاشهر ويظهر فساد النكاح لان الحكم بالاياس بعد خمس وخمسين واذا لم تر الدم بالاجتهاد والدم حيفا بالنص
فاذا رأت مقدرا وحده انقضت خلاف الاجتهاد ويبطل كذا نقل بعضهم فهو يفتيد كون الخلاف انما هو على رواية التقدير واما على رواية

بطلان الياس هو الصحيح فظهر انه لا يمكن خلافه الا بشرط الخلفيه فيحقق الياس ذلك باستداده الخبر لا المباشرة كالفرقة في حق الشيخ العالي

عدمه فلا خلاف في الانتقاض وفي الغاية معندنا الى الا سيجي على رواية عدم التقدير ولو اعتدت بالاشهر
ثم رأت الدم لا تبطل الا بشرط هو المختار عندنا فثبت خلاف المشايخ على الرويتين في بعض العبارات بالقياس الى ان الانتقاض اذا حكم القاضي بالياس فيجب
بعد حكمه في الغلظة نقل من نوادر الصلوة عن محمد في الجوز الكبيرة اذ رأت الدم مدة الحيض فهو حيض ثم قل قول ابن مهنا في
محمولة على ما اذا لم يحكم بالياس اما اذا انقطع وحكم بالياس وحي ائمة سبعين سنة ونحوه فزات لا يكون حيضا وقال بعده بخلوط وطريق
القضاء ان يدعى احد الزوجين فساد النكاح بسبب قيام العدة فيقضيه القاضي بجوازه بالقضاء العدة بالاشهر قال وكان
الله يشهد لي في بانها لو رأت بعد ذلك ويكون ايضا فيقتضيه بطلان الاعتداد بالاشهر ان كانت رأت الدم قبل تمام الاشهر وان كانت
راثة بعد تمام الاعتداد بالاشهر لا تبطل الا نكحة قضت القاضي بجواز ذلك او لم يقض ثم ذكر الخلاف صريحا بيننا على ما قلناه في حق
بجميع النوازل لا كسنة اذا اعتدت بالاشهر وتزوجت ثم رأت الدم يكون النكاح فاسدا عند بعض المشايخ الا اذا قضت القاضي بجواز النكاح
ثم رأت الدم لا يكون النكاح فاسدا ثم قال والاصح ان النكاح جائز ولا يشترط القضاء وفي المستقبل لعدة بالحيض انتم فحصل
في المسئلة اقول على التقدير وعدمه وسيتم تنقيح اذ رأت قبل القضاء والاشهر وبعد ما في الماضي والمستقبل قد اقل مدة الياس
او لا حكم بالياس ولا هو ظاهر مختار المص من التصوير والتعليل لا ينتقض مطلقا ينتقض كذلك اذ رأت قبل تمام الاشهر وان كان بعد ما
فلا يبطل فلا ينتقض الا نكحة قضت بالياس ولا هو قول الشهيد ينتقض ان لم يكن قضت بالياس كما قلنا لا ينتقض ان كان حكم بالياس ولو
ان يدعى فساد النكاح فيقضيه بصحة وبالقضاء العدة وينتقض ان لم يكن حكم بالياس والقول الصحيح في النوازل ان ينتقض في المستقبل
فلا تعتد الا بالحيض لا الماضي فلا يفسد الا نكحة المباشرة عن الاعتداد بالاشهر واذا عرفت هذا فقول المص هو الصحيح احراز عن كل قول بما
الاطلاق الانتقاض طائفا كان ومفصلا بيني فثارة على شرط تحقيق الياس بخلفية الاشهر بالصور ان تحقق الياس لا يكون الا باستداده الانقطاع الى المباشرة لا شك
في الاول لكن كون تحققه موقفا على استداده الانقطاع لا اعلم فيه وليلا سوي ما يتوهم من لفظ الياس او يقتضيه ذلك ولا شك
ان الياس من مقولة الادراك فانه ليس للاعتقاد ان الشيء لا يقع ابدا اما ان يستدعى كون ذلك الاعتقاد علماسية لا يتصور وجود
خلاف متعلقة فلا وكذا قد يتحقق الياس من الشيء ثم يوجد وكثيرا يقال في الوقائع كنت آريته من كذا ثم وجدته فانما يتحقق
سببا له وكونه بان يعدم الحيض ويمتد وينتفي محال وجوده في بانه العمر كبير السن كاف فيه وعلى هذا اذ رأت بعد الياس
لا ينتقض ما سئله ولا يفسد النكاح المباشرة عن اعتداد بالاشهر لو تقرر معتبر الوجود بشرطه وسيتم النظر بعد ذلك في انه هل يقتضيه
يستقبل فلا تعتد الا بالحيض فيكون هذا ما صح في مجموع النوازل او لا ينتقض فيما يستقبل ايضا كقول الصغار وغيره وهو متبني على
النظر فيما تخرج في هذا المرثية بعد الياس هو حيض ام دم فاسد ولا تعلق له بالقضاء بالياس وعدمه اذا القضاء لا يقع وجوده
في المستقبل والوجه يقتضيه الخلاف في المستقبل فلا ينتقض ما مضى لوجوده بشرط وهو الا ياس لوجوده سببه وهو الانقطاع في
سنة وهو الذي يغلب فيه ارتفاع الحيض وبه نكحوا وانكحوا وعدم محال كونه ابتداء للطمح ولا يجري في المستقبل الا كحيض تحقق
الدم المتعارف جاز من النزع على وجه الفساد بل على الوجه المتعارف وقد علمت ان الياس لا يثبت فيه فاذا تحقق الياس تحقق حكمه

عليه

اولو حاضمت حيث تنبت بشد ليست تغتس بالشهر وحقه زاهر الجميع بين البدل والمبدل والمنكحة كما حاقا فاسد والموطوءة بنفسه من قبل الحيض
في الفرية والموت لانهما التمتع عن براءة الرحم لا لفساد حق النكاح والحيض هو المعروف واذا ماتت مولا المولود عنها او اعتقها فعدت كما كانت حيض

واذا استحققت كمين تنبت بمكده والندس بها انه اعلم وانما كون العجزة المستدام شرط في الشيخ القاني فلا يتلزم مثله في الاياس اذ لا ملائمة
بينها تثبت شرعا والمسئلة نصية لا قياسية نفس يقال على تعاميق الاعتداد بالاشهر عند الاياس فقد وجد فثبت الاعتداد بها بالنس
ثم زال الاياس فثبت الاعتداد بالاقراء بالنس قوله ولو ماتت حيفتين ثم ايست بان بلغت سن الاياس عند الحيفتين وانقطع
او انقطع عندهما في سن لم تحض فيه امها واخواتها على ذكر الفقيه وقوله ثم زاعن الجمع بين البدل والمبدل هذا التعليل هو المفيد
لكون المراد من قوله تعدد بالشهور انها تاتت العدة بالشهور واورد عليه ان المتوضي اذا سبقه كحدث في العلوة والاماء تيسر في
وكذا لو صلى اول صلوة بركوع وسجود ثم مجزأ له البناء بالاياء وهما يدلان اجيب بالمنع فليس العلوة بالتيسر بدلا عنها بالموت ولو بالاشهر
خلف من الماء والطهارة به خلف عنها بالماء والجمع ان يجمع بين التراب والماء في رفع حدث واحد وليست بهذا كذلك بل رفع الحدث
الاول بالماء ورفع الثاني بالتراب ولا لا لايضا خلف على الاركان لانه موجود فيها وزيادة ولكن يسقط عن بعض ما لا يقدر عليه عند رفع
البعض على حاله وبعض المسئلة لا يكون خلفا عن الكل بوجوده معه فيستلزم كونه خلفا عن نفسه فانما تكون الخليفة بشئ اخر قوله والمنكحة
فكما حاقا فاسدا وهي المنكحة بغير شهود وتكلم امرأة الغير ولا علم للزوج الثاني بانها متزوجة فان كان يعلم لا يجب العدة بالدفول
حتى لا يحرم على الزوج وطبعا لانه زني واذا زني بأمرأة حل لزوجها وطبعا وبه يفتي كذا في الذخيرة وتكلم المحارم مع العلم بعدم
الحمل فاسد عند ابي حنيفة خلافا لهما والموطوءة بشبهة كالتي زفت الى غير زوجها والموطوءة كليا فراشه اذا ادعى الاشتباه قوله
عدتها الحيض في الفرية الكائنة بتفريق القاضى او عزم الكوط على ترك وطبعا والموت اى موت الواطى وذلك لقوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ومطلق اسم الزوج انما يقع على التزوج بنكاح صحيح والعدة في حقها للتعريف لانها خطر
النكاح باظهار التاسف على زواله غير ان الفاسد ملحق بالصح فتعرف البراءة فيه يجب ان يكون على الوجه الذي هو ثابت في الفرية
ولذا وجبت ثلاث حيف ولم يكلف بواحدة كما في الاستبراء وانما وجبت النكاح الصحيح فلما تانا لان المقصود فيه التعرف على وجه الاحتياط
ومعنى الحال ما يجوز لانه بغيره في الفرية فلو لم يشأه فلا يقوى لمن الفرغ بمره ليجوز كونه حيفا مع الحمل عند من يقول ببراءة استحيائه عند نفاية الامر
انه مخالف للعادة بخلاف ما ذكر في الاشهر فانه يضعف تزويج الحمل منه لضعف تزويجه مخالفة العادة كثيرا بالحيض والاستحياء مع
الحمل بالنسبة اليه مخالفتها قليلا وهو محبوب الحمل مع الدم مرة بخلاف الاستبراء فان التعرف مقصود فيه للاسرة على الوجه فانه لم
يتحقق له الا يرى انه يجب باستحاث الملك من المرأة فعرفنا بذلك ان فيه شائبة التعبد قوله واذا ماتت مولا ام الولد منها او
فعدت ثلاث حيف فان لم تحض فثلاثة اشهر يعني اذ لم تكن حائلا ولا تحت زوج ولا سنة عدتها فان كانت كذلك فعدتها بوضع
الحمل في الاول وفي الثاني والثالث لا تحب عليها عدة الموصل بعد مظهر فراس الموصلة ولو مات زوجها ومولاها ولا
يرى اياما اول فاما ان يعلم ان بين موتها اقل من شهرين وخمسة ايام كانتا ما كان ذلك من يوم الى شهرين واربعة ايام او يعلم انه
شهران وخمسة ايام اولا يعلم كم بينها في الاول تعدد باربعة اشهر وعشرة لانه ان كان موت المولى او اولا عدة منه لانه
ذات بعل ثم موت الزوج بعده وسبب حرة موجب لاربعة اشهر وعشر وانما كان موت الزوج او لانه ما شهران وخمسة ايام ثم

ثم انا ما فيه عمره فانه قال عدم الولد نكحت خيفة ولو كانت ممن لا يخفى فعدتها ثلثة اشهر كافي النكاح واذا مات الصغير عن امراته وبها جمل دفع نقيا
ان تضع حملها وهذا عندنا بحقيقة ومحمد بن داود ابو يوسف في عدتها اربعة اشهر وعشر وهو قول الشافعي ولا خلاف ان الحمل ليس بشأنت النسب منه
فصار الحملات بعد الموت كالمات اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلسن ان يضيعن حملهن ولا ينماقن قد جمدت وضع الحمل في اولات الاحمال فمهرت
المدة اطلاقا لا للثبوت عن فراغ الرحم لشهرها بالاشهر مع وجود الاخرى لكن لقصاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق في الصغير وان لم يكن الحمل منه

قوله وانا ما فيه عمره من الخطاب روى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عيسى بن يونس عن الاوزاعي عن يحيى بن ابي كثير ان عمرو بن العاص
امر ام الولد اذا اعتقت ان تعدت ثلاث حيض وكتب الى عمر بن عبد الله بن ابي شيبه عن ابيه فاما انه قال في الوفاة كذلك والشاهد ليس يلزم من الحمل
ثبوت حيض في الحق من شخص قوله ليس الوفاة الا يرمى الى ما ذكرناه من عمرو بن العاص انه قال بها في العتق وروى ابن خبان في صحيحه
والحاكم وصححه عن قبيصة عن عمرو بن العاص قال لا تلبيسوا علينا نعمة نبينا عدة ام الولد المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشر لكن قال
الدرقطني وقبيصة لم يسمع من عمر بن الخطاب قط وهو عندنا غير متأكد اذ كان قبيصة ثقة وقد اخرج ابن ابي شيبة عن الحارث عن علي بن عبد الله
قال اثلث حيض ما اذا مات منها يعني ام الولد واخرجه عن ابراهيم الكنجي وابن سيرين وحسن البصري وعطاء بن رافع في هذا تعارض النقل عن ابن سيرين
والحارث ضعيف الا ان قالوا لم يلق المذهب في هذا من مثله والتحقق انها مختلفة بين اسلف وبوراجع الى اختلاف كرامى وقد بينا ترجيح
ما يوافق رأينا قوله فاذا مات الصغير عن امراته وبها جمل احراز ما اذا مات وظهر بها جمل بعد موته فانما تعدت بالشهر اتفاقا ثم معرف ذلك
ان تضع الاقل من ستة اشهر من موته في الاصح فاذا وضعت كذلك انقضت عدتها عند ابي حنيفة ومحمد فان وضعت ستة اشهر من موته
فاكثر لم يكن محكوما ببقائه عند موته بل بعد موته فلا يكون تقدير العدة بالوضع عند جمل اربعة اشهر وعشر اتفاقا وقيل الحكم بعد موته ان
تلك الاكثر من سنتين من موته وفيما دون ذلك يكون لانقصا بالوضع ليس بشئ لان التقدير للحدث باكثر من تين او سنتين كوال ليس الا لاعتباط في ثبوت
ولا يمكن ثبوته في الصغير فلا حاجة الى غير الحكم بالحدث الى سنتين قوله وقال ابو يوسف ثمانية اشهر وعشر وبه رواية عن ابي يوسف في الظاهر خلاف
ولم يذكر محمد ولا جاب مع كلامه الحاكم وقول محمد الاسلام في المعنى لا اعتد بالوضع اكل استحسان من علمنا يدل عليه فانما هي رواية عنه ولا قال شمس الايمه عن ابي يوسف ان
عدتها بالشهر وهو القياس وهو قولنا في شئنا فاذا قال ابو يوسف في المطلقة جازت بولده الاكثر من سنتين تعدت بوضعه مع انه منتهى
النسب محكم بعد موته فكيف يقول في المحكوم ببقائه عند الفقرة لا تعد بوضعه فانما هي رواية شاذة وهو قولنا كواحمد ورواية عن ابي حنيفة
ثم يجب كون ذلك الصغير غير مبرق اما المراهق فيجب ان يثبت النسب منه الا اذا لم يكن بان جازت به الاقل من ستة اشهر من اعتد
وعلى هذا الخلاف اذا طلق الكبير امراته فانت بولده غير سقط الاقل من ستة اشهر من وقت العقد بان تزوجها حلالا من الزنا لا يعلم الحالة
ثم وضعت كذلك بعد الطلاق تعدد بالوضع عند جمل لا اعتبار به وانما قلنا ولا يعلم لصحة كونه على هذا الخلاف لانه لو علم لم يصح العقد
عند ابي يوسف لان يمنع العقد على الحامل من الزنا بخلاف ما اذا لم يعلم فانه وان لم يصح لكن يجب من الوطى فيه العدة فانه يشبهه فيقع الحكم
في انما بالوضع او بالاشهر وحاصل متسكك القياس على الحارث بعد موت الصغير كذا حمل منفي النسب فلا يعتد بوضعه كالحمل الحادث بعد موت
الصغير ولها اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلسن ان يضيعن حملهن من غير فصل بين كونه منه او من غيره فلانها اي عدة الوفاة في
حق الحامل وقت الموت مقدرة بوضع الحمل في اولات الاحمال لا تعرف فراغ الرحم منه مما ابي شرع عدة الوفاة بالاشهر مع وجود الاقرا لكن
لقضاء حق النكاح وهذا المعنى وهو قضاء حق النكاح يتحقق في الصغير وان لم يكن الحمل منه كما يتحقق في الكبير
والنسب منه ولينص هذا الوجه عنه قياسا ونية الصغير اكل وقت موته بغية ثابت النسب على زوجة الكبير اكل وقت موته ثبات النسب
في حكمه للاعتد بالوضع الحمل سبحانه انه لقضاء حق النكاح اطلاقا لا نظرا متعوضا فيه لا لبقاء الفارق وهو وسع ثبوت نسب الحمل وعدمه

باعتبار الحمل والحد كانه وصيت العلق بالشهر فلا يتغير بعد ذلك الحمل وقماض فيه كما وصيت مقدر في عدة الحمل فافتقر الى ما لا يلزم امر الكبر اذا احدث ذلك
 الحمل بعد الموت كان النسب يثبت منه فكل ما قلنا من عند الموت حكما ولا يثبت نسب الولد في الوهي لان النسب لا يولد له فلا يتصور منه العلوق والنكاح يتم
 مقامه في موضع التصور اذا اطلق الرجل امرأته في حالة الحيض لم يفتد بل يفتد بالحيض فاما في وقت الحيض كانه في عدة من الحيض فلا يفتد من الحيض
 بشبهة فليعلم ان هذا هو الحق لا خلاف له فان كان النسب يثبت منه فكل ما قلنا من عند الموت حكما ولا يثبت نسب الولد في الوهي لان النسب لا يولد له فلا يتصور منه العلوق والنكاح يتم
 وقيل المشافى في النكاح لان المقصود هو البلوغ فانه لا يفتد من الحيض بل يفتد من الحيض فاما في وقت الحيض كانه في عدة من الحيض فلا يفتد من الحيض
 وقد حصل بالواحدة قتل لخلان ومنه العادة تامة لا تنوي انها تنقضي من دون علمها مع تركها الكف والمعتد في وقتها اذا اوطيت بشبهة
 وقتن بالشهر وتحتسب بماترا من الحيض فيها حقيقة التلحل قبل راكمان واجب

الانفاذ شرع الاشرع بتحقيق الاقرار وبه يظهر فساد ما ذكره من صورة القياس فان حقيقة ليس الانفي الحكم لمنهى العادة المتساوية وهي
 بثبوت نسب الحمل فانه المتعبرة مساوية للاعتداد بالوضع وبموتها في النكاحية فينتفي الاعتداد بالوضع الحمل كما انتهى في احوال الحوادث
 بعد موت المصبي ونحن منعنا عليه فضلا عن مساوية لكن لا يخفى ان كون الاعتداد بالوضع ليل التفتد حتى النكاح ممنوع بل لذلك لم يثبت
 الفرض ليتكمن من النكاح وقد علمنا ان شرعية لكل من لم يفتد من الحيض فاما في وقت الحيض كانه في عدة من الحيض فلا يفتد من الحيض
 للفتد فانه اذا ثبت امر الملام ثبت لكل خصوصياته فثبت كونها بوضع الحمل للنفي ايضا واعلم ان قولنا في حقيقته ومحمد في المسئلة التي استدل بها
 بهما قولنا في يوسف اعني المطلقة اذا جازت بولد لاكثر من سنتين ان عدتها تنقضي من سنته استدل على الوضع فيخرج بنفقتها ان كانت تبعاتها
 اصنافا للحادث وهو الحمل للحادث اقرب زمانه قوله بخلاف الحمل الحائض بشرع يفترق بين باقوا عليه في الصورة وبين حمل الحائض
 والحاصل انه تعالى انما بشرع العدة بوضع الحمل اذا كان الحمل ثابتا حال الموت وان كان لفناء الآلية مطلقا كقصر العقل للعلم بان حال الموت
 حاله والى النكاح وعنده يتم السبب الجيب للعدة فلا بد من ان ثبت العدة اذ ذاك والفرض ان لا قبل لحيث بالوضع وعنده كان اعتبار
 قيام الحمل عند الموت وعنده للاعتداد بالوضع او بالا شهرين خبر ويات العقد بعد العلم بما ذكرناه فعنده عدمه والفرض ان العدة ثبتت لا يفتد
 فانها تثبت بالاشهر وبهذا الزمان مراد الآية باولات الاحمال حاله الفتره قوله ولا يلزم امر الكبر اذا احدث بها حمل بعد موته بان جازت
 به لا قبل من سنتين مع حدوده في نفس الامر لا حريش بالوضع لا بالاشهر مع فرض حدوده في نفس الامر واجاب بمشع الحكم بحدوده فانه
 محكوم بثبوت نسبه شرعا وذلك مستلزم حكم لقيامه عند الموت والاصل التوافق بين الحكم في الواقع الا ان يتحقق خلافه فوجب كونه قائما عند الموت
 حقيقة وحكما حتى لو ولد له بعد الخولين حتى يتبين كونه كان الحكم ان تعدد بالاشهر وعنده التلحل لا ينبغي الايراد الجواب عنه بما ذكرنا اصلا قوله ولا يثبت
 نسب الولد في الوهي من اى في الحادث بعد الموت وغيره لان النسب لا يولد له فلا يتصور منه العلوق وقوله والنكاح يقوم مقامه اى مقامه لم يولد
 في موضع التصور لان الشئى انما يفتد بقدره اذا امكن تصوره حقيقة قوله واذا اطلق الرجل امرأته في حالة الحيض لم تحتسب بالحقيقة التي
 وقع فيها الطلاق لان العدة ثلاث حيض كوايل لانه سمي الاسم في ثلثة قروا وقوله عليه السلام وعدتها حيضتان قوله واذا اوطيت المعتد
 بشبهة من اغنى او من الزوج ووافق الشافى في احد قوليهما اذا كان الواطي المطلق والوطي بشبهة يتحقق بصورتها التي زفت الى غير زواجها
 والموطوءة للزوج بعد الثلاث في العدة بكل حال قبل النكاح وخرج آخر وفي العدة اذا قال ظننت انها تلحلى والى طلقها بالكنية ثم وطئها
 في العدة او كانت في عدة فوطئها آخر بشبهة او في عصمة فوطئها آخر بشبهة ثم طلقها الزوج ففي هذه تحجب عدتان ويتبدل خلان وهو
 قولنا لك وعنده قولنا شافى واجد وما في الغاية من ان الشبهة في المطلقة بالطلاق الثلاث في الفعل والشبهة في الفعل لا يثبت النسب في الوهي
 وان قال ظننت انها تلحلى واذا لم يثبت النسب لا يجب به العدة سياى وقعه في كتاب احمد ودان شاء الله تعالى ثم معنى التلحل قبل
 المرى عنها حتى لو كانت وطئت بعد حيضة من العدة الاولى فعليها حيضتان تامها ويحتسب بها من عدة الثانية وللاخران خطيها اذا ثبتت
 عدتها من الاول لانها في عدة ولا يخطبها غيره فان كان الاول طلقها رجيا فلان يراجعها اذا اشار ثم لم يضر بها حتى يتقضى عدتها من الآخر
 والى طلقها بانها فليس ان يخطبها بعد وجوب العدة عليها من الثاني حتى تنقضي عدتها منه كذا اذا كانت العدة من الشهرين والى طلقها من الشهرين

ن

ل

ولكن المقصود التبرع عن فرائضهم وذلك حصل بالواحدة فثبت لخلان وتعلق العبادات تأمل لا يرى انها تنقض بدين علمها ومع تركها الكف

الله طلا

على ان كرن العدة ما اذا فعند الشافعي كفت النفس عن الحرامات في مدة معينة فاذا وجب كف عنها في مدة بسبب وكف عنها كذلك بسبب
لا يتداخلان لان هذا الكف عبادة والعبادات لا تتداخل انما التداخل لا تقع بالعقوبات الا ترى ان من وجب عليه الكف عن الشتمين
في يوم بسبب ثم وجب مثله بسبب آخر لا يخرج عن عمدة ذلك بدوم يوم واحد وعندنا ان كرن نفس تلك المحرمات الكائنة في تلك المدة
ويمكن اجتماع حرمان في اشئ واحد كالتزويج والتزويج فيما نحن فيه في زمان واحد بسبب مختلفة كحرمة النحر المحلوف على عدم شربها نهارا
للاضاحم ونحو ذلك ومعنى العادة تاليج بدليل انها تنقضي بدون علمها ومع تركها الكف ونحن تستأنف الكلام ونقول لا شك انما ثبت عند
تمام سبب لعدة امور هي حرمة التزويج وحرمة الزينة وحرمة التزويج في مدة معينة تنتهي هذه المحرمات بانتهاءها ووجوب التبرع في تلك المدة
ايضا الثابت بقوله تعالى والمطلقات يتربصن مع ان هذا الوجوب لا بد ان يثبت لازما للحرمة باذني تامل ومتعلق الوجوب ليس لا فعل الكف
والتبرع وان كان الانتظار فهو من افعال النفس فان اردنا تعيينه لم تراسب بين كونه ترك تلك الحرامات الى انقضاء المدة وترك الاشئ
لا يخرج عن كونه كفت النفس عنه او حسبا ومن ظن المقابلة بين الكف والترك بعد عن التحقيق فح يكون حاصل تبرع من نهي عن تلك الامور
لانه طلب كف عنها كما جعلوا وزروا البيع نسيانها فالتا بت تحريم هذه الامور ومن المعلوم ان لزوم الكف لا يتعلق بالمرأة الا عند علمها
بالنسيان في التكليف بالمقدور ولا قدره بدون العلم وبحكم هذه المقدمة وهي ان الحكم انما يثبت في حق المكلف باعتباره علمه بالسبب المقدر
القائمه ان الحكم المقيد بمرءة ينتهي بانتهاء لزم انها اذا لم تعلم بالطلاق حتى تمت العدة خرجت عن العدة غير آثمة لان الثابت في
حقها لم يكن حكم الخطاب بل غاية اصل الوجوب الثابت بالسبب ولا طلب في اصل الوجوب على ما عرفت او علمته ثم لم تكف اى لم تبرع عن
الخروج والتمساح حتى انتهت الى حد الزنا الى ان تمت المدة خرجت عن العدة آثمة فلا يكون انقضاءها بلا علمها ومع تركها الكف وليا علمها
ان معنى العادة تاليج كما قال المصنف بل الدليل على ذلك تحقيقها في حق من لا تصح العادة منه فلا تحجب عليه كالمجنونة والصغيرة فعلم ان تحقق
العدة في اشروع بالاصاله انما هو لتعرف فرائض الرحم ولاظهار خطر النكاح والبيع فعدت متعانا كما في ذات الاقراء وقد لا كما في الآثمة
والصغيرة ومعنى العادة تاليج وهو كفت القدرة المتعانة نفسها من متعلقات ذلك المحرمات فلا شك ان العدة تطلق على كل من تلك الامور
اما على التبرع فمضى قولنا وجبت العدة ونحوه واما على نفس المدة فمضى قولنا انقضت العدة وما سذكر ايضا واما على نفس المحرمات فمضى
دعوانا انها الركن لكن اشان في بيان ان سمي لفظ العدة في اشروع ما اذا فالذي يشيده حقيقة فنظم كتاب الله تعالى وهو قوله عز وجل فعدت
ثلاثة اشهره نفس المدة الخاصة التي تعلقت احرامات فيها وتقيدت بها الاحرامات الثابتة فيها ولا وجوب الكف ولا التبرع في قوله تعالى
يتبرعن انما يفيد لزوم التبرع لانه سمي لفظ العدة وقد قلنا ان كلا من الامور ثابت عند تمام سبب الكلام لان ليس فيه واما قوله تعالى
عليهن ان يعينن حامن حتى يبلغ الكف راي جله فاذا بلغن اهلين فالاي لكان من المدة لتأخير ما ثبت عند مضيه كالمطالبة في الدين ثم الثابت
معنى هذا الاجل حل النكاح والخروج فيكون الثابت قبله حرمتها فلا دليل فيها ايضا الا على مجرد الثبوت وهو ليس متلزما كونه الركن كما قلنا
في التبرع واما وصفت العدة بالوجوب في قولنا العدة واجبة وجبت فانما يقتضي ان المراد بها فعل كالترفع والكف هو الاستلزام كونه
المفهوم يقتضي الانطباع وذاك لولم يعارضه انظم القرأ في فتلحق بسبب كون سمي العدة المدة الخاصة التي تعلقت فيها المحرمات عند الكف

والمعتد على غير وفاة أو طلاق فيشبهه بغيره بالشهود ونحوه مما ذكره من المحققين في حقه لا يمكن. وابتدأ في الطلاق
 بعد الطلاق في الوفاة عقبة الوفاة فان لم يعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها. وسبب وجوب العدة الطلاق
 او الوفاة فيعتد بابتدائها من وقت وجود السيد في المشاغل فيقتون في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار بقبول النكاح الموضوعة والعدو
 في النكاح المفاسد عقبة التعريف او عزيم الوطى على تركه وطبعا وقال زفر بن محمد اخيرا الوطيات لان الوطى هو المصباح

في

وح نقول لا يلزم بناء الخلاف في تدخل الغيرين على كون ركن العدة الكف او الحرامات بل يصح ثبوته مع الاتفاق في المدة حقيقة وذلك
 لان العدة ح تعلقت فيها حرمانات يجب لها كفى النفس عن تعلقاتها بقدر اقل العدين يستلزم تدخل تلك العيارات الواجبة فيها لان
 تدافعها واللامم متخرج وهو استناع تدخل العيارات سواء جاز لا زاد ما قل العدة او كان عين تدافعها فلذا والسند اعلم اقتصر المصنف على كون
 ما هو المرفوع على تدافع العديان الكف الواجب لم يجب بحقيقة على وجه العادة بل طلقا اذ لا دليل يوجب كونه وجبا يجاد على ذلك الوجه
 بل الدليل تام على عدمه للاتفاق على ان البينة العادلة لو وقع الكف منها بغير نية بل اتفاقا او لغرض مباح حتى انقضت المدة لم يحكم كونه
 آتمة مع انه لم يتحقق العادة لعدم نية الاعتساب لئلا يقال في فعله انه لم يجب على له عادة نعم بوجه عرضية ان يصير عادة فان البينة
 العادلة اذ كفت نفسها عن الخروج وغيره من مفرغ النفس لذلك اعتسابا لله وقصد الطاعة وقع ذلك عادة الله تعالى لا ان يجب
 اليها كذا ذلك لما ذكرنا قوله والمقتدة عن موافاة اذا وطيت بشبهة بعد بالشهور ونحوه مما ذكره من المحققين فيها فلو لم يبر فيها وما يجب ان
 تعد بعد الا شهرين ثلاث حين قوله وابتداء العدة في الطلاق عقبة الطلاق لان سبب وجوب العدة الطلاق لسبب فقد قد حوالا ان سببها
 النكاح والطلاق شرطان الاضافة في قولنا مدة الطلاق الى الشرط فلا يلزم ان يقال لان مدة الطلاق والموت يتم سببها
 من غير فصل فيكون سببا لعدة من غير فصل بالصدرة قوله ومشائخنا يفتون في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار
 نفيا للتمتع الموضوعة بان يتواضعا على الطلاق وانقضاء العدة يصح اقرار المريض بها بالدين او يتوصعا عليه ليشترج اختها او اقرارها
 واذا كان مخالفة هذا الحكم وهو مذهب الائمة الاربعة وجمهور الصحابة والتابعين لهذه التهمة فينبغي ان يشترج به محال البينة والناكر
 الذين هم مظاهرها ولذا فصل السعدي حيث قال ما ذكر محمد يعني من ان ابتداء العدة من وقت الطلاق محمول على ما اذا كانا متفرقين
 من الوقت الذي اسند الطلاق اليه اما اذا كانا مجتمعين فالكذب في كلامهما ظاهر فلا يبعد ان في الاسناد قال محمد وعلى هذا اذا انفارها
 زمانا ثم قال لما كنت مطلقك متدكذا وهي لا تعلم بذلك يصدق ويعتبر عدتها من ذلك الوقت ثم لا يجب عليه نفقة ولا سكنى واعتبرها
 بالسقوط وعلى قول هو لا ينبغي ان لا يكل له التزوج باختها واربع سواها وقد عرف ان تقيده بالاقراء فيضان الطلاق المتقدم اذا ثبت
 بالبينة فينبغي ان تعتبر العدة من وقت قامت لعدم التهمة لان ثبوتها بالبينة لا بالاقراء وان سقطت النفقة ولا سكنى على قول هو لا ينافي
 اذ اصدته اما اذا اكدته في الاسناد فلا وكذا اذا قالت لا ادري والحكم في الفصول الثلاثة على قول المشايخ ان العدة من وقت الاقرار
 ولا يصدق في الاسناد ثم المراد من قوله ومشائخنا مشايخ بخاري وسمرقند واقصهار النهاية والدرية على قوله عن مشايخ بلخ وغيرهم
 فيه ترك الشرح الكتاب وان كان غائبا فاما باموتها او طلاقه لمدة تتقضى بها العدة فلا عدة واذا اشكلت في العدة اعتدت من وقت
 الذي يتيقن فيه بيموت ولو جعل لهما امرأة بيد لان ضربها فضرها عطقت نفسها فانكر الزوج الضرب فقامت البينة عليه وتحققت القاضى
 بالفرقة فاعدة من وقت التقنا او من وقت الضرب فينبغي ان يكون من وقت الضرب ولو طلقها وانكر فاقبحت البينة فقطضي بالطلاق
 فالعدة من وقت الطلاق لا انقضاء قوله او عزيم الوطى بان اخبر بان ترك الوطى فان الاخبار اخرها به فصار الحكم عليها ما اخر الوطيات
 لا تعلم لاحتمال وجود اخر بعده وفي الخلافات والنصاب المتأثرة في النكاح الفاسد بعد الدخول لا يكون الا بالاقول لقوله تركت وما يقيم

وكذا اذا خرجت الحرة اليها مسلمة فان رجعت جاز لان تكون حاملا وحشا كل عدل في حنفية وقالوا عليها وعلى الذمية العدة اما الذمية
فالاختلاف فيها نظير اختلاف في كل شيء مما حكم وقد بينا في كتاب النكاح قول المذنبين الى حنفية لا يبالوا ان مقتضى ما لا عدة عليها
واما الهلية فوجه قولها ان الفرق قلود وقت بسبب آخر وجبت العدة كذلك بسبب التباين بخلاف ما اذا اخرج الرجل وتركها امة مسلمة ولم
قوله فعلى كل من طهره ان يتكوهن وان العدة وحيدة وجبت كان فيها حق في ادم والحق في طهره بالجماع حتى كان
محملا للثلاث لان تكون حاملا كان في بطنها ولد وانما بسبب التباين في حنفية فانما يجوز لها ان لا يطهرها الا في احوالها ولا دلل اعم

واحال قسامة غدا تاربعينها التام تمام استجراش تبين آخر فكان كبر والعقد قايينا كالتامب اذا التزمت المقنوب وهو في يده بالنعيب في كل
التبين من التامب المتانف ولا يقال ان جيب هذا ان يكمل الرجعة لان الطلاق الشترج بعد الدخول لعقب الرجعة وهو منتف لان قول من يات
النكاح الثاني قايما مقام النكاح والدخول من كل وجه في حق تكميل المهر وجوب تعيينات العدة للاحتياط فلا يلزم منه اقامته مقامه في
حق جميع الاحكام والا كان قايما في حق ترك الاحتياط لان الاحتياط في النكاح لا يرمى الى صريح الطلاق بعد المخلوة لا يشترط ان
قايمة مقام الدخول في تكميل المهر وجوب لعدة فعلم بهذا انه لم يلزم من اقامته النكاح مقام الدخول في ذينك الحكيم اقامته مقامه في ثبوت
الرجعة بصريح الطلاق وبذلك احدى لاسا كل المينة على هذه الاصل وهو ان الدخول في النكاح الاول دخول في الثاني الاول والثاني لوتزوجها
قاسدا ودخل بها ففرق بينهما ثم تزوجها بغيرها وهي في العدة عن ذلك الناس ثم طلعتا قبل الدخول بسبب عليه مهرها لم عليها عدة مستقبلية عنها
ولو كان على قلب بان تزوجها بغيرها ولا ثم طلعتا بعد الدخول ثم تزوجها في العدة قاسدا لا يجب عليه مهر ولا عليها استقبال لعدة ويجب عليها
تمام العدة الاولى بالاتفاق والفرق لهما انه لا يمكن من الوطى في القاسد فلا يجعل واطيا كما لعدم الامكان حقيقة ولهذا لا يجعل واطيا لمخلوة
في القاسد حتى لا يجب عليها العدة فيه ولا عليه المهر وتا لهما لو دخل بها في النكاح وطلعتا بانها ثم تزوجها في المرض في عدتها وطلعتا بانها قبل الدخول
بل يكون فاراد لا اربعها لوتزوجت بغير كفوء ودخل بها ففرق القاضي بينهما بطالب لولي ثم تزوجها بهذا الرجل في لعدة بهر فرق القاضي بينهما
قبل ان يدخل بها كان عليه المهر الثاني كاملا وعدة مستقبلية عندها استحسانا وعند محمد نصف المهر الثاني عليها اتمام العدة الاولى وقاسمتا تزوجا
صغيرة ودخل بها ثم طلعتا بانها ثم تزوجها في العدة فقلت فان كانت نفسها قبل الدخول وسها تزوجها صغيرة ولم يدخل بها فقلت فان كانت نفسها ثم تزوجها في العدة فقلت
قبل الدخول سها تزوجها ودخل بها ثم طلعتا بانها ثم تزوجها في العدة ثم ردت ثم ردت قبل الدخول بها سها تزوجها ثم طلعتا بانها
تزوجها لعدة ثم ردت قبل الدخول سها تزوجها ثم طلعتا بانها ثم تزوجها في العدة ثم ردت قبل الدخول بها سها تزوجها ثم طلعتا بانها
نفسها قبل الدخول قوله واذا اطلق الذمي الذمية اومات عنها فلا عدة عليها فلا تزوجها سلم او ذمي في فور طلاقا جاز وهذا اذا كانت لا يجب
مستعدة بخلاف ما اذا اطلقها مسلم اومات عنها فان عليها العدة بالاتفاق لانها حرة ومعتدة قوله وكذا اذا خرجت الحرة اليها مسلمة لم يلزم بل
المعتبة بان تصير بحيث لا يمكن من العود انا خرجها مسلمة او ذمية او سائمة ثم سلمت او صارت ذمية لعدة عليها فان تزوجت جاز لان يكون طلاقا
وعنه لا يطاق بالزوج حتى يستبرأ بحقيقة وعنه لا يزوجها الا بعد الاستبراء وقالوا عليها اي الحرية التي خرجت منها حرة العدة وعلى الذمية العدة اما الذمية
فالاختلاف فيها نظير اختلاف في نكاحهم محارمهم قديمه في النكاح اي الاختلاف المشبه وهو غير المتنازع فيه هنا وهو قوله في باب نكاح اهل الشرك اذا
تزوج الكافر بغير شهوة او في عدة كافر ذمي في نكاح اهل الشرك او المأكل من الاقليات في المأجورة فوجهها ان الفرق لمسلمة والا لاسلام وتعتب بسبب التباين في دار السلام
كالطاعة والموت والطلاق وجبت العدة فكذلك بسبب التباين في انا قديمه بالمسلمة للتيجه خصوص في الدليل عليه فهو ليس بخيل بخار حرة مسلمة ولو
تخص منها لم تظهر الملائمة عليه لانه قائل بعدم العدة عن طلاق الذمي ذمية اذا كانوا يدينون ذلك قوله بخلاف ما اذا اخرج الزوج مسلما او ذميا
او مستانما ثم صار مسلما او ذميا وتركها فانه لعدة عليها هناك جماعا حتى يازله ان تيزوج اختما او اربعاسوا كما دخل وارب الاسلام بعد طهره

الاحكام لما في دار الحرب لانها غيب حيا طية بالعدة لما قيدت في باب نكاح اهل الشرك بها حتى لا يفيها طيب بها قوله وله قوله تعالى في

عذر

النفقة

وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يحد غسل الميت في قبره حتى يفرغ من غسله ولا يحد غسله في قبره حتى يفرغ من غسله ولا يحد غسله في قبره حتى يفرغ من غسله

ابو داود في مراسله عن عمرو بن شعيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحد غسل الميت في قبره حتى يفرغ من غسله ولا يحد غسله في قبره حتى يفرغ من غسله ولا يحد غسله في قبره حتى يفرغ من غسله

الشافعي رحمه الله عليه

والجود ويقال لأحد أدوية الثقلان إن قتره الطبيب الزينة والحصل والدهن المطبوخين عند الطبيب الأمن عنده في الجامع الصغير لأمن وجمع
المعقوفة وجماعتها ما ذكرناه من أطعمتها التاسف والثاني إن هذه الأشياء دوائها الزينة فيها وهي ممنوعة عن الكلام فحببها
كيلا تصير ذريعة إلى الوقوع في الشرم وقد عمن النبي عليه السلام لم يأت من النعمة في الكلام وأكره من لا يعرف عن نوع طبيب وفيه
زينة الشعر ولهذا يمينهم عنه قال الأمن عذر لأن فيه ضرر وهو المراد الداء لا الزينة ولو اعتادت الدهن فحافت وجعا فإن كان ذلك
أمر فاعلموا به لكان الغالب واقم ولكن ليس أغرب من الحاجة إليه عذر لا بأس به ولا يختص بالخمار وإنما كالمسحوق بأصبعه أو بغيره لا بأس به والله اعلم

وذلك الحكم فحق المبينة ان فقد التماسف على الزوج فالآخر وهو الطهارة التماسف على فوات نفقة النكاح موجود ولو تم ما ذكر من
الطهارة التماسف مطلقا ليس عليه لانه ممنوع منه بقوله تعالى لكيلا تاتوا بها ما فاكمم ولا تفرحوا بها تاكلم فلا يكون الا حداد في المنوف
عنها منوطا به لانه ان يكون بوجه يتما للعدة بالنفس او معا ولا بالآخر فقط لكن منع بان المراد بقوله تعالى لكيلا تاتوا بها الآية الالاسف
منع الصياح الفصح مع الصياح نقل عن ابن مسعود موقوف ومرفوعا قوله واحمد او يقال الاحد او من الاول يقال
حدث المرأة تحريم باب من باب من باب ضرب ايضا جدا وهو جادة من الثاني يقال احدثت تحدا احدا او احدثت محدة قوله ان تترك
الطيب ولا تحضر عمله ولا تحضر فيه وان لم يكن لها كسب الا فيه قوله وفيه صان النبي صلى الله عليه وسلم تقدم قوله والدهرن لا
يعرعى عن نوع طيب ايا في ذاته او في المدهن به لما فيه من طيب نفسه به وزينة وقد وقع للزليعي مخرج الاحاد ميث هنا وم
وذلك انه جعل لفظة الدهن عطفا على الاكتمال فقال عن المص انه عليه السلام لم ياذن للعددة في الاكتمال في الدهن فخرج
حديث منه الاكتمال ثم قال واما الدهن فغريب فهو سهو فان الدهن مبتدأ خبره قوله لا يعرعى عن نوع طيب فالجدة احقا
قوله قال لاسن عذر لان فيه عذرة فاما مذمب جمهور الائمة وذمبت الظاهرية لانه لا تكتمل ولو سن مخرج وعذر لما
تقدم من احب بيت الصحيح حيث منى منها موكد اعن الكل التي اشتكت عينها والجمهور حملوه على انه لم يتحقق اخوف على عينها
ولذا قال له فان كان ذلك امر ظاهر اربابها لما ذلك بشهادة الكتاب والسنة على ذلك من حيث العمومات وقد جاء
في حديث ام حكيم بنت اسيد عن امها ان زوجها توفي وكانت تشتكى عينها فتكفل بكل الجلاء فارسلت مولاة لها
اسلمة فساكتها عن كل الجلاء وقالت لا تكتمل منه الا من امر لا يدنيه شدة عليك فتكتمل بالليل وتسمه بالنهار ثم قالت عند
ذلك دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم حين توفي في البوامة وقد جعلت على صبر فقال يا ابا اسلمة قالت يا
هي صبر يا رسول الله قال نه يشب الوجه فلا تجعله الا بالليل وانزع عيه بالنهار ولا تشغل بالطيب ولا بالبخار فانه غضاب
الحديث رواه احمد وغيره لكن امها مجعولة مطلقا وتمشط باسنان المشط الواسعة لا الضيقة ذكره في المبسوط واللمعة الائمة
الثلاثة وقد ورد في الحديث مطلقا وكونه بالضيقة يحصل مع الزينة وهي ممنوعة منها وبالمواسعة يحصل دفع الضرر ممنوع بل
قد يحتاج لاجل العوام الى الضيقة نعم لاراد به معنى الزينة لم يحل واجمعوا على منع الادمان الطيبة واختلفوا في غير الطيبة
كالزيت والشيح البعيتين والسمن فمنعناه ثم والشافعي الا للضرورة حصول الزينة به واجازة الامامان والظاهرية قوله
لعذر كالحكة والقمل والمرن وقال لك صياح لما احس بر الاسود والحلى والمعنى المعقول من النص في منع الصبغ بنفسه
وقد صرح بمنع الحلى في الحديث على استذكاره ولم يستثن من لمصبوغ في الحديث السابق الا المعصب فمثل منع الاسود قوله
لانه ينفوخ الخ يفيد انه اذا كان خلقا لارائحة لم يجوز وفي الكافي قال الا اذا لم يكن لها ثوب الا المصبوغ فانه لا بأس
به للضرورة ستر العورة لكن لا تقص الزينة وشيغي تعييده بقدر استحارث ثوبا غيره اما بغيره والاستخفاف ثمنه او من بالها
ان كان لها دروي باللب والود والود والنسائي عن ام سلمة قالت قال النبي صلى الله عليه وسلم لا طيبس المتوفى عنها

[illegible]

ولا بأس بالعرض في الخطية لقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتموه من خطية النساء التي نزل ولكم لا تنقضوا عهدكم ربكم ولا تقولوا فعلنا ما لم نفعل وقال عليه السلام
الشركاء وقال ابن عباس انما يقول اني اريد ان تزوجه من سيدي بن جابر فيقول المهر الذي نيلك لم اغب اني اريد ان يتجمع ولا يجوز للمطلقة الرجوع
وللعروة الرجوع من بيتها الى غيرها والمتوفى عنها زوجها يخرج بها او بعض الليل فلا يثبت فيه غيرها اما المطلقة فللقول تعالى ولا ترجعوا من يمينكم ومن يجهن
الان بائنا بيفاحته يمينه قبل الفاحشة فخرجت من زوجها كاتمة الحرح اما المتوفى عنها زوجها فلا ينفقة لها فيحتاج الى الرجوع ينظر للمطلقة الاش
وقد جسد اني يحكم للليل ولا كذلك المطلقة لا انفقة له اذ لم يعلها امر مال زوجي احقر ولست قلعت على الفقة عما قيل انها خرجت بها او قيل لا يخرجها لانها سقطت حكمها
فلا يعمل به حتى يعلها او الفقة في المنزل لكن مضان اليها بالسك حلال وقوم الزوجة طلاق لقوله تعالى ولا ترجعوا من يمينكم واليد المضان اليها هو البيت الذي تسكنه

[illegible]

ولقد اختلفوا في اهلها ان يعود الى منزلها فتعدي فيه وقال عليه السلام للمحرم ان يبيت في بيتها حتى يبلغ الكتاب اسبعا فان
 كان نصيبها من البيت لا يكفيها فخرجها الى غيرها من بيوتهم فقلت كذا هذا النكاح بعد الطلاق وان كان قد اختلفت على ما
 او خافت سقوط النكاح وكانت في بيتها باجرا ولا تجد ما تؤد به ثم ان وقتها الفقرة بطلان باق او ثلثه بد من سترتها فيها ثم لا بأس بالمتعدي
 بالحرمه الا ان يكون فاسقا يخاف عليها منه فعينه عن خروج كذا به عدل ولا يخرج عما استغلت اليه وكذا في ان يخرج هو
 ويتركها وان جعل بينهما امره بقعة فقد رجع على المحلولة فحسم وان مناق عليها المنزل فلتخرج ولاولى حرمه

وليزمها ان تكثرى بيت الزوج واما ان يكل لها المخرج فلا وحق ان على الفتى ان ينظر في خصوص الوفاق فان علم في واقعة عجزه
 المتعلمة عن العيشة ان لم تخرج انما بالكل وان علم قدرتها فاقا بالبحرمة قوله ولذا هي لان البيت المضاف اليها هو الذي سكنه
 لوزاوت اهلها والزوج معها ولا فطنتها كان عليها ان تعود الى منزلها ذلك فتعدي قوله وقال عليه السلام تأييدا لاستدلال بالكتاب
 بان قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ثبت على وفق ما قلنا انه مدلول الكتاب وهو ما خرج اصحاب السنن الاربعة عن سعيد بن جهمي
 بن كعب بن عجرة عن عمية بن زبيب بنت كعب عن فرقة بنت مالك بن سنان وهي اخت ابى سعيد الخدري انها جاءت الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لتسأل ان ترجع اليها في بيت خدره وان زوجها خرج في طلب عبد له البتة اذ كان بطرف القدر ولم يحكم
 فتقلوه قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ارجع الى ابي فان زوجي لم يترك لي سكنا لكم ولا نفقة فقالت قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم نعم فقالت ما انصرفت حتى تاتي اذ كنت في الحجرة او في المسجد فاراني رسول الله صلى الله عليه وسلم وامرني ففوت
 له فقال كيف قلت قالت فردوت عليه القصة التي ذكرت له من شأن زوجي قال اكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتدت
 فيه اربعة اشهر وعشر اقلت فلما كان عثمان ازل في مناسك عن ذلك فان خبرته فابعته انتهي ورواه مالك في الموطا وابن حبان في صحيحه
 واخرجه الحاكم عن يحيى بن سعيد بن كعب بن عجرة حدثني زبيب بن كعب بن عجرة عن ابي كعب بن عجرة عن ابي كعب بن عجرة
 بن يحيى الداهلي هو حديث صحيح محفوظا وبها اثنتان سعيد بن جهمي وهو حديث صحيح لا سند من الوجهين جميعا ولم يخرجاه قال محمد
 الانصاري وقد ارتفعت عنهما الجمالة انتهى وقول ابن خرم زبيب بنت كعب بجهولة لم يروها غير سعيد بن جهمي وهو حديث صحيح
 العلامة وفيه ابن العطار بان الحديث صحيح فان سعيد بن اسحاق ثقة وممن ثقة النسائي وزينب كذلك ثقة وقال الترمذي حديث
 صحيح وفي تصحيحه ثوثيقها ولا يضر الثقة ان لا يروى عنه الا واحد وقد قال ابن عبد البر انه حديث مشهور فوجب اعتباره والعمل به واما
 ما روى الدارقطني انه عليه السلام امر المتوفى زوجها عنها ان تعدي حيث شارت وقال فيه لم يسنده غير ابي مالك النخعي وهو ضعيف وقال
 ابن القطان ويحبوب بن محرز ايضا ضعيف وعطاء بن السائب مختلط وابو بكر بن مالك فضعفهم فذلكا علمه الدارقطني وذكر الجمع
 لاحتمال ان يكون اجنبية من غيره انتهى كلامه قوله وصار كما اذا خافت على متاعها للصومل في اي فاتها تخرج لانه عذر واذا خرجت
 الى منزل احذر صارا لثاني كالاول فلا تخرج عنه الا بعذر وتعيين الموضع الذي تنقل اليه في عدة الطلاق الى الزوج وفي عدة الوفاة
 اليها لاها مستعدة في امر سكنى حتى ان اجرة المنزل ان كان لآخر عليها وفيها ان تسكن فيه الا ان يجد الكرى وتحب ما هو بلاك
 فلما ان تحول اليه وكذا في الزوج الغائب ولا تخرج المعتدة الى صحن الدار التي فيها منازل الاجانب لانه كالحرم الى السكنى
 يقطع المسارق باخراج المتاع اليه فان لم يكن في الدار منازل بل بيوت جاز لها الخروج الى صحنها ولا تصير به خارقة من الدار حيث
 في ابي بيت شات منها قوله ثم لا بد من سترتها يعني اذ لم يكن للزوج الا بيت واحد كالمطبخ بالاجنبية وكذا هذا
 في الوفاة اذ اكلن ورثته من ليسن محرم لها ثم لا بأس بالمساكنة بعد اتمام الحجاب كقوله بالكل وانما اكتفى به لان الزوج يعتقد
 احرمته فلا يقدم على المحرم الا ان يكون فاسقا فيخرج لانه عذر والا ولى ان يخرج هو وكذا في كل موضع يتحقق عذر فيخرج

ان كان

الكل

الاول

واذا خرجت المرأة مع زوجها الى مكة فظلمها ثلثا اومات عنها في غير مصر فان كان بينهما وبين مصر اقل من ثلثة ايام رجعت الى مصر وان كان بين مصر
 وبينها اقل من ثلثة ايام رجعت الى مكة وان كانت مسيرة ثلثة ايام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت سواء كان معها اوليها او لم يكن معها اذ امكن
 الى المقصد ثلثة ايام ايضا لا الملك في ذلك المكان اخذت عليها من الخروج الى مكان لا يكون له في منزل الزوج قال الا ان يكون
 حلقها اومات عنها زوجها في مصر فالحاكم يخرج حتى تقدر ضم خروج ان كان لها محرم وهذا عند أبي حنيفة وهو قال ابو يوسف وشهد بان كان معها امر
 فلا بأس بان يخرج من المصر قبل ان تقدر لهما ان نفس الخروج مبطل في ذلك وهو حاشية الوجه وهذا عند ابي حنيفة للسفر وقد نفقت بالمحرم فله ان العدة امنع
 من الخروج من مصر المحرم قبل المرأة ان يخرج الى بلد من السفر بغير محرم وليس للمعتقة ذلك فله محرم عليها الخروج الى السفر بغير محرم ففي العدة او في

الاولى ان يخرج هو ولعل المراد ان الحج فيجب الحكم به كما يقال اذا تقاضى محرم وتزوج المحرم او فالمحرم اولى وبه او ما قلنا
 وبذلك لانهم علموا اولوية خروجه بان مكنتها وآب لملكته وتبقى انتقلت فتعين المكان اليه قوله واذا خرجت المرأة مع زوجها الى مكة و
 غيرها المقصود اذا سافر بها فطلقها فارجعها او بالمتافى الرجعي يتبع زوجها حيث مضى لان النكاح قائم وان كان بانها اومات
 عنها وبينها وبين كل من مصر ومقصد اقل من اسبوع فان شئت مضت الى المقصد وان شئت رجعت سواء كانت في مصر او لا
 محرم او لا لانه ليس في ذلك ان ثلثا السفر وخروج المطلقة والمتوفى عنها زوجها مادون السفر مباح اذا مضت الحاجة اليه بحرم
 وبغيره الا ان الرجوع اولى ليكون الاعتداده في منزل الزوج كذا في الدراية والطلاق المصير يقتضيه انه اذا كان بينها وبين مصر
 اقل من مدة السفر رجعت سواء كان بينها وبين مقصد السفر او دونه اما ان كان مدة سفر فظاهر لان المعنى الى مقصد السفر والرجوع
 ليس بالسفر واما ان كان مادونها فترجع ايضا لانها كما رجعت تصير مقيمة واذا مضت تكون سافرة فالمقصد الى المقصد فاذا قدرت
 على الانتقل عن استدامة السفر في العدة تعين عليها ذلك كذا في النهاية وهو اوجه قوله واذا كان الى المقصد ثلثة ايام فصاعدا
 فاذا كان دونها الى المقصد لا تتخير بل يتعين عليها الذهاب الى المقصد قوله الا ان يكون استثناء من قوله ان شئت رجعت وان
 شئت مضت اي في جميع الاحوال الا في حال يكون طلقتا اومات عنها في مصر فانها لا تتخير بل يتعين عليها ان تقدر فيه عند أبي حنيفة
 سواء كان معها محرم او لا وحصل وجوه المسئلة اما ان يكون بينها وبين مصر ومقصد اقل من السفر فتتخير والا في الرجوع على
 ما في الكافي وعلى ما في النهاية فمسير يتعين الرجوع او كان احد السفر والاخر دونه فتختار مادونه لانها باختيار مقابلة نشية
 سفر دون اختياره فان كان كل منهما سفر فلا يتلو من ان تكون في مفادة او مصر فان كانت في مفادة فان شئت مضت
 وان شئت رجعت بحرم او لا لان ما يتاحف عليها في ذلك المكان استمر ما يتاحف عليها في الخروج والا في ان تختار الرجوع
 لما قلنا وان كانت في مصر لم تتخير بغير محرم لان ما يتاحف في السفر بغير محرم اعظم مما يتاحف عليها في المصر فكان الملك في
 المصر اولى بخلاف المفازة فان كان معها محرم لم تتخير عند أبي حنيفة في العدة وقالا لا تتخرج وهو قول الى حنيفة اولا وقوله الآخر
 اظهر لهما انها في غير منزلها فلما ان تتخير بحرم كما لو كانت في غير المصر وهذا لان اصل الخروج مطلق لهما اجماعا لما يليقها من ضرر الغربة
 ووحشة الانفراصة قلنا لهما ان تتخرج الى دون السفر بالمحرم فاذا ابطال معنى السفر بالمحرم بغيره والخروج وهو مطلق المكان اهتد
 اذا الغربة يوذى ويهان فاشبه المفازة وله ان تاتى العدة في المنع من الخروج اقوى من تاتى عدم المحرم في المنع من السفر
 فاعادة اولى وما دون السفر انا انا مع قيام العدة باعتبار انه ليس بخروج لانه بناء على الخروج الاول لان اصل الخروج مباح
 وهي هنا منسية للخروج باعتبار السفر فيقتل له التحريم واذا تناوله لم يسقط بالمحرم لانه لا يتخرج جبرته الخروج باعتبار السفر فليس له التحريم بل العدة في السفر
 لو كانت اجمعتان مدة سفر مضت او رجعت وبلغت ادنى المواضع التي تصلح للاتقامة اقامت فيه واعتدت ان لم تجد محرما بالاتفاق
 وكذا ان وجدت عند أبي حنيفة ومثله في المحيط وفيه اليدوسى طلق امراته فاراد نقلها الى مكان آخر في الكلا والماء فان لم تفر
 بتركها في ذلك الموضع في نفسه او ماله ليس ذلك ثلثان تنصرف فله ذلك اذا الضرورات تتبع الحظرات والقدرة على العلم

منه
 رحمه

قال ثبت منطلق الرجعية اذ اجازت به سنتين اكثر من ثبوت النسب لان الحمل قد يكون باوخال الماء الفرج دون جماع فجاوز الوجه الظاهر هو المعتاد وفي النهاية وفي القياس لاقل من سنتين بانته من رجوعها بانقضاء العدة وثبت نسبها لوجود العلوق في الكهمل وفي العدة ولا يصير مرجعا لان احتمال العلوق قبل الطلاق ويحصل بقية فلا يصير مرجعا بالشك وان جازت به اكثر من سنتين كانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه لانقضاء لانها يصير بالوطى مرجعا

وما قيل لا يلزم من ثبوت النسب بطلان الحمل قد يكون باوخال الماء الفرج دون جماع فجاوز الوجه الظاهر هو المعتاد وفي النهاية وفي القياس وجوز رواية ابي يوسف انه لو نكح قبل الطلاق فخلع قبل الدخول والامهر قلند خول انتهى وعارضة ابي يوسف في الامالي على ما نقله الفقيه ابو الليث شيعي في القياس ان يجب على الزوج مهر ونصف لانه قد وقع الطلاق عليها فوجب نصف المهر ومهر اخر بالخول قال الا ان ابا حنيفة أحسن وقال لا يجب الا مهر واحد لانها جازت به بغير الدخول من طريق الحكم فتأكد ذلك الصداق واشتبه وجوب الزيادة انتهى وهذه العبارة للتماس لا لتوجب قوله بغير مهر ونصف بل ظاهر في نفسه ذلك لان الاستحسان مقدم على القياس فلا تنوع الرواية عنه بذلك كما اشتبه وجوب الزيادة لانها مثبتة على خروج الطلاق قبل الدخول ولا يحكم بذلك والام لم تثبت النسب لان الوطى في غير عصمة ولا عدة بل يحكم بانه مقارن له او للكلح فاعل الامر كونه قبله او لا مثبتة ذلك وغيره في قوله فتأكد المهرية لثبوت النسب اعلم انه اذا كان الاصح في ثبوت هذا النسب امكان الدخول وتصوره ليس الا بما ذكر من تزوجها حال وطئها المبتدأ به قبل الزوج وقد حكم فيه مهر واحد في صريح الرواية يلزم كون ما ذكره مطلقا ومنسوبا وقدمناه في باب المهر من انه لو تزوجها في حال ما طأها وعليه مهران مهر بالزنا سقوطا لمخرجه بالزوج قبل ثامه ومهر بالكلح لان هذا اكثر من الخلوة ولا يصير به محضنا مشكلا لمخالفة لصريح المذهب والى الفاعل واحد وقد اختلفت في ثبوت الحمل فيجب مهر واحد به بخلاف ما لو قال ان تزوجها في طائفة ونسب في جزأ ولو لم يكن بحيث يجب مهر ونصف لان الطلاق قبل الوطى امانها الطلاق مع الوطى الحلال في فعل متحد صحت نصار الفعل كله لا شبهة الحمل وقد وجب المهر فلهذا يجب غيره وفي شرح ابي اليسر قال ان تزوجها في طائفة ثلثا فزوجهها ودخل بها ينبغي ان لا يجب عليها الحد ويجب مهر المثل وقالوا لا يجب عليها قال قد كنت اقيمت بالوجوب على الحائض وهو الظاهر من مذهب اصحابنا من مال اليم لم يكن مخفيا ولو جاءت بولد ورثه منصوص عن اصحابنا وان حرمت عليه بالثالث فلم ينكح ولا عدة لكن لما كان فصلا مجتمدا فيم لم ينقطع النسب قوله وثبتت نسب ولد المطلقة الرجعية اذ اجازت به سنتين او اكثر ولو عشرين سنة او اكثر لم تقربا لنقصان عدتها فان اقرت بالنقصان والمدة تحتمل بان تكون سنتين يوما على قول ابي حنيفة وتسعة وثلاثين يوما على قولهما ثم جاءت بولد لا تثبت نسبة الا اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت الاقتران فانه تثبت نسبة للثبوتين بقية الحمل وقت الاقتران فيظهر كذا بما ذكرنا في المطلقة البانية والمنسوبة عنها اذا ادعت بعد الاربع اشهر عشر انقصانها ثم جاءت بولد لتنام ستة اشهر لا تثبت نسبة من الميت وان جاءت به لاقل منها ثبتت نسبة منه اما ثبوت نسب ولد الرجعية اذا جاءت به لاقل من سنتين فظاهر وانما ثبوتها اذا جاءت به لاكثر منها فلا احتمال العلوق في عدة الرضعي لانقضاء الحكم بزمانا او بوطئها بشهرين يجوز كونها مستعدة الظاهر ان استدالي اقبل سنتين عن مجتمعا به او اقل ثم وطئها فجلت وعن هذا الحكم بانها اذا جاءت به لاكثر من سنتين تكون زوجة بالمرجعية الكائنية بالوطى في العدة المطلقة الرجعية بخلاف اذا جاءت به لاقل من سنتين لا تثبت رجعها فان العلوق يحتمل انه كان في العصمة كما يحتمل ان كان في العدة واجالة الحادث الى اقتراب الاوقات اذ لم يسارضة ظاهرا وانظرا لوسط في العصمة لا العدة لانه هو المعتاد وما قصرت به العادة الرج من اختلاف الحادث اسل الظن القريب مع ما فيه من مخالفة السنة في الرجعية ومخالفة العادة ايضا في عبارة سقنا والناس في الرجعية ان يراجعوا باللفظ فان قيل بينها احتمال آخر هو لو انها تزوجت وجأت به من الزوج الاخر قلنا القرض انما لم يكن اقرت بالنقصان العدة ولم يظهر تزوجها فانظرا سيرانها في العدة ولان فيها نشأ

والمبتوتة ثبتت نسب ولدها اذا جاءت به اقل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولد قابلاً وقت الطلاق فلا بد من زوال الفرج قبل الطلاق فيثبت نسب
احيا طاروا اذا جاءت به اقل من سنتين من وقت الفرج لم يثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا يكون منه كان وجه الحكم لان من يمكن للمرأة والحملان في راسه في العدة

نكاح والبقاء الاول اسهل وانف قوله والمبتوتة ثبتت نسب ولدها اذا جاءت به اقل من سنتين لانه يجوز كون الحمل كان قبل الطلاق فيثبت نسب
فاذا جاءت به اقل من سنتين من وقت الفرج لم يثبت نسب ليقين العلوق بعسر البينة حسره ام قيل ان هذه الرواية مخالفة
لرواية الاصيل وشيخ الطحاوي والاقطع والرواية التي تجب لعبد في الكتاب ايضا وهي قوله واكثر الحمل سنتان فان فيها كفت
استئذان باقل من السنتين حتى اقبلت النسب اذا جاءت به اقل من سنتين وان لفظ الحديث يؤيد صحة تلك الروايات انا قوله ان لفظ الحديث
ان فليس صحيح لان حاصله انه لا يثبت الولد في البطن اكثر من سنتين وهذا لا يقتضي انها اذا جاءت به اقل من سنتين من الطلاق ان يثبت نسب
الا اذا كان العلوق حال قيام الفرج والوجوه ان يحل على تقريره فانهما المتقدم من انه يجعل العلوق في حال الطلاق لان قبل زوال
بالفرش قوله الا ان يدعمه استئذان من قوله لم يثبت نسب وهو مخرج للمنع اي لم يثبت في حال الاني الحال التي هي دعواه لانه المنة
وجه وهو كون وطئها شبهة في العدة وهل يشترط تصديق المرأة فيه روايات والادوية ان لا يشترط لانه ممكن منه وقد ادعاه ولا معارض له لانه لا يثبت
الاستئذان في رواية الامام السرخسي في المبسوط والبيهقي في الشامل وذلك ظاهر في ضعفه واعتباره واعتراض بان هذه مناقضة لما في كتاب الحدود
في ان النسب لا يثبت من المباشرة في الوطئ في العدة ونقص في البيان ان المبتوتة بالثلاث اذا وطئها المخرج شبهة كانت شبهة الفعل وفيها
لا يثبت النسب وان ادعاه نقص عليه في كتاب الحدود واجيب بحمل المذكور هناك على المطلقة ثمنا والمطلقة على الالحاق المذكور منها على المبتوتة بالثلاث
فيمتنع الناقض وليس شي لان المذكور هناك اذا لم يدع شبهة والمذكور منها محمول على كونه وطئاً شبهة والعدة عن ثلاث لا تكون احد
من الاحتمية بالكلية والنسب يثبت بوطئها شبهة فكيف بالعدة فيجب الجمع بشرا بان يقال ينبغي ان يصح بدعوى النسبة المقبولة غير محرم وشبهة الفعل
لان المذكور في الحدود عدم ثبوت النسب اذا وطئ المطلقة ثلاثا اذا جاءت مطلقاً فيثبت عنه فيجب ان لا يتقبل عنه الا اذا ادعى النسبة التي
هي غير محرم ضمن الحمل والمذكور في الكتاب لم يشترط ذلك بل افاد ثبوت نسب بمجرد دعواه غير ان توجيه ذلك امكان صحته يكون الوطئ
شبهة والوجه انه لا يشترط غير دعواه لانه لم يشترط في الكتاب سواه ثم يحل على ثبوت النسبة التي هي غير محرم
على الحمل ثم اذا لم يثبت نسب فيها اذا جاءت به اكثر من سنتين يحكم بالقضاء عدتها قبل ولادتها لانه الشبهة عند ابى حنيفة ومحمد وسه رواية
بشرا عن ابى يوسف فيجب ان تروى نفقة سنة وقال ابو يوسف لا تنتضي الا بوضع الحمل وقد ذكرناه ولا يلزمها رد شي لانه
من غيره والظاهر انه من نكاح صحيح دون الزنا والوطئ شبهة واقل مدة الحمل ستة اشهر فحكمنا بالقضاء العدة من ذلك الوقت
وح اخذت بالاحتياط لانه منتفية العدة فتزوه و ابو يوسف يقول هي في العدة ولذا لا يزوج لغيره قبل وضعه فلانها وطئت بشبهة
ولوجات المبتوتة بولدين احدهما لاقل من سنتين والآخر اكثر من سنتين ثبتت نسبهما عند ابى حنيفة وابى يوسف واعتبراه بمن
باع جارية فجات بولدين احدهما لاقل من ستة اشهر والاخر اكثر فاذا عابها البائع ثبتت نسبهما وثققت البيع وعند محمد لا يثبت لان
الثاني من علوق حادث بعد الابانة فينبغي الاول لانها تو مان قيل هو الصواب وليس ولداً لجارية نظيره لان الولد الثاني يجوز
كونه حدث على ملك البائع قبل بيعه بخلاف الوالثاني في المبتوتة ولو خرج بعضه لاقل من سنتين وباتية اكثر من السنتين
لا يلزمه حتى يكون الخراج لاقل من سنتين نصف بدنه او خسر من قبل المرطين اكثر البدن لاقل والباقي اكثر فذكره محمد في

وإذا تزوج الرجل امرأة فحاربت بول لا قل من ستة أشهر من يوم تزوجها لم يثبت نسب له لأن العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه ولد ولو كانت
لستة أشهر فصاعدا يثبت نسبه منه اعترف به الزوج أو سكت لأن الحمل قادم وطلو نامة فإن وجد الولادة يثبت بشهادة امرأة واحدة تشهد بالولادة حتى
لوفاء الزوج ببلاده من لأن النسب يثبت بالفراش لقائم والدعاء اغايب بالفتنة وليس من خبر ورتبه وجوز الولد فاستم بصم بدونه

يؤيد شهادة القابلة به وقولها لا يطلع عليه الرجال ممنوع بل يطلع عليه فيما إذا دخلت المرأة بحسنهم فيما يعلمون أنه ليس فيه غير ثم خرجت
مع الولد فيعلمون أنها ولدت به وفيما إذا لم تتعد والنظر بل وقع اتفاقا وهذا ما قد اورد من أن شهادة الرجال يسلمهم فسقطت فلا تقبل في الرجل
أن حقيقة محل الخلاف أن شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال عادة كالولادة وغيره بل كفي للثبات أو لا بد من أن يتأيد بغيره فالوجه
أن يجعل الاستدلال عليه ولما فيه قوله سم شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه فانه يتناول الواحدة لا اثنتين وأما الوجه الذي
ذكره أو قنانه بالقارن بينه وبين المقتبس عليه من حال قيام الفراش وهو يدفع بأنه لا يلزم من جواز ما مع مويد جواز ما بدونه ويتقي عليه
إطلاق الحديث والمعروف منه ما رواه ابن أبي شيبة عن الزهري من سئل عن شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن من الأوثان
النساء وغيرهن وتجاوز شهادة القابلة وحدها في الاستدلال وأمران في ما سوى ذلك وهذا حجة لأنه مرسل وإنما قلنا لأنه مرسل لأن قول الرائد
حضنت السنة إنما يكون حكمه الرفع إذا كان صحابيا وهو هنا ليس صحابيا وحديث الرائد قطعي عن محمد بن عبد الملك الواسطي عن الأعمش عن أبي وأكل عن حفص
ابن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز شهادة القابلة وإن كان بين عبد الملك والأعمش رجل مجبول وهو أبو عبد الرحمن المدائني فقد انفردوا
بما هو حجة به ولو كانت معتدلة عن وفاة فادعت الولادة فصدقها الورثة عليها ولم يشهد بها أحد فهو ابن الميت في قولهم جميعا وهذا في حق الأثر
ظاهر لأنه خالص حقهم فيقبل تصديقهم فيه أما في حق ثبوت النسب من الميت فيظهر في حق الناس كافة قالوا إذا كانوا في الورثة من أهل الشهادة
بأن يكونوا ذكورا أو ذكورا مع أنماث وهم عدول ثبت لقيام الحجج فيشارك المقرين منهم والنكرين فيطالب غيرهم الميت به فيه وعن هذا
قيل بشرط لفظة الشهادة أي في مجلس الحكم من الورثة لقيام الحجج وقيل لا بشرط هو الجميع لأن الثبوت في حق غيرهم تبع للثبوت في حقهم
ولا يرادعى للقبض شرائطه إذا ثبت إعماله فعلى هذا فنقولم يكونوا من أهل الشهادة لأن ثبت النسب إلا في حق المقرين منهم والله أعلم بقوله
وإذا تزوج الرجل امرأة فحاربت بول لا قل من ستة أشهر من يوم تزوجها لم يثبت نسبه لأن العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه ولد ولو كانت
قبل النكاح وإن حاربت به لا أكثر منها ثبت ولا الإشكال سواء اعترف به الزوج أو سكت وكذا إذا جابت به لتمام السنة بلا زيادة الاحتمال أنه
تزوجها وأطيا لما قوام في الانزال النكاح والنسب يتحاط في اثباته وهذا من المم خلاف ما تقدم في المبتوتة حيث نفى نسب ما ثبت به لتمام سنتين
مع تصحيحه بما قد مناه من كونه طلقا حال جماعها وصداق الانزال الطلاق وإجماع المصنف بأن ثبوت النسب هنا لا هناك
لحمل المرأة على الصلاح أو لو لم يثبت هنا لزم كونه من زنا أو من زوج فترجعت وهي في العدة وأما عدم الثبوت هناك للشك فلا يستلزم لغيره
نسبة فساد البها لجواز كون عدتها نقضت وتزوجت بغير آخر فعلمت منه وحاصل هذا رفع المانع من عدم الثبوت هناك وليس بجواب
أصله لأن معنى السؤال وجد المتقضي وهو لا مكان بالطريق الذي ذكرناه مع وجوب الاحتياط فيحجب أن يثبت النسب كما ثبت
هنا وانت علمت أن الوجه بثبوت النسب فيه لوجود المتقضي وهو لا مكان مع الاحتياط قوله فإن وجد الولادة يعني فيما إذا جازت
به ستة أشهر فصاعدا يثبت بشهادة امرأة واحدة اتفاقا ما عندنا من غير وعنده لنا يدنا بقيام الفراش حتى لو فاه بعد شهرها وتمام
لا عن ولا يكون هذا للعلمان لزم بشهادة الواحدة ليلزم أنه قائم مقام الحد والحد لا يثبت بشهادة امرأة واحدة فيجب أن لا يحجب العلمان
هنا والاحتياط لم يخطأ أبي حنيفة حيث لم يثبت به النسب وان ثبت به العلمان بل العلمان أنا وجب بالعقد الثابت في ضمن نفى الولد لا نفى الولد

فأوليت ثم اختلعا بقال الله سبحانه وتعالى في مثل هذه الحالة وان كان الزوج قد طلقها فبطلت نكاحها ما لم يلقها
 ظاهر من كتاب لا يفسخ كذا في الاستحلال وهو على وجه الاختلاف وان قال لا يفسخ اذا ولدت ولدا فبطلت طلاقه فبطلت نكاحها ما لم يلقها
 اطلاق عن كذا في حنفية وقال ابو يوسف وعنه يطلاق ان شهادته لا يثبت في ذلك قال عليه السلام بشهادة النساء جماعة فيكفيها لا يستطيع الرجال التفتيم
 وكان لما قبلت في الولادة قبيل فيما يتفق عليها وهو طلاق وكذا حنفية في انما ادعت الحنفية فلا يثبت الا بشهادة ثمانية وهذا لان شهادته ضرورية
 في حق المرأة فلا يظن بها حتى يطلاق لانها ينفك عنها وان كان الزوج قد طلقها قبل طلاقها فبطلت من غير شهادته عندنا في حنفية وعندنا في طلاق شهادته لا يثبت
 لانه لا بد من حجة له دعوى الحنفية وشهادته لا يثبت فيه على ما يثبت في ذلك لان الاقرار بالطلاق اقرار بما يفتي اليه وهو طلاقه ولا يفسخ كذا في حنفية
 مؤتمنة في قبيل قولها في امانة قال واكثر من الحمل مستلزم لقوله عائشة في الولد لا يثبت في البطن اكثر من ستين ولو فضل من قبل
 هو نفية فانه ليس من ضرورة لزومه وجود الولد اصله فلو كان فيه شبهة بدونه وان اتفق بها وقوعه في ضمن النفي قوله كذا في حنفية ثم اختلفوا
 فقال تزوجك لاربعة اشهر وقالت لسة قال قول لما لان الظاهر شهادته بها وان ولد من نكاح لا يفسخ ولا من تزوج تزوجت بهذا الزوج
 في عدته وهو مقدم على الظاهر الذي يشهد له هو اضافة الحادث وهو النكاح هنا الى اقرب الاوقات لانه اذا تعارض ظاهران في ثبوت
 نسب قدم المثبت له لوجوب الاحتياط فيه حتى انه ثبت بالايحاء مع القدرة على النطق بخلاف سائر التصرفات مع ان ظاهر ما يبطلها به
 وهو عدم مباشرة النكاح انما سدا ان كان الولد من زوج ادخل من زمانا وان صح على الخلاف فيه ثم اختلفوا عليه في هذا النفي لانه لا يلزم منه تزوج
 حامل فثبت النسب لكونه اقرارا بانفساء كما اذا تزوج حامل او تزوجت حامل من زمانا فانه صحيح على الصحيح ولان الشئ كذب حيث
 اثبت النسب والشئ اذ كذب الى تسرير يطل قوله ولم يذكر اى محمداى الاستحلاف اى استحلافا وهو على الخلاف المعروف في
 الاشياء الستة فعندما يستحلف وعنده لا يستحلف لان الخلاف واقع في النكاح والنسب قوله ومن قال لا يفسخ اذا ولدت فبطلت
 طالق فثبتت امرأة على الولادة والزواج نيكرا ولم يكن جليها خابرا ولا اقرارا به بل تم تعلق عندنا في حنفية ولكن ثبت النسب لا
 تطلق الفيلان شهادتها حجة في ذلك اى في ثبوت ولادتها للحرث السابق واذا كانت حجة مقبولة فيها فثبتت عليها
 وهو الطلاق المعلق به وبهذا التفسيرين ان قوله ولانها لما ثبتت في الولادة لم يفسخ وجها آخر بل هو تمام التوبة الاول وحوار
 كبشوت الامومة بناء على ثبوت النسب بشهادة القابلة فيها اذا قال ان كان باشي منه حمل فهو منى فولدت لبعدها القول لا قبل من ستة
 اشهر فاكرو ولادتها فثبتت به امرأة وكشوت اللعان بناء على ثبوت النسب فيها اذا جاءت زوجة بولد فقال ليس وجها آخر بل هو تمام التوبة الاول وحوار
 اول فثبتت بالولادة امرأة فانه يجب اللعان الا ان يكون الزوج عبدا او حرا محمدا او فاحدا للحدوف ولا في حنفية انها اوعت الحنفية
 وزال ملكه الثابت فلا بد من حجة تامة وشهادة المرأة الواحدة ليست حجة كذا في حنفية في موضع الضرورة فهو الولادة ولازمة المختص
 به فثبتت فيها وثبت النسب وامومة الولد ولازمة حكمه اللازم شرعا اما اللعان فاما يثبت بالقذف وان اتفق به وقع في ضمن نفسه الولد كما تقدم
 واما وقوع الطلاق والعناق فليس كلما خصا به فلا يثبت عند هذه الشهادة وكس الشقاق كما في اخيرة مسلم انه زوجة جوسى قبل في اخر
 ولا يثبت تجنس المناج وكقوله اذا حضرت فانت طالق فلا يثبت فقال حضرت طالق هي ولم تلتزم فلا يثبت بها حضانة متضمنان ويمكن
 جعل هذا الشك لا على اى حنفية فان طلقها بى زوال ملكه وهو ليس لازما شرعا لحيضها بل لازمة الشرعية حرمة قربانها فقد ثبت بقولها
 لازمة الشرعية ولازمة الحمل المتفك وهو حشفة وسياقي الفرق ولو كان الزوج قد اقر بالجل طلقها بلا شهادة عندنا في حنفية وعند سائر المشي
 شهادة القابلة لانه لا بد من الحجة له دعوى الحنفية وشهادتها لا يثبت فيه ولان الاقرار بالجل اقرار بما يفتي اليه وهو طلاقه ولا يفسخ كذا في حنفية
 لم يجدد ولا حرا قربانها من ستة في اخبارها بالولادة حيث اقر بها ما على قبيل قولها في روالا مائة كما اذا اطلق بحقيقتها فقال حضرت فان
 ظهر الفرق الدافع للاشكال المذكور وهو ان التعليق ان كان بما هو معلوم الوقوع بعده وعلمه من حجبها كما يحجبها بولادتها بعد الاقرار
 بحملها او بظهور حملها كان التزما التصديقي ما عدا اجراء ما به واعترازا بانها متوضعة وان لم يكن كذلك وهو التعليق بولادتها قبل
 الاعتراف بحملها سابقا ولا ظهور حمل مال التعليق لم يسلم ثم ذلك فيحتاج عند الكاراه الى الحجة قوله واكثر من الحمل مستلزم

فهي أم ولد من الحرة إلى يمين الولد ويثبت ذلك بشهرته أو بغيره أو بما جرى من قبل الغلام هو أبي ثم ملج مجازات أم الغلام وقالت نازكة بن مكرم

ن
ج

وولد العدة ثبت نسب بلا دعوة وفي الوجه الثاني وهو ما إذا جارت به ستة أشهر فصاعدا ولد المملوكة فلا يثبت الا بدعوة وهذا لان الطلاق اذا
 كان واحدا حل له وطيبها بعد الشراء ولا يظهر عدتها في حصة لانها مستعدة والمرأة متى ولدت والوطي حلال يقتضي بالعلوق من اقرب الاوقات لان
 فيما زاد عليه شكوا وتسرب الاوقات ستة اشهر واعتبار ما في الاول يوجب انه ولد العدة وفي الوجه الثاني يوجب انه ولد المملوكة فلا يثبت الا بدعوة
 بخلاف ما لو كان الطلاق شقين حيث يثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق وان جارت به لاقل من ستة اشهر من وقت الشراء لان به تحريم الامر
 فليطه فلا حل للشراء لان حل الحرمة حرمة فليطه معناه وبكاح زوج آخر على ما عرف فقدر القضاء بالعلوق من اقرب الاوقات لانه قضاء عليها
 بالوطي الحرام ففقيسنا بالعلوق من البد الاوقات وهو ما قبل الطلاق حملا لا مرا على الصراح وقبل الطلاق كانت منكوبة فنثبت نسب ولد بلا دعوة
 ثم اذا كانت الواحدة رجبية وهو ولد العدة فيلزمه وان جارت به بغير ستة اشهر من بعد الطلاق فانه بعد كونه لاقل من ستة اشهر من الشراء وان كان
 بائنة ثبتت الى اقل من سنتين او تمام السنتين بعد كونه لاقل من ستة اشهر من الشراء واعلم ان ما ذكر من حكم المطلقة الرجعية ثابت عند عدم الطلاق
 يعني لو اشترىها من غير طلاق كان الحكم المذكور للرجعية ثابتا ولو اشترى زوجة الموطورة ثم اعتقها فولدت لاكثر من ستة اشهر من الشراء فلا يثبت
 الا ان يدعي الزوج لان النكاح بطل بالشراء وحارث بجال لا يثبت نسب له بامنه لو ولدت لاكثر من ستة اشهر من وقت الشراء الا بدعوة ولحق ما
 زادوا الابدامن وعند محمد ثبت النسب الى سنتين بلا دعوة من يوم الشراء لانه بالشراء بطل النكاح ووجب العدة لكنها لا تظهر في حقه للملك
 وبالعتق ظهرت وحكم معة عن بائن لم تقر بانقضاء عدتها ذلك ولو جارت به لاقل من ستة اشهر لزمه العلم بقبول الشراء وان كان لاكثر
 من سنتين من العدة وكذا لو لم يعقها ولكن باعها فولدت لاكثر من ستة اشهر من الشراء باعها ففسد الباي يفسد لا يثبت النسب وان ادعى
 الا بصدق المشتري لما مر ان النكاح بطل وعند محمد يثبت بلا قصد ليق كما قال في العتق الا انه لا يثبت بلا دعوة لان العدة
 ظهرت ثم لم تظهر منها ولو اسلمت كتابية تحت مسلم ثم جارت بولد لاكثر من ستة اشهر ولاقل من سنتين فمن وقت الاسلام فنفاه
 لاعن ويصح نسب الولد منه وان احتمل علوقه قبل الاسلام وباعتباره لا لعان لكن العلوق حاوثة والاصل في الاحداث ما قلنا
 وكذا حصة تحت امته اعتقها مولا فجارت بولد لاكثر من ستة اشهر ولاقل من سنتين من وقت الاعتاق فنفاه الزوج لاعن وان
 احتمل العلوق قبل الاعتاق فان قيل ما ذكرتم فيقتض مبسائل احد سنا ما لو قال لامرأتي احدكما طالق ثلاثا ولم يبين حتى ولدت
 احدا بما لاكثر من ستة اشهر من وقت الايجاب ولاقل من سنتين منه فالايجاب على ابها به ولا ينعين ضررها للطلاق وذكره في الروايات
 وثانيها ما لو قال لها اذا حلت طالق فولدت لاقل من سنتين من وقت التعليق لا يقع الطلاق فكذا لو كان هذا في تعليق العتاق
 باجمل وثالثها المطلقة الرجعية اذا جارت به لاقل من سنتين من وقت الطلاق لا يصير محررا جبارا لو كانت المحاوث تنفاه الى اقرب
 الاوقات لم يثبت هذه الاحكام اعني البيان والطلاق والرجعة قلنا المحاوث انما تنفاه الى اقرب الاوقات اذ لم يقمن البطلان ما كان
 ثابتا بالدليل او ترك العمل بالقتضي اما اذا تضمنت فلا تمتى عولت على ما قلنا ثم استقرت المسائل وجرت الامر عليه في ثبوت الطلاق
 في الصور ثلث الاولى البطلان ما كان ثابتا بيقينين باليقين وفي الرجعة كذلك مع العمل بخلاف الدليل الدال على استكره الرجعية
 بغير القول قوله هي ام ولد بالاجماع لان سبب وجود النسب وقد وجد وهو الدعوة والحاجة الى تعيين الولد وشهادة القابل

ترتأته وفي النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يكون لها الميراث كان النسب كما ثبت بالنكاح الصحيح ثبت بالنكاح الفاسد وبالمطهر عن شبهة وبذلك اليمين فلم يكن قوله اقرار بالنكاح وجه الاستحسان ان المنعلة فيما اذا كانت معدومة بالحرية وبكيفية الغلام والنكاح الصحيح للمتعين لذلك وضعا وعادة ولولم يعلم بانفسه فقالت الورثة انت ام ولد فلا ميراث لها لان ظهور الحرية باعتبار الدارحة في دفع الركن في استحقاق الميراث

باب حصانة الولد ومن احق به

واذا وقعت الفرقة بين الزوجين فالام احق بالولد كما مر من قوله قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجى له حوى وثدي في له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال عليه السلام انت احق به ما لم تنزوي وكان الام اشفق واقدر على الحصانة فكان لدفع اليها النظر واليه اشار الصديق رضي الله عنه من شهود غسل عند يعلم قال حين وقعت الفرقة بينه وبين امرأته والصحابه حاضر من متواخرون حجة في ذلك بالاجماع اے بانفاق اصحابنا هذا اذا ولدته لائل من ستة اشهر من وقت الاقرار ولولده ستة اشهر او اكثر لا يميز مالا احتمال انها حلت بعد مقالة المولى فلم يكن المولى مدعي هذا الولد بخلاف الاول لتيقنا بقيامه في البطن وقت القول فتيقنا بالدعوى قوله ترثانه الخ فان قيل ثبوت النكاح هنا اقتضاني فثبت بقدر الضرورة وهي صحيح النسب وكون الارث قلنا النكاح غير متزوج اے ما هو سبب استحقاق الارث وليس كذلك بل هو لازم لاستحقاقه واذا ثبت الشيء ثبت بلازمه اشعرى والالم يكن لازما بخلاف نكاح الامة والكتابية قوله وجه الاستحسان ان المسئلة مقررة فيما اذا كانت معدومة بحرية الاصل وانما ام الولد واذا ثبت كونها حرة هي ام ابنه لازم كونه من نكاح صحيح عادة وعرضا لانه المصنوع لحصول الاولاد وكون الفاسد والوطي بشبهة فيها احتمالا لا لا يعتبران في مقابلة الظاهر القوي وكذا احتمال كونه طلقها في محبة وانقضت عدتها لانه لما ثبت النكاح وجب الحكم بقيامه ما لم يتحقق زواله قوله فلا ميراث لهما قال الترمذي ولكن لها مهر المثل لانهم اتسدا بال دخول بها ولم يثبت كونها ام ولد بقولهم قوله لانه استحقاق الارث فلا يقتضي به كالمفتوق ويجعل حياني ماله حتى لا يرث غيره منه لا بالنسبة الى غيره حتى لا يرث من غير النكاح

باب حصانة الولد ومن احق به لما ذكر ثبوت نسب الولد عقب احوال المقدمة ذكر من يكون عنده الولد قوله فنادا وقت الفرقة الخ وهو من الاطلاق في غير ما اذا وقعت بردها لحقت او لا لانها تحبس وتخير على الاسلام فان ثابت فهي احق به وما اذا لم تكن اهل للخصانة بان كانت فاسقة او تنسج كل وقت وترك البهت ضائعة او كانت امه او ام ولد او مدبرة او مكاتبة ولدت ذلك الولد قبل الكتاب او متزوجة بغير محرم وما اذا كان الاب معسرا وابنت الام ان تربي الابا جسد وقالت الهممة ان اربي بغير اجر فان الهممة اولى به الصحيح قوله لما روى ان امرأة في سنن ابى داود من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو ان امرأة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وثديي له سقاء وحجى له حواء وان اباه طلقني واراد ان ينزعه مني فقال غم انت احق به ما لم تنكحي رواه الحاكم وصححه عمر بن ابو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص فاذا اراد بجده حملا كان مرسلا واذا اراد بعبد الله كان متصلا فلما لم يقص عليه يصير حتملا للار سال والاقتضا وبنا نص على جده عبد الله وحجس الانسان بالفتح والكسر والحوالكسريت من الوبر والجمع الاحوية قوله ولان الام اشفق عليه ابدأ الحكمه خصوص في الشرح وانما كانت اشفق لانه كان جردا حقيقته حتى قد تغير من بالمقراض واقد رست الحصانة لتبطلها بعد ذلك والرجل قد رعى الاكتساب فاذا جعلت نفقة عليه اذ لم يكن له مال وجعل عندنا وقوله واليه اشار الصديق لم يشير الى ما في سواد ما لك ثمانية بن سبيد عن القاسم بن محمد قال كانت عند عمر امرأة من الانصار فولدت له غاصما ثم فارقتها عمر فرغب يوما الى قبا فوجد ابنه يلعب لبقنا المسجد فاخذه ليجده فوضعه بين يديه على الدابة فاو ركة جدة الغلام فزارعه اياه فاقبلت حتى اتيا ابوك فقال عمر ابني وقال المرأة ابني فقال ابو بكر خل بينه وبينها فمأ راجعه عمر الكلام وكذا رواه عبد الرزاق ورواه وزاد ثم قال ابو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تولد له ولد من ولد ما وفي مصنف ابن ابي شيبة ثنا ابن ادریس عن يحيى بن سعيد عن القاسم ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال لا تلج قتر وحب نجا عمر فاخذ

والنفقة على الاب على ما نذكر ولا يكره الام عليه لا يخلو عست فنجس الحضانة فان لم تكن له ام فام الام الى من ام الاب وان بعدت
 لان هذا الولية تستفاد من قبل الامهات فان لم تكن ام الام فام الام الى من الاخوات لانها من الامهات ولهذا الميراث من الامهات
 او شقيقة للولد فان لم تكن له جدة فالاخوات الى من العتات والخالات لانهن بنات الاوين ولهن الميراث في رواية الخالة لولي من كانت
 لاب فتولد عليه السلام الخالة والد في قوله تعالى ورفع ابويه على العرش انها كانت خالته ونقدت الام اخت لاب وام لها الشفقة ثم اخذت
 من الام ثم اخذت من الاب لان الحق لهن من قبل الام ثم الخالات اولى من العتات ترجيح القرابة الام ومنزل مكانة الاخوات معناه ترجيح
 ذات قرابتين ثم قرابة الام ثم العتات ينزل كذلك وكل من تنزجت من هؤلاء يسقط حقه

ابنه فادركته شمس ام المنة عاصم الانصارية وهي ام جميلة فاخذته فقرأها الى ابى بكر فقال هل ينبا وبين ابنيها فاخذته ولا ابن ابى شيبة
 ايضا عن عمر انه طلق ام عاصم ثم اتى عليها وفي حجره عاصم فاراد ان ياخذ منها فتجاذبا به بينهما حتى بكى الغلام فانطلقا الى ابى بكر فقال له
 مسجونا وحجرا وريحنا خير لك منك حتى يشب الصبي فتختار لنفسه قوله والنفقة على الاب على ما ذكر اس في باب النفقة وهذا اذا كان
 حيا وان كان ميتا فعلى ذى الرحم الوارث على قدر الموارث قوله ولا تجبر لينة اذا طلبت الام فهي احق به فان استلجبت على الحضانة
 وهو قول الشافعي واحمد والثوري ورواية عن مالك وفي رواية اخبر وهو قول ابن ابى ليلى وابى ثور والحسن بن صالح بن حجر و
 اختاره ابو الليث والهندواني من مشائخنا لان ذلك حق الولد قال المدائني والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالولد
 الامم وهو للوجوب والشهور عن مالك تجبر الشريفة التي لا غادة لحا بالارضاع وتجبر التي هي من ترضع فان لم يوجد غيرها اولم يأنز
 الولد ثدي غيرها اجبرت بالاخلاق ويجبر الاب على اخذ الولد بعد استئناء عن الام لان النفقة وصيانة عليه بالاجماع ولنا قوله لقمان
 وان لماسر ثم فسترضع له انكر فاذا اختلفا فقد تعاسرا فكانت الآية للذب او محمولة على حالة الاتفاق وعدم التعاسر والانهما
 عسى ان تعجز عنه لكن في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد لو اختلفت على ان تترك ولدا عند الزوج فاخلع جائزا والشرط
 باطل لان هذا حق الولد ان يكون عند امه ما كان اليها محتاجا بهذا لفظه فاذا ان قول القاضيين جواب الرواية وما قوله لقمان
 فسترضع له انكر فليس الكلام في الارضاع بل في الحضانة قال في التحفة ثم الام وان كانت احق بالحضانة فانه لا يجزى عليها
 ارضاعه لان ذلك بمنزلة النفقة والنفقة الولد على الوالد الا ان لا يوجد من يرضعه فتجبر قوله فان لم تكن اهي لم تكن له ام حتى يرضع
 بان كانت غير اهل للحضانة او متروجة بغير محرم او ماتت فام ام الولد او له من كل احد وان علت وعن احمد ام الاب او له
 واستصف بان ام الام تدلى بالام وهي المقدمة على الاب فمن يدلى بها ولا ادا احق مما يدلى به فان لم يكن للام ام فام الاب
 او له من سواها وان علت وعند زفسرا الاخت الشقيقة او الخالة او له منها وعن مالك الخالة او له من الجدة لاب لما في الصحيحين
 ان عليا وجعفر الطيار وزيد بن حارثة اختصموا في بنت حمزة فقال علي انا احق بها بي ابيته عبي وقال زيد بنت اخي وقال جعفر بنت
 عبي وخالتها تحتني فتصني بها النبي صلى الله عليه وسلم خالتها وقال الخالة بمنزلة الام وقال لعلي انت مني وانا منك وقال لجعفر
 اشبهت خلقي ونفسي وقال لزيد انت اخونا ومولانا ورواه ابو داود وقال فيه انما الخالة ام ورواه اسحق بن راهويه وقال
 بعد قوله واما انت يا زيد فاخونا ومولانا والجارية عند خالتها فان الخالة والدة قلنا هذا كله تشبيه فيجعل كونه في ثبوت الحضانة
 او غير ذلك الا ان السياق افاد ارادة الاول فيبين اعم من كونه في ثبوت اصل الحضانة او كونه احق به من كل من سواها
 ولا دلالة على الشافعي والاول متيقن فيثبت فلا ينفذ الحكم بانها احق من احد بخصوصه اصلا من له حق في الحضانة
 فيبين المعنى الذي عناه بلا معارض وهو ان الجدة ام ولهذا تختصز ميراث الام من السدس وغلبة الشفقة بتبع المولادة
 لها هرا فكانت مقدمة على الاخوات والخالات فان لم يكن جده تنفلي ولا فليها فالاخوات او له من العتات والخالات
 لان بنات في الاوين واو لك بنات الاجداد والجدات والشقيقة اولى من غيرها والتي لام اولى من الاخوات لاب ولجدة الاخت لاب

الاجداد

لما لم يكن ذلك لام اذا كان لغيره يعطيه ثم لا ينظر اليه ثم لا ينظر قل الا المجد اذا كان زوجه الحرة لانهم قام مقام امه فينظر له ولكن كل نذير
هو ذو رحم من له لقيام الشفقة نظر الى القرابة القريبة ومن سقط حقها بالزوج بعد اذ ارتفعت الزوجية لان المانع قد زال فان لم تكن للصبي
امراه من اهله فاختصم فيه الرجال فادلهم اقر بهم تعصبي لان الولاية للاقرب وقد امرت بالتزويج في موضع غير ان الصبي لا يلد في العصبية فيخرجهم
كمولى العتاة وابن العثم ثم انص العتاة والام والمجهر الحق بالغلام حتى ياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستقي وحده وفي الجامع الصغير حتى
يستغنى فياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده وللعق واخذ لان قام الاستغناء بالقدرة على الاستغناء ووجهه انه اذا استغنى محتاجا الى النكاح
والعق بابا لاجل من هو لهم لا يلدن مع النكاح الثقيل والخصان لا قد الاستغناء بهن سبيل ابتداء لغيره لام والحق بالولاية حتى يحصل لان بعد الاستغناء تعلم الى
منزلة آداب الشهور والاعمال فان ذلك لا بد من الحق في الخصم للفظ لا لا في لوى وهو موثق من انما قد قدم الى الابد ابنت حد الشهوة للتحقق الحاجة الى الصيانة
الخالة وفي رواية كتاب الطلاق الخالة او لى من الاخت لاب لانما تدلى بالام وتكلى بالاب وفي رواية كتاب النكاح الاخت لاب
او لى من الخالة اعتبارا القرب القرابة وتقديم المدة بالام على المدلى بالاب عند اتحاد مرتبة ما قبله رواية كتاب النكاح
يدفع لعب الاخت لاب الى بنت الاخت الشقيقة ثم الى بنت الاخت لام ثم الى بنت الاخت لاب ثم الى الخالة الشقيقة ثم الى الخالة لام ثم لاب ثم لعمام
على هذا الترتيب ثم الى خالة الام لاب وام ثم لام ثم لاب ثم الى عمات على هذا الترتيب وخالة الام او لى من خالة الاب عندنا
ثم خالات الاب وعماته على هذا الترتيب وقد يستبين ان اولاد والاخو اب لاب وام احق من الخالات والعمات وان الاخت واب لام
احق من ولد الاخت الشقيقة وبناات الاخت واوليها بنات الاخ لان بنت الاخت تدلى الى من له حق الحضانة واما بنات الاعمام والعمات
والاخوال والخالات فمبغزل من حق الحضانة لان قسرا تبين لم تملك بالسر بية قوله لما رويناه وهو قوله لم تملك تروحي والنذر لعل
والشهر نظر الغرض ولو ادعى ان الام تزوجت وانكرت فاقول لها ولو اقرت بالزوج الا انها ادعت الطلاق ودعوتها مقبولة
فان لم تعين الزوج فاقول لها وان عينته لا قبل قولها في دعوى الطلاق حتى يقر به الزوج قوله فاختصم المقصود وانه اذا
لم يكن لصغير امراه من اهله او وجب الانزعاع من النساء اخذه الرجال واولاهم قسرا بهم تعصبا لان الولاية عليه بالقرب والركب
اذا استغنى عن الحضانة كان الاول بحفظه اقسر بهم تعصبا وقد عرف في موضعنا في الفرائض واولى العصباء
الاب ثم الجد اب الاب وان علا ثم الاخ الشقيق ثم الاخ لا ثم اب ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ لا ثم اكل من سفلى من اولادهم
ثم العم شقيق الاب ثم لاب فاما اولاد الاعمام فانه يدفع اليهم الغلام فيبدأ بابن العم لاب وام ثم ابن العم لاب لا تدفع للصغيرة
اليهم لانهم غير محرم وانما يدفع اليهم الغلام واذا لم يكن للصغيرة عصبة يدفع الى الاخ لا ثم الى ولد ثم الى العم ثم الى الخال
لاب وام ثم لاب ثم لام لان لمولاه ولاية عند ابى حنيفة رضي في النكاح ويدفع اليه مولى العتاة لانه احقر العصباء
ولا تدفع الانثى اليه ولو كان في المحرم من الامه والامه من الايو من على صبي وصبيته لفسقه ليس له حق في الاستسكان
الكل من الكافي واذا اجتمع مستحقو الحضانة في درجة كاخوة واعمام فاصحهم اولي فان تساوا فاستحقوا في الفتاوى والصغر في
تأنيهم يكن عصبة فالى ذوي الارحام على الترتيب قوله حتى ياكل الخ الذبي في الاصل حتى ياكل وحده ويشرب وحده
وليس وحده وفي بعض نسخ النواور يستنجي وحده فضمه اليه الى ما تقدم وفي نوادر ابن رشيد بنو حنا وحده وذكر
شس الامت لا بد من ان يستنجي وحده ليحصل الاستئذان ثم من المشايخ من قال المراد من الاستئذان تمام الطهارة
بان يطهر وجهه وحده بلا سمين ومنهم من قال بل من النجاسة وان لم يقدر على تمام الطهارة قوله والخصاف قد راينا
يسع سمين وعليه الفتوى كذا في الكافي وغيره لا ما قيل انه لا يقدر بتسعة لان الاب ما موربان يامره بالصلاة اذا بلغها وانما
يكون ذلك اذا كان الولد عنده ولو اختلفا فقال ابن سبع وقالت ابن ست لا يحلف القاضي احدهما ولكن يتخير ان كان
ياكل وحده وليس وحده دفع والا فلا قوله وعن محمد رح انها تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة وهي رواية هشام وفي
غياث المفتي الاعتماد على رواية هشام عن محمد لفساد الزمان وعن ابى يوسف مثله واختلف في حد الشهوة ليس على

ادين سوا الام والجد الحق بالجارية حتى تبذل صداقتي في الجهاد الصغير حتى لا يترك احد من بني اسحق ابدا ذنبا او تابعا له الفدية فلو لم يعمل
 لنفسه وسبيل خيالات الام والجدة لقد تمها عليه ثم قال وكذا اذا اعتقوا مسلمانا او امراة او ولدان او بنتا او كلبا او غنما او اذن ثوبان او ثيابا او ثوبا
 او سيرا او قبل الحق حتى يفرقوا من المعتانة لا يستأجل بخدمة المولى وان مائة احق بولده المسلم ما لم يعقل الا يركن او يمشي ان يالفت الكفر ليعظم قبل ذلك
 واحق بالانصر بعد ولا حيا ولا نكاحا والجارية وقال شافعي رضي الله عنه ان النكاح لا يركن النبي عليه السلام خير وكذا انه لا تصور عقل يختار من عند الدعاء فيقول خذ
 من الذهب ما لا يفتقر الفداء من النكاح انما يختار واما الحديث فقلنا قد قال عليه السلام المذهب من توفي واختار الا من اراد ان يملك على اذنه او يملك

اخذ الاب وثبوت حدرته المصاهرة وقالوا ثبت تسع مشتقات خمس ليست مشتقات وست وسبع وثمان ان كانت عبارة مشتقات والاول قول
 ومن سوي الامم والجدة يعني الجدتين من قبل الامم في الاب قوله لاننا لا نقدر على استخراجها شديدا وتعليم اواب النساء من انهن
 والطبع والفعل وعسل الثياب وانما يحصل بالاستخدام بخلاف الامم والجدة لقدرتها عليها شديدا ولهذا جاز ان يوجز عاقل لما لم
 الجليل الشهيد وان كانت الكثرة دخلت في السن واجتمع عقلا ورائدا واما ما خوف عليها فلها ان تنزل حيث اجبت في مكان لا يتخوف
 عليها قوله والامة اذا اعتقها مولانا وام الولد اذا اعتقت كالحرة في حق الولد وحال الحرة فيه انه ان كان الولد رقيقا كان مولاه
 احق به منها وان كان حرا كانت احق به من الزوج بعد الطلاق ومن مولاه ان كان له مولع اعتقه ومن مولانا ان كان ابنها مائة قبل عقدها
 ولو فارقتا زوها وهي امته فالولد لمولاه وهو اوسل به من الاب لانه مملوكه وان كان الزوج حرا وكذا ان كان الزوج حرا
 ولم يفارق امه فالولد احق بالولد لكن لا يفرق بينه وبين امه للشي عن ذلك وكذا كره في الكافي وسنة الترجمة المكتوبة ان ولدت قبل
 الكتابة لاحق لها وان بعد فحق اوسل به لولد تحت الكتابة قوله او يخاف بالرفع استسنا فان في بعض النسخ او يخاف بالجرم عطفا على
 ما لم يعقل ويتمتع ان تغذيه انتم او لحم الخنزير وان خيف ضم اسل ناس من المسلمين ويروى بالنصب ايضا على معنى الام
 ان يخاف مثله في قوله لان الزناك او تقفني سعة ولكن هذا في الاول او وقال الشافعي واحمد ورواية عن مالك الاحضانه لما
 والشهور عن مالك كقولنا وهو قول ابن القاسم وابي ثور وقوله للنظر بعد ذلك وانفع لقولهم وما عليه ان لا ينظر للصغير ان يكون
 عند الام لو خور شفقتها وزيادة قدرتها على التبتل بملاحظة ومصالحه وما فيه من احتمال الضرر الديني برفعها ذكرنا قوله
 والاختيار للعلماء يعني اذ بلغ السن الذي يكون الاب احق به كسج مثلا اخذه الاب ولا يتوقف على اختيار العلم ذلك عند الشافعي
 بغير العلم في سبع او ثمان وعند احمد واستحق بغيره سبع فاذا اختار احدهما وسلم اليه ثم اختار الاخر فله ذلك فان ما
 واختار الاول اعيد اليه كذا ابا قال في المعنى وهذا لم يقل به احد من السلف والعمدة لا لا يخبر ويكون عند الام قوله لان

صلواته عليه وسلم خير فخرج الاربعة من ابى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم خير عابدين امه وابيه قال الترمذى حديث حسن صحيح ولابى داود والنسائى فيه ثقة
الابى هريرة قبل ان يروى الحديث حاصلها ان خير فلان ابى واقعة روت اليه ثم روى الحديث ولفظه سمعت امرأة جاءت الى النبى صلى الله عليه وسلم فوافها
فاحده عنده فقالت يا رسول الله ان زوجى يريد ان يذهب بابنى وقد ستفانى من سيرة ابى عنيبة فقد نفستى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم استئما عليه فقال زوجها من يحاقتنى فنى ولدى فقال عمر بن الخطاب وبهذه امك فخذ بيد امها شئت فاقخذ بيد امه فانها
واستدل المعص بالمعنى على عدم التخيير وهو ظاهر واجاب عن الحديث بوجهين احدهما انه غرم وعان يوفى الاختيار الا انظر
على ما رواه ابو داود في الطلاق والنسائى في الفرائض عن عبد الحميد بن جعفر عن ابيه عن جده رافع بن سنان انه اسلم
وايت امراته ان تسلم فجابها بن لها صغير لم يبلغ فاجلس النبى صلى الله عليه وسلم الاب منها والام منها ثم خيرها وقال اللهم يده
فذهب الى ابيه وفي لفظ آخر انه اسلم وايت امراته ان تسلم فانت النبى صلى الله عليه وسلم فقالت ابنتى ففى فطيم وقال فنى
بنتى فاقعد النبى صلى الله عليه وسلم الام ناحية والاب ناحية واقعد ابنتى ناحية وقال لها ادعوا لها فالت الصبية الى امها فالت

فصل اذا ارادت المطلقة ان تخرج بولدها من المصنف فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالآلات
الا ان تخرج به الى وطنها وقت كان الزوج تنزوجهما فيه لانه التزم المقام فيه فخرجها فاشترعا

عم النعم اهله فالت اسلمها فاختارها واخرجها الى ارض قطن من طريق ابي عاصم النبيل عن عبد الحميد وسمى النبيل خيرة وخرج ابن حجة
والنساء في نسخة عن اسمعيل بن ابراهيم بن علي بن عثمان الثقي عن عبد الحميد بن سبته عن ابيه عن جده ابي سلمة ان ابوين اتبعوا
سفي ولد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم احدتهما كان فخره فخير النبي صلى الله عليه وسلم فتوجه الى الكوفة فقال اللهم اهدني فتوجه
الى المسلم ففتني له به قال ابن القتيبي بعد ذكر الروايتين في انه غلام او جارية ولعلها قصتان قال وقد روي من طريق عثمان بن
عن عبد الحميد بن سلمة عن ابيه عن جده عن ابويه اتبعهما فيه رواه ابن ابي شيبة ورواه غيره وقال فيه عبد الحميد عن نيريد بن سلمة
والاصح ذلك لان عبد الحميد بن سلمة واباه وجده لا يعرفون ولو صححت لانه في ان يعيل خلافا لرواية اصحاب عبد الحميد بن جعفر عن عبد الحميد بن جعفر بن
نقات وهو ابو القتيبي ورواه رافع بن سنان معروف واقادان المراد بقوله عن ابيه عن جده جده ابيه قال فانه عبد الحميد
بن جعفر بن عبد الله بن الحكم بن رافع بن سنان ونحن نقول انه اذا اختار من اقاربه اشجع وقع له لكن الوقوف على
ذلك سعة في تفسير غيره مع وعاءه فيجب بعده عدم اعتبار منظمة الانطرية وهو فيما قلنا ثانيا انها ان كان بالغاً بديل الاستغناء من غيره
الى غيره من دون البلوغ لا يرسل الى الاباء للاستشارة خوفاً عليه من السقوط فيه لعله عقله وعجزه عنه فالبا ونحن نقول ان البالغ
فهمه بخير من ان يفهمه بالسكنى وان يكون عنداها اراد الله ان يبلغ سفيهاً مفسداً فيضيقه الى نفسه اعتباراً بنفسه بماله ولا نفقة له على الاب
الا ان يتطوع اما الجارية فان بلغت بكرها ضمها الى نفسه لانها غيرة بعد وان بلغت ثيباً وطال ان تنفر بالسكنى الا ان يكون غيرها منوطاً
نفسها الى يوثق بها فلا بد ان يضمها اليه وكذا الاصح والعم الفهم ان لم يكن مفسداً فان كان في ضمها القاضى عند امرأة ثقة ولمذاصح
ان الضمها يترتب له خير واسطه ما تقدم مع ثقة عمر مع ابي بكر وما اسند عبد الرزاق عن عمر انه خيرنا بنا فاختار امره فالتاقت به محمول
على انه عرف ميل الابن اسلمه وهي في الواقع اتى بحسناته فاجب تطيب قلب الاب من غير مخالفة للشرع فخير بديل عليه
ما تقدم انه لم يراجع ابا بكر الكلام والجواب ان عدم المراجعة ليس وليلا لان ابا بكر كان اما ما يجب لنا وما يحكم به من رآه وان خالفه
راى الحكم عليه فالوجه ما ذكرنا ليوافق المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما قد سناه اول الباب

فصل اذا ثبت حق الخيانة للام فاردت ان تنسج بالولد الى بلد آخر والشك قائم كان للزوج منعها لان حق السكنى
له بعد اقراره محجل المهر خصوصاً بعد ما خسر حبث معه وان كانت بائنة وقد انقضت عدتها فلا يخلو من كون البلد التي تريد الخروج
الى بلدنا وتصدق العقد فيها او في نفي الاول ليس للاب منعها وان بعدت كالقوة من الشام الا ان يكون وارحرب ومسلم
او ذمي وان كانت هي حرة بية ولو كان كلاهما متمازلاً جاز لها ذلك لانه لا عقبة في الظاهر انه يقيم بنعيمه ان شاء خبيج بعد
ذلك وقد اعطانا المهر وجب عليها المتابعة او تاليمه بلا وجوب واذا زالت الزوجية لم تجب المتابعة فيعود الامر الى الاول
ولو كانت الاولاد ونيابا بان تنزوجهما مثلاً بالبصرة فولدت له اولاداً فخرج بهم اسلمه الكوفة ثم طلقها فحاضته فيهم ليرد بهم اليها
فان خسرهم باذنها ليس عليه ان يجي بهم اليها ويقال لها اذ هي اليهم تخيهم وان كان بغير اذنها فليس عليه ان يجي بهم اليها
وسن في الثاني له منعها سواء كان مضرراً ولم يعقد فيه او عقد فيه وليس مضرراً على المروايتين كما سيذكره المص الا ان يخرج

الوصى
الام

ان عليه السلام من تاهل بسلام في موضع يصير منسوبا اليه في ذلك الموضع وان اراد ان يترك ذلك الموضع في موضع آخر كان في ذلك الموضع منسوبا اليه في ذلك الموضع وان اراد ان يترك ذلك الموضع في موضع آخر كان في ذلك الموضع منسوبا اليه في ذلك الموضع

ان عليه السلام من تاهل بسلام في موضع يصير منسوبا اليه في ذلك الموضع وان اراد ان يترك ذلك الموضع في موضع آخر كان في ذلك الموضع منسوبا اليه في ذلك الموضع وان اراد ان يترك ذلك الموضع في موضع آخر كان في ذلك الموضع منسوبا اليه في ذلك الموضع

المرحوم

المرحوم

ذلك

احتجتموه المستقلة لا فوت الاحتباس منوها واذا عادت جاء الاحتباس فيجب النفقة لغيره
ما اذا امتنع من التمكين في بيت الزوج لان الاحتباس قاضى الزوجه بقدر ما احتجها

ختمه انه موثر لم يفرق عليه نفقة المورس الا ان يحججه بذلك عدلان انهما على ذلك فيكونان بمنزلة الشاهدين فان اخبراه من وراءه لم يؤخذ بقولهما فان
انماست البنية انه موثر قام الزوج انه محتج اخذ بينهما وفرض عليه نفقة المورس كذا في كافي لمحكم قوله حتى تعود الى منزل البعيد ان النشوز المستقب
لستقوط النفقة ماخوذ فيه خبر جها عن منزله وانحرير ان الماتوذ فيه عدم موافقتها على الحجى الى المنزل سواء كان ابعد وجها او مشغول
الى منزله ابتداء بعد ايقافه بمحل مهران او عدم تمكينها اياها من الدخول في منزلها المملوك لها الذي كانت تسكن موثقه قبل ان تسال ان يحولها
الى منزله او يكرهى لها منزل فان كانت ساكنة في ذلك لمقتضى ملكها فالى منفعته الدخول كان لها النفقة وفي الفتاوى لو قالت انها خرجت لانك ساكن
في ارض مضمومة لا تكون ناشرة وفي الفتاوى النسعى لو كان بموتذمى بنت مبعث اليها اجنبيا ليحلبها اليه فابت لعدم المحرم لها النفقة قوله لا
بها اى لا تولد وصريح في الذخيرة بان المراد من الاستمتاع الوطى وبقيده الى كم قال لا نفقة للصغيرة التي لا تجامع فلا نفقة لها الى
ان تفسر الى حاله تستحل الوطى سواء كانت في بيت الزوج او الاب واختلف فيها فقيل اقلها سبع سنين وقال القضاة اختار شأنا تسع سنين
والحجى عدم التفسير فان احتماله تخيلف باختلاف البنية وعلى قولنا جهور العلماء والشافعى في قوله انما رزقهم وفي قول له يجب وان كانت
في المهد لا تلاق النفس وهو قول الشورى والظاهرية قلنا اما قوله تعالى وعلى المورس له رزقهم فمرجع الضمير الى الودات فلا تلاق ولا الضمائر
واما قوله تعالى فلينفق ذو سعة من سعته فانما فيه الامر بالانفاق ليعين على ما يستحقها ولم ينعى على مستحقها فنبوت من يستحقها من خارج على انه
لوصح بالزوجات فيها كان المراد لبعضهن الا يرى ان ليس كل زوجة تستحقها كالناشرة فعيل في القين ذلك البعض بالدليل الذي لعينه
واما حديث جابر فنقله عم فيه ولمن عليكم رزقهم وكسوتهم بالمعروف فمرجع الضمير فيه النساء اللاتي علت فروجهن ونقول لا يحل فرج من لا
تطبيق الجماع فانه اهلاك لوطر لقيه ولو سلم فالانفاق على ان عموم منه غير مرد فان الناشرة لا نفقة لها وهي زوجة فجاز تحصيله بعد ذلك
بالمعنى وهو ما ذكره في الوجه وحاصله ان الزوجة اجنبية فاستحقاقها النفقة اما ان يكون لذلك النوع من الملك الوارو عليها على قصوره الحق
للملك القاصر بالملك الكامل في الموقوفة او لاحتباسها لاستيفاء المنفعة المقصودة من التزوج اعنى الوطى او دواعيه او لاحتباسها مطلقا
لا يجوز الاول لان ايجابها بسبب ملك كامل لا يتلزم ايجابها بسبب ملك ناقص اذ ليس يوفى مناه الا ان يكون ايجابها في الكامل بمعنى لقمنه فهو موجود في حق
فيجب فيه لذلك المشترك لا الملك ولو عين ذلك المشترك لكان احتباسها على احوال اوجه التي ذكرناها ونوردنا وجها جريحا والمعه عوض الملك
سها المهر فلا يكون النفقة ايضا عوضا ولا اجتماع عن المعوض الواحد عوضان ولا يمكن من جعل المعوض الواحد مجموع المهر والنفقة كما لو
تزوجها على الف وعبد لان الملك معوض بثبوت جملة وهو تمام العلة لموضه فلا بد من كون عوضه مثبت ايضا كذلك وذلك المهر وكون النفقة
لانها تجب شيئا فاشيا ولو كانت جزءا من المعوض لزوم جملة احد المعوضين فانما تجب سجاو شيئا فاشيا وهو الاحتباس نظر الى لقنة
وهنا طريق المهر وعلى هذا يجب ان يقول النفقة في الموقوفة ايجابا جزاء الاحتباس لما هو من متاصد ذلك الملك من الاستخدام المزدى
من جملة الوطى ان امكن لا الملك وهذا حق الا يرى انه لا نفقة للاق مع قيام الملك ولا يجوز الاخير لا متقاضه بالناشرة ولا ما قبله ففر
استفاد الدواعى باتفكار كونها من يوطا واما الثاني فهو العلة لتلوا رشره في حق التامنى والمفتى والعامل على الصدقات ومن تقدم
وانما لم نقل فقين الثاني عقيبا لبال الاقسام لتلا يكون مبطل فلما اشبهت المناسبة لتلوا رشره في الاصله لا يسير وانما هو في الحقيقة ثبات

قالوا هذا حسن وفي لفظ الكتاب ما يشهد به قال وتقر من على الزوج النفقة اذا كان ميسرا ونفقة
نحوها والمراد بهذا بيان نفقة الخادم ولين ذكر في بعض النسخ وتقر من على الزوج اذا كان ميسرا ونفقة خادمها

والنفقة وغيرهما فكان الاحتباس الموجب قائما وكذلك الرقار والقنار على ما ذكرنا بمحصل الانتفاع بالدواهي والاستيناس والمقدار
تحو له قالوا هذا حسن وفي لفظ الكتاب اشارة اليه وهو قوله وان مرضت في منزل الزوج وهو عبارة عن تسليم نفسها صحيحه ثم طار الامر
ولا يخفى ان اشارة الكتاب هذه مبنية على ما اختاره من عدم وجوب النفقة قبل التسليم في منزله على ما قدمه من قوله النفقة واجبة للزوجة على
زوجها اذا سلمت نفسها في منزله وقد مرنا انه مختار لبعض المشايخ ورواية عن ابي يوسف وليس الفتوى عليه بل ظاهر الرواية وجوب الام
لتسليمها بالتحقق العجمي لم يقع نشوزا مستحسن بهذا التفصيل هم المختارون لتلك الرواية عن ابي يوسف وهذه فرعيتها والمختار وجوب النفقة
لتحقق الاحتباس للاستيفاء ما هو من مفاد النكاح من الاستيناس والاستمتاع بالدواهي وهو ظاهر الرواية قال في الاصل نفقة المرأة
واجبة على الزوج وان مرضت او حبت او اصحابها بلا يمنع عن الجماع او كبر حتى لا يستطيع جماعها وفي شرح الطحاوي اذا كبرت ولا
تطيق الجماع او سحار حتى يمنع الجماع او قسود كان لها النفقة وقال الحلواني اذا مرضت مرضا لا يمكن الانتفاع بها بوجه من الوجوه
تستيط النفقة وان كان مرضا يمكن الانتفاع بها بنوع انتفاع لا تسقط وهذا يقتضي الاول قال في الخلاصة لو كانت مرضية ومعه زوجا
او لا قبل الدخول او بعد وتجب وفي الاقضية لو كانت مرضية او رقار او قسودا تجب وفي الجامع الكبير سواد اصحابها بهذه العوارض
بعد ان انتهت الى بيت الزوج او قبلها اذا لم تكن بالانفة نفسها وهذا اجواب ظاهر الرواية عن ابي يوسف لان نفقة للمرأة والمريض التي لا يمكن
ولها قبل ان ينقلها وان انتقلت من غير رضاه يردنا الى اهلها اما اذا نقلها هو اسر بية مع علمه بذلك لا يردنا الى اهلها انتهى كلامه في الخلاصة
وبه نظير لك ما حكينا به فيمن اختار قول ابي يوسف ثم عن ابي يوسف في التي مرضت في منزله اذا تناول مرضها تعتبر كالتزنا فيها فهو له ونفرض على الزوج
النفقة ثم قال المعوم والمراد بهذا بيان نفقة الخادم وهو اعتداه عن كمل ان نفقتها ولا يخفى على من قال ان النكاح ليس بلازم اصل الاحتياج
الى الاعتذار عنه فان ما تقدم ليس الا ببيان وجوب النفقة للزوجة على زوجها وبيان وجوب نفقة البس نفقته بيان جواز النفقة
للقاضي ولا جواز له ولا هو ملزمه فان الفرض قد يتخلف مع قيام وجوب النفقة بدليل ما في الاقضية الرجل اذا كان صاحب مائة
وطعام كثير يتمكن منه من التنازل قدر كفايتها ليس لما ان تطالب زوجها بغير نفقة وان لم يكن على هذه الصفة يفرض او طلبت
فانما ما قلنا ثم اذا فرضنا الزوج هو الذي يلي الاتفاق الا اذا ظهر عند القاضي منطمة في نفقته فياخره ان يعطيهما التفتت
على نفسها فان لم يعط جسمه كذا في الخلاصة وقيد اليسار اشارة في المجموع من نفقتها ونفقة الخادم من حيث هو مجموع فعند عدمه
يتبقى الغرض لكن بانتفاع من نفقة الخادم ثم يعتبر في الفرض الاصل واليسر في المختار في يوم او ايام عليه ان يدفع نفقة يوم يوم الا انه
قد لا يقدر على تعجيل نفقة شهر مثلا دفعة وهذا بناء على ان عليه ان يعطيهما معجلا او يعطيهما كل يوم عند المساء عن اليوم الذي
عليه ذلك المس يتمكن من الصرف في حاجتها في ذلك اليوم وان كان تاجرا يفرض عليه نفقة شهر لشهر او من الدناقين بنفقة خمسة
بسة او من الصانع الذي لا يقضي عمله الا بالنقد الاسبوع كذلك ولو فرض عليه اكثر من قدر حاله له ان يمتنع عن اعطاء الزكاة
وفي الاقضية يفرض الاوام الفيا اعلاه اللحم وادناه الزيت ووسط اللبن وتبيل في الفقيرة لا يفرض الاوام الا اذا
كان خبز شعير والخبز الرجوع في ذلك الى عهده فم ولعتبر فيما على الزوج الحطب والصابون الاثنان والاد من الاستقبال

ووجهه ان كل ما يقع عليه من نكاح او طلاق لا ينفذ الا اذا كان له من النكاح او الطلاق ما ينفذ به

وغيره ومن ماء الوضوء عليها فان كانت خفية تستاجر من يقطعه ولا يقطعه بنفسها وان كانت فبيضة فاما ان يقطعه الزوج لها او يدعيها فنقل فيها
ومن ماء الاعتسالة من الزوج في الفلج والجماع وفي كتاب رزين حجة عليها وفصل في ماء الطهر من الحيض بين ان يكون
حيضا عشرة ايام فعليها او اقل فعليها واجسدة العاقلة على من استاجرنا من الزوجة والزوج فان جات بغير استيجار فلها كل ان يقول
عليه لانه مؤنة الجماع ولقائل ان يقول عليها كاجرة الطيب وسفي المحيط اذا كان للزوج عليها دين فقال احسبوا النكاح من نفقتها كان
له ذلك بخلاف سائر الديون حيث تقع المقاضاة واذا لم يتقاعا وتفرض الكثرة على كل ستة اشهر الا اذا تزوجها وبني بها قبل ان يبيت
اليه الكسوة فان لها ان تطالبه بها قبل مضي ستة اشهر والكسوة كالنفقة في انه لا يشترط مضي المدة وللزوج ان يدفع الى القاضي
ليامرنا بليس الشوب لان الزينة حق واذ فرض لها كسوة ستة اشهر فخرقت قبل مفيدها ان ليست لها معتاد تبين ان ذلك لم
يكفها فيجب وليتين خطا في التقدير وان تحرقت لحرف استمالها لا يفرض لها اخرى بخلاف المحارم ولو لم تلبس حتى مضي ستة اشهر ففرض لها اخرى بخلاف
المحارم كذا في الاقضية ولو كانت تلبس يوما وترك يوما توقير الجود لها الكسوة اذا فرغ الفصل ولو لبست دائما ولم تحرق لم يجز لها اذا فرغ الفصل ولو فرغ
المحارم او اعم فبقيت كلها بعد انقضاء المدة او بقي منها شيء في الشهر الآخر ايضا يفرض وفي المحارم لا يفرض وفي اوب
القاضي للخصم ان يفرض قميصا متقنة وملحفة وشراو في الشتاء سراويل وجبة باعتبار عسرة وليس له في ذلك للخصم ان يسراويل
في كسوة الشتاء وون الصيف ولم يذكر محمدا اطلاق الشراي في الصيف لم يوجد محمدا الا اذا زال للزوج وليس لها ذلك ولها ان يوجب للمكعب
والخف انتهى وقيل اختلاف عرف والعرف ايجاب السراويل في الصيف والشتاء للمكعب والقاضي ينظر الى عرف كل قوم
فيغير عرف بالعرف فعلى المعسر قال محمد درع يودس وملحفة رطبة وخمار سابو رسي انرض با يكون مما يدفعها في الشتاء وعلى الميسر
يودس او هر دس وملحفة وبنورية وخمار ابرسيم وكسار او زيجاني ولها في الصيف درع سابو رسي وملحفة كان وخمار ابرسيم
فذكر في الامل المدرع والخصم القميص وسها سوار الا ان القميص يكون مجتبا من قبل الكف والدرع من قبل الصدر ويجب لها
في الشتاء اللباس وفراش النوم وفي كسوة الخادم ذكره والازار والخف والمكعب وفي الخلاصة هذا في دارهم حكم العرف
اما في دارنا يفرض المكعب ويفرض ما تنام عليه وينبغي ان يكون لها فراش على حدة ولا يكتفي بفراش واحد لها لانه قد تفرق
في الحيض والمرض وفي الاثر فراش لك وفراش لك وفراش لك وفراش لك وفراش لك وفراش لك وفراش لك وفراش لك وفراش لك وفراش لك
بهية وقال من الكسوة فالقول له فان اقام البنية على اقرار كل منهما بدعوى من الآخر او على نفس مدعاة فالبنية بنية الزوج لانه والمذكر
للقضاء وكذا في دارهم فقالت بهية وقال نفقة او قال من الهرم قالت نفقة وكذا في جميع قضاء الديون اذا كانت من وجوه مملوكة
قوله ووجهه ان كفايتها في الخارج من الكتاب ثم لم ير ادبا محامدا مملوكا او اعم منه قال بعضهم المملوك فلو لم يكن لا يستحق وقال
بعضهم كل من يجده ماهرة كانت او امته لها او لغيره وسفي الفلج والجماع والنفقة لو كانت المكسوة امته لا تستحق نفقة الخادم مملوك
الاشراف وليوا فقه ما قيل به الفقيه ابو الليث كلام الخصم حيث قال في ادب القاضي فسوف ما يحتاج اليه من الدقيق والذكر
والحرم والادام فقال لا اخبر ولا اعجن ولا اعلم حشينا من ذلك لا تجبر عليه وسفي الزوج ان ياتي بمن يكفيها على ذلك قال القاضي

وقال أبو يوسف لا تفتن بخادمين لأنها مختارة إلى محرم المصالح الدخول إلى الأخر لمصالح الخارج ولما كان الواحد قد يكافى بغيره فلا بد من أن يكونا من نفس واحدة
بنفسه كل كافيا فكذا إذا قام الواحد مقام نفسه وقالوا إن الزوج للزوجة من نفقة الخادم ما يلزم المهر من نفقة أم أمته وهو
أدنى الكفاية وقوله في الكتاب إذا كان مومنا نشأ إلى أنه لا يجب نفقة الخادم عند عساره وهو رواية الحسن عن أبي عبيدة
وهو لا يعم خلافا لما قاله محمد بن كاد الواجب على المهر أدنى الصفاة وهي قد تكفي بخدمة
نفسها ومن عسر بنفقة امرأته لم يفرق بينهما لما يقال لها استدينني عليه وقال الشافعي لا يفرق

بها إذا كان بها علة لا تقدر على الطبخ والتجيز أو كانت ممن لا تباشر ذلك بنفسها فإن كانت ممن تخدم نفسها وتقدر على ذلك لا يجب
عليه أن ياتيا بمن يغنيها في بعض المواضع تجبر على ذلك قال السرخسي لا تجبر ولكن إذا لم تطبخ لا يعطيا إلا دام وهو الصحيح وقالوا
إن هذه الأعمال واجبة عليها ديانة ولا يجبر بالقاضي على ما سلكه الفيا ان شاء الله تعالى قوله وقال أبو يوسف لخادمين
وكذا ذكره في فتاوى أهل سمرقند ووجه الدفع ظاهر من الكتاب قوله ولأنه لو تولى أسرى الزوج كفايتها بنفسه فخدمته كان كافيا
قد يمنع بذلك رواية عن أبي يوسف في الأقضية ولو قال الزوج أنا اخذتها عن أبي يوسف لا يقبل منه ذلك وقال بعض شيوخنا
يقبل وعن أبي يوسف في رواية أخرى إذا كانت فالتفت في العنازفت اليه مع خدم كثيرة استحققت نفقة الكل عليه وهي رواية
مشاهير عن محمد بن عثمان الطحاوي قوله خلافا لما يقول محمد بن وهبان إذا كان لها خادم فبعض لها الخادم تكفي بخدمته نفسها فيفترق
ولو كان مغسلا وجه الظاهر أنها بحيث تكفي بخدمته نفسها وإنما الخادم لزيادة التعم فلا يلزمه إلا حالة اليسار لأن المعسر إنما
يلزمه أو في الكفاية فقط وبهذا السجل ما ذكره المصنف من لزوم اعتبار حالها وأنه عند عساره دونها فيفق يقدر حاله والباقي
دين عليه وقياسه أنه تجب نفقة الخادم دينا عليه ولو لم يكن للمرأة خادم لا يجب لها نفقة لأن اتقوا دفع حاجتها وجاهاها إلى نفقة الخادم
إنما تحقق عند وجوده ومصارفها القاضي إذا لم يكن له خادم لا يستحق كفاية الخادم في بيت المال والغاري إذا شهد التولية
بلا فرس وأغنى غنا الفارس لا يسلم له سهم الفرس والله أعلم ولو كانت له أولاد لا يكفيم خادم واحد فرض عليه بخادمين أو أكثر أنفا
وفي التجهيز امرأة لها ما يملك قالت لمزوجها الفرس عليهم من مهرى فالتفت فقالت لا أجعلها من المهر لأنك استخردتهم فما الفرس بالمرح
محسوب عليها لأنه بامرأته قوله وفي الأقضية امرأة لمزوجها الفرس عليهم من مهرى فالتفت فقالت لا أجعلها من المهر لأنك استخردتهم فما الفرس بالمرح
وابن شبرمة وحماد وابن أسبغ سليمان بن كوا الظاهرية ومعنى الاستدانة أن تسترى الطعام على أن يؤدى الزوج ثمنه وقال الحنفية
الشري بالنسبة ليقضى الثمن من مال الزوج ويقبل الشافعي قال مالك والحنابلة في ظاهر قوله وعنه رواية كقولنا وعلى هذا الخلاف
العجز عن الكسوة والعجز عن السكن وهذا التفريق من عند الشافعي وأحمد طلاق عند مالك ولو امتنع عن الاتفاق عليها مع اليسر
لم يفرق ويبيع الحاكم عليها ماله ويصرفه في نفقتها فإن لم يجد ماله يحبس حتى يفيق عليها ولا يفسخ وعن هذا ما ذكره في المنية حيث قال
ثم أعلم أن ظهور العجز عن النفقة إنما يكون إذا كان الزوج حاضرا أما إذا غاب غيبة منقطعة ولم تخلف لها نفقة فسدعت الأمر إلى
القاضي فكيف القاضي أسلم عالم يرى التفريق بالعجز عن النفقة فرق بينهما بل تقع الفرقة قال الشيخ الإمام أبو الحسن السعدي نعم
أو تحقق العجز عن النفقة قال صاحب الذخيرة في هذا الجواب بطرف الصحيح أنه لا يصح تضاعفه لأن العجز لا يعرف حالة الغيبة بخلاف أن يكون
نادرا فيكون هذا ترك الاتفاق لا العجز عنه فإن وقع هذا القضاء إلى قاض آخر فامضاه جاز قضاه ولا يصح أن لا ينفذ لأن
هذا القضاء ليس في مجتهديه لما ذكرنا أن العجز لم يثبت ذكره في الفصل الثاني من فصول الأمام الاستدانة وشيئا فكلون الشهود
علقت مجاز فتم فلا يقضى بها كما ذكره ظهير الدين وأعلم أن الفسخ إذا غاب ولم يترك لها نفقة يمكن بغير طريق اثبات عسره
بمعنى نفقه وهو أن تعذر النفقة عليها قال القاضي أبو الطيب من الشافعية إذا تعذرت النفقة عليها بغيرية ثبت لها

لان سخر عن الامساك بالمعروف فينبوب القاضى منابه في التفرقة كما في الحب والعنة بل اولى لان الحاجة الى النفقة اقوى وولست
ان حقه يبطل وحكمها يتاخر والا في الضر من ان النفقة تصير ديناً بفرض القاضى وتشتق في الزمان الثاني وقوت المال
وهو قاي في النكاح لا يلحق بما هو المقصود وهو التناسل وفائدة الامام بالاستدانة مع الفرض ان يمسكها

قاله في الحلية وله وجه جيد فلا يلزم سخر ما قال ظهير الدين قوله لانه عجز الهم استدلوبا بالمنقول والمعقول اما المنقول فمما سخر
سنن النسائي عن ابى هريرة عن النبي عرم وساق الحديث اس ان قال وابدأ بمن تعول فقيل من اعول يا رسول الله قال
امرأتك تقول اطعمني والا فارقتي فادمك يقول اطعمني واستعطني ولكل يقول اس من تتركني بهذا في جميع نسخ النسائي وهو
حنده من حديث سعيد بن الوب عن محمد بن عجلان عن زيد بن اسلم عن ابى صالح عن ابى هريرة وسعيد ومحمد ثقتان وقال الدار
قنا ابو بكر الشافعي ثنا محمد بن بشر بن سطر ثنا شيكان بن فسوف ثنا حماد بن سلمة عن عاصم عن ابى صالح عن ابى هريرة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال المرأة تقول لزوجها اطعمني او ملطني الحديث قال الدارقطني حدثنا عثمان بن احمد السماك وعبد الله
بن قانع واسماعيل بن علي قالوا اخبرنا احمد بن علي الخضر ثنا اسحق بن ابراهيم البادر وروى ثنا اسحق بن منصور ثنا حماد بن سلمة
عن يحيى بن سعيد عن سيب بن السيب عن الرجل لا يجد ما يفيق عليه امرأته قال يفرق بينهما وهذا الاسناد الى حماد بن سلمة عن عاصم بن
سبله عن ابى صالح عن ابى هريرة حنه عرم مثله وقيل سعيد بن منصور في سنة ثمان مائة عن ابى الزناد قال سألت سعيد بن
السبيب عن الرجل لا يجد ما يفيق عليه امرأته يفرق بينهما قال نعم قلت سنة قال سنة وهذا ينصرف الى سنة عوم وغاية ان يكون
من حماد بن سلمة وسعيد بن الشافعي يقول بها وانتم تقولون بالتمسك مطلقا واما المعقول والقياس على الحب والعنة بل اولى
لان البدن يبقى بلا وسط ولا يبقى بلا قوة وايضا نفقة الجماع مشتركة بينهما فاذا ثبت في المشترك جواز الفسخ بعد
سقطه المنقضى بها اولى وقيا على الموقوف فانه يبيعه اذا عسر نفقته قوله ولنا المنقول والمعنى اما المنقول وقوله لانه
وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وغاية النفقة ان يكون ونياس في الذمة وهذا عسر بها الزوج فكانت المرأة مأمورة
بالاعتناء بالنفس واما المعنى فوان في الزام الفسخ البطلان حقه بالكلية وفي الزام الانظار عليها والاستعدادات عليه تأخير
حتمها ونياس عليها اذا دار الامر بينهما كان التأخير اولى به فارق الحب والعنة والملوك لان حق الجماع لا يغير ونياس الزوج
ولا نفقة المملوك تقرر ونياس على المالك ويحضر المملوك لان في الزام بيعه البطلان حق السيد الى خلف هو الثمن فاذا عجز
عن نفقته كان النظر من الجاني في الزامه بيعه اذ فيه تخليص المملوك من عذاب الجوع وحصول بدله القام مقامه السيد بخلاف
الزام الفسخ فانه البطلان حقه فلا بد له ولا يجوز بدالة الاجماع على انها لو كانت ام ولد عجز نفقتها لم ينفقها القاضى
عليه واما المروى عن سعيد بن السيب في قوله انه سنة فلعنه لا يريد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ثبت عنه
اخلاق مثل ذلك خير مردي به ذلك قال الطحاوي كان زيد بن ثابت يقول المرأة في الارش كالرجل الى ثلث الدية فاذا
زاد على الثلث فمألهما على المصنف من الرجل قالى ربيعة عن عبد الرحمن قلت لسعيد بن السيب ما تقول فبين قطع صبر
امرأة قال عشرين من الابل قلت فان قطع اجبين قال عشرين من الابل قلت فان قطع ثلثا قال ثلثون من الابل قلت فان قطع
اربعين من الابل لهما قال عشرين من الابل قلت سبحان الله لكثير المهاد اشتد معاجها قتل ارشها قال انه السنة
قال الطحاوي لم يكن ذلك الا عن زيد بن ثابت فبني قوله سنة فيكون ما قاله اعتمادا على ما عن ابى هريرة موقوفاً عليه هذا

احالة الغريم على الزوج فلما اذا كانت الاستدانة بغير امر القاضي كانت المطالبة عليها دون الزوج واذا قضى القاضي لها بنفقة الاعسار نظم امرها فصحته كغيرها بالنفقة الموصولة لان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعسار وما قضى به تقدر بالنفقة لم يغيب فاذا تبدل حاله لها البطالة بتمام حقها واذا مضت مدة كونه في الزوج عليها وطالبته بذلك فلا شيء لها الا ان يكون القاضي فرعن لها النفقة او صالح الزوج على مقدار نفقتها فيقضى لها بنفقة ما مضى لان النفقة صلة وليست بعوض عندنا على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء كالمهبة لا توجب الملاءمة الامور كدهو القبط والصحة بمنزلة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي بخلافه كما مر من

بعد تسليم صحة والافقد روى عن سعيد بن كوفلنا فاضطر المرومي عنه فطل ذكروه ابن حزم وابن عبد البر والماروسي عن ابني هريرة مرويا عند النسائي والدارقطني فلا شك في ان رفعه غلط وانما هو من قول ابني هريرة روى البخاري في صحيحه من حديث ابني هريرة قال قال رسول الله عليه السلام افضل الصدقة ما ترك غنما وفي لفظ ما كان عن ظهر غنما واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن قول فتقول المرأة اما ان تطلقني وليقول العبد اطعني واستعطني وليقول الولد اطعني الى من تدعني قالوا يا ابا هريرة سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا بد من كسب ابني هريرة فثبت انه موقوف عليه بلا شبهة ثم ليس في قول ابني هريرة هذا ما يدل على ان الزوج يلزم بالطلاق فكيف وهو كلام عام منه لا يخص المحسر ولا الموصر ولا خلاف ان الموصر اذا لم يطعم لا يجبر على الفراق بل تجبس على احد الامر من حينه وهو الاتفاق فعلى هذا الوصل انه من كلام النبي صلى الله عليه وسلم على ما رواه الدارقطني كان معناه الاشارة الى ما ينبغي مما يدفع به ضرر الدنيا مثل واشهد واذا تابك ليعم يعني ينبغي ان يسد بنفقة العيال والا قالوا لك مثل ذلك وشؤنك عليك اذا استملك النفقة لغريمهم كما ذكرنا واما ما تقدم من رواية الدارقطني عن ابني هريرة وقال مثله فليس المراد مثل ما يليه من قول سعيد بن المسيب بل مثل ما قبله من حديث ابني هريرة الذي سبق ذكره من رواية النسائي ورواية ذكره ابن القطان في الوهم والايهام قوله احالة الغريم على الزوج اسي وان لم يرض الزوج وفي التحفة فائدة الامر بالاستدانة ان لصاحب الدين ان ياخذ دينه من الزوج او من المرأة وبدون الامر بالاستدانة ليس لرب الدين ان يرجع على الزوج بل عليها وهي ترجع على الزوج وهذا لان الاستدانة ايجاب الدين عليها وليس لها عليه هذه الولاية وفائدة اخبري وهي انها لا تسقط بغير احدهما في الصحيح بخلاف القضاء وحده على ما سئل عنه ان شاء الله تعالى وفي شرح المختار المرأة المعسرة اذا كان زوجها معسرا ولها ابن من غير موصر او خففتها على زوجها او لم ير الا بالانفاق عليها ويرجع به على الزوج اذا اليسر وحسب الابن او الاخ اذا تنسخ لان هذا من المعروف قال شيوخ الكنترين بهذا ان الادانة لنفقتها اذا كان الزوج معسرا وهي معسرة يجب على من كان يجب عليه نفقتها لو لا الزوج وعلى هذا لو كان للمعسر ولد صغير ولم يقدر على نفقتها يجب نفقتها على من يجب عليه لولا الاب كالاخ والام ثم يرجع به على الاب قوله ثم لها نفقة اليسار كغيره اشئى عليه ايضا صاحب الكنترين بعد اعتبار حال الزوج والزوجة في وجوب النفقة فاعترض عليه شارحه بانه نوع تناقض وان ما ذكره اول الباب قول الحنفية ثم بنى الحكم على قول الكنتري ولو كان فرض على قدر حاله او حالها مقدار ثم غلا السعر كان لها ان تطالب به ان تزيد في الفرض ولو كان على قلبه كان الزوج ان يقتضى قوله وما قضى به تقدير نفقة لم تجب لان النفقة تجب شافيا في المستقبل فلا يقرر حكم القاضي فيها بخصوص مقدار ولان كان بشرط الاعسار وعلى تقديره وقد زال فيزول بزوال قوله لم يغيب الزوج عليها بان غاب عنها او كان حاضرا وامتنع والحاصل ان نفقتها لا تثبت وينا في ذمته الا لقباء القا مني لفرض او اضطرارها على مقدار فانه ثبت ذلك المقدار في ذمته وينا اذا لم يعطها وهو رواية عن احمد وفي رواية اخبري وهو قول مالك والشافعي ليسير وينا عليه الا اذا كانت اكلت معه بعد الفرض فانها تسقط بالمضي عند مالك والشافعي في الاصح قوله لانه صلة اسي من وجه قوله لم يثبت بعوض اسي من كل وجه بل من وجه دون وجه

وان مات الزوج بعد ما قضى عليه بالنفقة ومضى شهره سقطت النفقة وكان اذا مات الزوجة كاد النفقة صلة والصلوة
نسقط بالموت كالمهنة تبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعي في قصير ينقض القضاء ولا تسقط بالموت لانه عوض عند
خصار كسائر الديون وشراؤه من بيننا وان اسلفها نفقة السنة اى يخرجها ثم مات لم يسترجع منها بشئ وهذا عند
ابن حنيفة والى يوسف وقال محمد بن يحيى سبب لبقاء نفقة ما مضى وما بقى للزوج وهو قول الشافعي وعلى هذا الخلاف الكسوة
لا تها استيجل غوصا كما تسقط عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدر كرزق القاضى عطاها له
وكما انه صلة وقد انفصل به القبض ولا رجوع في الصلوات بعد الموت كانهما حكمهما كفى الهبة ولهذه الوجهات من غير استحقاق كالميت
شئ منها بالاجماع ومن محمد بن ابي اذ اقبضت نفقة الشهر او ما دونه لا يسترجع منها بشئ لانه ليس بخصار ثم حكم الحال واذا تزوج العبد
وذلك لانها جزء الاحتباس فمن حيث انه استباس لا يستحقا حقه من الاستمتاع وقضاء الشهوة واصلاح امر المعيشة والاستيناس هي عوض ومن هذا الوجه
وجب على المكاتب ومن حيث انه لا تامة حق الشراء واسر مشركه كاعفاف كل الآخر وتخصيصه عن المفاسد ونقض النسب وتقصيل الولد وتبقيم
الكفايف الشرعية هي صلة كرزق القاضى والمفتى فلا تملك الا بالقبض فلا اعتبار بانها عوض قلنا ثبت اذا قضى بها او اصطلح لان ولا يبر
على نفسه اعلى من ولاية القاضى عليه ولا اعتبار انما حصلت قلنا تسقط اذا مضت المدة من غير قضاء ولا اصطلاح علما بالملين بقدر الاستحسان
وذكر في الغاية معروا الى الذخيرة ان نفقة ما دون الشهر لا تسقط فكانه جعل التقليل مما لا يمكن الاقرار عنه اذ لو سقطت بمعنى ليس من الزمان
لما كملت من الاخذ اصلا وهذا حق وقد تم الوجوب وقوله في الكتاب فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقبض على ما حملنا كلامه فيه من اثبات انه
صلة من وجبه مترتب على ترددها من الصلة المحضه والعوض المحض ولو اختلفا فيما مضى من المدة في وقت القضاء لقول قول الزوج
والبنية بنية المرأة ومن ادعى على امرأة نكاحا وهي تجده فاقام البينة لانه نفقة لها وكذا اذا كان الزوج هو المنكر ولقائل ان يقول ينبغي
ان تجب لانهما صارت كذبة شرعا وكذا الزوج والا فلا يخفى ما فيه من الاضرار وفتح باب الفساد وخصوصا عند اضطراب النفقة بحسبها فقول
وان مات الزوج بعد ما قضى عليه بالنفقة ومضى شهره سقطت نفقة هذا القبيح لعدم السقوط بالقضاء بحالة حياته فاطلقت فثقل اذا كان
امرا بالاستدانة اولم يامر بافوا في قول الخفاف والصحيح ما ذكره الحاكم الشهيد انه اذا كان امرا بالاستدانة لا تسقط بالموت لان الاستدانة
بامر من له ولاية تامة عليه عند رفع قضيتها له وهو القاضى فكان كاستدانة نفسه فلا يسقط بموت احدكما وعلى هذا الخلاف سقوطها
بعد الامر بالاستدانة بالطلاق والصحيح لا تسقط قوله لان النفقة صلة والصلة تبطل بالموت فان قيل قلنا ثم انه استحكم هذا الدين بغير
القاضى وجعلتموه سو كذا للاستحقاق كالقبض في البينة فينبغي ان يمتنع الرجوع بعد الموت كالبينة المقيوفة فاجوب ان بالقبض لا يبر
معنى الصلة بل يوجب تامة هذه الصلة قصير صلة غير الصلة واذا كان معنى الصلة باقيا اشترى الموت في سقوطه بسبب انه يبطل الا بطل
بالكلية فكان البقي من البطلان الصلة فيحتاج للاستحكام على وجه يلزم بعد الموت الى زيادة وهو الامر بالاستدانة وفي حال الحيوة
لم تبطل الا بطلية فستحكم بمجرد النكاح بالقبض ما فسر ابرأ الزوجية من النفقة بل يصح ويلزم ان كانت غير مفروضة لا يصح
لانه ابرأ قبل الوجوب وان كان القاضى فسد منها كل شهر كذا وكذا صحيح في الشهر الاول فقط وكذا لو قالت ابرأ لك نفقة
سنة لا يبرأ الا من شهر الا ان يكون فرض لما كل سنة كذا لان القاضى اذا فرض كذا كل شهر فافرض منها يتجدد الشهر فالفرض يتجدد الشهر فالفرض
والم يتجدد الفرض لم تجب نفقة الشهر فلا يصح الا براءه بعد ما مضى شهر عما مضى وما يستقبل برى عما مضى وعن شهر
فيما يستقبل قوله وما بقى للزوج فترده وكذا ترد قيمة الممتلك ولا ترد قيمة المالك بالاتفاق والفتوى على ما هو والمر
والطلاق قبيل الدخول سواء وفي نفقة المطلقة اذا مات الزوج اختلفوا فقيل ترد وقيل لا تسترد بالاتفاق لان العدة
قائمة في موته كذا في الاقضية قوله ولا يرجع في الصلوات بعد الموت بخلاف القاضى ونحوه لان تصرف الامام في بيت المال
مقتيد بشرط النظر والنظر ان يؤخذ منه ويطلى لمن يلى بعده من القضاة قوله وعن محمد بن وهب بن رستم عن ابن رستم عن ابن رستم عن ابن رستم
وما دونه قلنا لا وضعا في السنة حتى لا يكون فيها خلاف عن محمد بن وهب بن رستم عن ابن رستم عن ابن رستم عن ابن رستم

منفقته ادين عليه ببيع فيما ومعناه اذا ابرم باذن المولى لانه دين وجب ذنبه لوجود سببه وقد علم ان جوابه في حق المولى فيسقط برقبته
 لكن من التجار في الدين المبرم انه ان بقى لان حقا في النفقة لاني عين الرقبة وكومات العبد سقطت وكذا اذا قل في العيكم لانه صله وان
 تزوج المأتم فبأنها ما لم يباع معه منزلا فعليه النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم يتزوجها فلا نفقة له لعدم الاحتباس
 والتبوية ان يغني بدينه كبدنة منزله ولا يستحق معها ولو استخذه بعد التبوية سقطت النفقة لانه فات الاحتباس والتبوية
 غير لازمة على ما مر في النكاح ولو خذ منه الجارية احيانا من غير ان يستخذه كما لا يسقط النفقة لانه لم يستخذه معها ليكون
 استردا اذا ولد بررة وام الولد في هذا كلامه **فصل** وعلى الزوج ان يسكنها في دار مفردة ليس فيها احد من اهل بيته الا ان
 يختار ذلك لان السكن من كفايتها فيجب لها كالنفقة وقد اوجب الله تعالى

لا يرجع شيء وفي الذمرو نفقة العدة تسقط بمعنى المدة كنفقة النكاح فلو فرض طاعة نفقة فيها فلم يقبضها حتى انقضت عدتها لم يذكره محمد وحل
 يقاس على الموت قال المحلواني في كلامه وفي الخلاصة من الفتاوى الصغرى عن المحلواني قال المتأخر حنفي لا تسقط قوله لم نفقة
 دين عليه اي اذا قضى القاضي بباياع فيها فاذا اشتراه من علم به او لم يعلم ثم علم فرضي فظهر السبب في حقه ايضا فاذا اجتمعت عليه
 النفقة مرة اخرى ببيع ثانيا وكذا حاله عند الشراء الثالث ولم جراد لا يباع مرة بعد اخرى الا في دين النفقة لاننا نجد شيئا
 على حسب تجديد الزمان على وجه يظهر من حق السيد فهو في الحقيقة دين حادث عند المشتري فاما اذا لم يعلم المشتري بحاله او علم
 بعد الشراء او لم يرش فله رد ولا يجب عليه قوله باذن المولى لانه لو كان بغير اذنه فلا نفقة له ولا له عدم الصحة ولو دخل بها طول
 بالمهر بعد الحق ولو مات العبد بعد النكاح الصحيح والفرض سقطت النفقة والمهر ولا يطالب المولى بشيء لغواست محل الاستيفاء ولو كان
 سديرا او مكاتب او ولدا ولد لا يباع في النفقة لعدم جواز البيع الا ان المكاتب اذا عجز ببيع ح لانه قبل النقل هذا ولا نفقة
 تجب لولد العبد عليه لان امه ان كانت امه فالولد عبد لولده لانها نفقته على المولى وان كانت حرة فولده حرة ولا تجب نفقة
 حرة على مملوك وعلى هذا مولاه لان ولده اجنبي منه وكذا المكاتب لا تجب عليه نفقة ولده سواء كانت امراته حرة او امه
 لولده المعنى وان كانت امرأة المكاتب مكاتبة وهما المولى واحد فنفقة الولد على الام لان الولد تابع لامه في كتابته حتى
 كان كسب الولد لها وكذا ارش الجناية عليه قوله في الصحيح احتراز عما من الكفر في قتل اسلمة فقيمة لانها غلقة قال الشيخ ابو
 القدر رى هذا ليس بصحيح لان النفقة تسقط بالموت لانها في معنى الصلة والصلوات تبطل بالموت قبل القبض والقبض
 انما تقوم مقام الرقبة في دين لا يسقط بالموت قوله وان تزوج الحرامة قيد الحر اتفاقا لا فسق بين الحر والعبد والمدبر والحر
 في عدم وجوب النفقة قبيل التبوية وانما خصه بالذكر ليعلم النفي في الباقي بطريق الاوسع فانه اذا لم تجب على الحر الزكوة
 هو ادخل في ابيه وجوب المال عليه فيلزم ان لا يجب على باذنه قوله لعدم الاحتباس اي من الزوج والميت من السيد
 والكان لحقة لا تثبت معه الموجب وهو احتباس الزوج ولا موجب غير بخلاف سببها لفسقها كالمهر فان فوات الاحتباس
 الموجب من قبيل الزوج فيجوز ثباته وليس هناك لك قوله والتبوية غير لازمة على ما مر في النكاح في باب نكاح القربى
 ولا شك ان حق الاستخدام يتجدد ويتجدد المتافع التي تتجدد على ملكه فاذا ابرم ما فقد ترك حقه ما دام لم يسرد واد استردا
 بعد ذلك ليس مبرورا فيما سقط بل طلب حقه فيما يستقبل او الحال وله ذلك لانه كان له ان يبرم ما لم يسرد ما دام لم يسرد واد استردا
 استردا سقطت فاذا ابرم فهو كما وجبت ولو خدمت المولى احيانا من غير استخدام واستردا ولا تسقط نفقتها لانه لم تبطل التبوية
 بذلك لعدم الاسترداد قوله والمدبرة وام الولد في هذا اي في وجوب النفقة على الزوج بشرط التبوية كالامة ولم يذكر
 معها المكاتبة لانها في استحقاق النفقة اذا تزوجت باذن المولى كالحرة لاختصاصها بنفسها وسناضها بحكم عقد الكتابية
فصل قوله ليس فيها احد من اهل بيته لا يسكنها معها الا برضاها والاختار ان له ذلك لانه يحتاج الى
 اختيارها في كل وقت فاذا افسد ما في بيت لا يمكن من ذلك غير انه لا يطالب بخبرتها كما انه لا يحل له على زوجته بخبرتها ولا

مقروءة بالنفقة واذا وجب حقها لم يسلح ان يشرك غيره فيها كذا في الفتاوى فانها لا تامين على من غيرها ولا تمنع من غيرها ومن
 الاستمتاع الا ان يختار كذا في الفتاوى بانفسه بانفسه لا يملكها الا ان يملكها في بيت من الدار
 مفردة وله خلق كافا كان المصنوع حصل وله ان يبيع والد يواد ذلك مما من بيعة واهلها من الدخول عليها كان المثل ملكه فله
 حق المنع من دخول ملكه ولا يمنعهم من النظر اليها وكذا في الفتاوى وقت اختيار المايه من قطعة اللحم وليس له في ذلك حصة وقيل لا يمنع
 من الدخول والكلام وانما يمنع من التزاك في الفتنة في البيت ونظير الكلام وقيل لا يمنعها من الخروج الى الوالد
 ولا يمنعها من الدخول عليها في كل جمعة وفي غيرها من المحارم التقدير بمسنة وهو الصحيح واذا غاب الرجل وله مال جيد

بحقرة الفرة قوله مقروءة بالنفقة في قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم فان المراد انفقوا عليهم من وجدكم وكذلك
 قرأ ابن سنيو والاسكني بالملك او الاجارة والعارية وجبة اجماعا قوله ليس له ان يسكنها معها قيل الا ان يكون صغيرا لا يفهم الجماع فله
 اسكانه معها قوله ولو اسكنها في بيت من الدار مفردة وله خلق كافا اقتصر على النكاح فاذا دانه وان كان الخلا مشركا بينه وبين ان يكون
 له خلق نجحة ليس لهما ان تقالبه يسكن آخره به قال القاضي الامام لان الضرر بالخوف على المساك وعدم التمكن من الاستمتاع قد زال ولا
 من كون المراد من كون الخلا مشركا بينه وبين غير الاجانب والذين في شرح المختار ولو كانت في الدار بيوت وابت ان يسكن مع غيرها
 او مع احد من اهل ان اخلاها لحايتها وجعل له مرافق وخلق على حدة ليس لها ان تطلب بيتا ولو سكت انه يضربها او يودعها ان علم القاضي
 ذلك زجره وان لم يعلم سال من جيرانه فان لم يوثق بهم وكانوا يميلون اليه اسكنها من اقوام اخيار ليعتد القاضي على خبرهم قوله لما فيه
 ابي المنع من الكالة من قطعة اللحم في الصحيح لا يدخل الجنة قاطع رحم وفيه حديث ابي هريرة قال عوم الرحم شجنة من الرحمن قال الله تعالى
 من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته الشجنة وكسرها الشين ومنها قال ابو عبيدة قراية شنتك كاشتباك العروق وقال الخطابي ليني بالشيخة
 الوصلة قوله وقيل لا يمنعها من الخروج الى الوالد ولا يمنعها من الدخول اليها في كل جمعة ظاهر الخلاصة ان كل جمعة يتصل لكل من خسرو حجابا ودخوله
 فانه قال في الفتاوى للزوج ان يضرب المرأة على اربع خصال وما هو في معنى الاربع ترك الزينة والزواج يريد بان يترك الاجابة اذا
 وعاما الى فسادته وترك الصلوة في رواية والنفس والخروج من البيت اما لا تمنع من زيارة الابوين في كل جمعة وفي زيارة
 غيرهما من المحارم في كل جمعة وكذا اذا اراد ابوها او قريتها ان يجي اليها على هذا الجمعة والسنة انتهى وقوله وهو الصحيح اخر ارحام ذهب اليه
 ابن تقي الدين ان لا يمنع المحرم من الزيارة في كل شهر وعن ابي يوسف في النوازل يقتضي خروجها بان لا يقدر على اتيانها فان كانا بقدر ان على اتيانها
 لا تذهب وهو حسن فان بعض النساء لا يثق عليهما مع الاب المحرم وقد لقيت ذلك على الزوج فتعنت وقد اختار لبعض المشايخ منها من يخرج
 اليها وقد اشار الى نقله في شرح المختار والحق الاخذ بقول ابي يوسف اذا كان الابوان بالصفة التي ذكرت وان لم يكونا كذلك ينبغي
 ان ياذن لها في زيارتهما في الحين بعد الحين على قدر متعارف اما في كل جمعة فهو بعيد فان في كثرة الخروج فتح باب الفتنة خصوصا
 اذا كانت شابة والزواج من ذوى البيات بخلاف خروج الابوين فانه ليسر ولو كان ابوها زنا مشلا وهو يحتاج الى خذ متحيا
 والزواج بمنعها من تعاهده فعليها ان توجه مسلا كان الاب او كافرا وفي مجموع النوازل فان كانت قابلة او غسالة او كان لها حق
 على آخر او لاخر عليها حتى يخرجها لاذن ولغير الاذن وخروجها الى الحج على هذا وما عدا ذلك من زيارة الاجانب وعيادتهم والوليمة لا ياذن
 لها ولا يخرج ولو اذن وخربت كان عاصيين وتمنع من الحمام فان ارادت ان تخرج الى مجلس العلم لغير رضا الزوج ليس لها ذلك
 فان وقعت لها نازلة ان سال الزوج من العالم واخبر بذلك لاسيما الخروج وان امتنع من السؤال لسيما ان تخرج لغير حاجة
 وان لم يقع لها نازلة لكن ارادت ان تخرج لتعلم مسئلة من مسائل الوضوء والصلوة وان كان الزوج يحفظ المسائل ويذكر معها
 ان سمعها وكان لا يحفظ الاولي ان ياذن لها احيانا وان لم ياذن فلا شيء عليه ولا سيما الخروج لم تقع لها نازلة وفي الفتاوى في
 باب القراءة للمرأة قيل ان يفيض منها لها ان تخرج في حوائجها وتنزوا لا تارب لغير اذن الزوج فان اعطاه المهر ليس لها الخروج الا اذن

يعتبر به وبالزوجة فرض القاضى في ذلك المال نفقة زوجية الغائبة ولله الصغير والديه ولكن اذا علم القاضى ذلك ولم يعترف به كان له
لما اقر بالزوجية والوديعه فقد اقران حتى الاخذ لكان لها من مال الزوج حقها من غير ضمان وقر ان صاحب اليد مقبول في حق نفسه
لا سيما ههنا فانه لو انكر احد الامرين لا تقبل بينة المرأة فيه لان الموضع ليس يثبت في اثبات الزوجية عليه كالأمرأة خصم في اثبات حقوق الغائب

الزوج ولا تسافر مع عبدا نكاحا كان او فحلا وكذا البوينا المحسوس والمحرّم غير المراهق بخلاف المراهق وحده ثلثة عشر واشئ عشر سنة ولا تكون المرأة محررا بالامارة
ومعها ابنتها المحرّرة فانما يباح للبشرط عدم الزنية وتغير البينة الى ما لا يكون واعية لنظر الرجال والاستمالة قال الله تعالى ولا تبرجن
بترج الجاهلية الاولى وقول الفقيه وتمنع من الحمام خالف فيه قاضى خان قال في فصل الحمام من فتاواه ودخول الحمام مشروع للنساء
والرجال جميعا خلا لما قاله بعض الناس روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل الحمام وتور وخالد بن الوليد دخل حمام حمص
لكن انما يباح اذا لم يكن فيه انسان مكشوف العورة انتهى وعلى ذلك فلا خلاف في منع من دخوله للعلم بان كثير منهن مكشوف العورة
وقد روت احاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تؤيد قول الفقيه منها في النساء والترمذي وحسنه والحاكم وصححه على شرط مسلم عن جابر بن
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان يوم من بالئد واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بميزر ومن كان يوم من بالئد واليوم الآخر
فلا يدخل حليته الحمام وعن عائشة رضيها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحمام حرام على نساء امتي رواه الحاكم وقال
صحيح الاسناد وورد استثناء النفساء والمرضية رواه ابو داود وابن ماجه عن ابن عمر رضي عنهما قال تنفّع عليك ارض العجم وتجدون
فيها بيوتا يقال لها الحمامات فلا يدخلها الرجال الا بالازار ومنعوا النساء الا لمرضية او نفساء رواه ابو داود وابن ماجه وفي مسندهما
عبد الرحمن بن زياد بن النعمان الا فرقي وهو مختلف فيه قال احمد ليس بشئ وقال ابن جابر يروى الموضوعات عن الثقات قال الحافظ المنذرى
وفيما قاله نظر لم يذكره البخاري في كتاب الصنعة وكان يفتوى امره ويقول هو مقارب الحديث وقال الدارقطني ليس بالقوى ووثقه
يحيى بن سعيد وروى عباس بن يحيى بن معين ليس به بأس وقال ابو داود قلت لاحمد بن صالح الحجج بعني عبد الرحمن بن زياد فقال نعم
قوله يعترف به وبالزوجة في حق الزوجية كان ينبغي ان يزيده قوله والنسب في الولد والوالد لانه رتب على ما ذكر من الاعتراف
قوله فرض القاضى في ذلك المال نفقة زوجية الغائب وولده الصغير والديه وكذا اذا علم القاضى ذلك اسع كلا الامرين ما

بقوله

علم احدهما احتاج في القضاء بالرفع اليهم الى اقرار من عنده او عليه في الصحيح دون البينة قوله واقرار صاحب اليد مقبول في حق
نفسه لا سيما ههنا فانه اولي ان يقبل اقراره على نفسه بثبوت حق الاخذ لها مما في يده او عليه اذا كان دينيا وذلك لانه لا طريق الى اثبات
حق الاخذ لها مما في يده او عليه اذا كان دينيا الا اعترافه بخلاف غيره فان الحق يثبت فيه بالبينة كما ثبتت بالاعتراف ولا سيما مركب
من لا النافية للجنس ومنفيها ومن سئى ومنه المثل قال الشاعر
فياكم ومية لطن واوده هموس الناب ليس لكم بسبي
ولا سيئة وهو واحد سيان من قولك هما سيان واحده سوي قلبت الواو ياءا الساكنة بالجرسة او لاجتماعها مع الياء وسبق احد الساكنين
فان جررت ما بعدا كزيد مثلا في قولك اكرمنى القوم لاسيما زيد فعلى انك مضاف الى زيد ما زائدة منتجة لقوله كلما حتى وان امر واه وادوا
الذي ورد واه وان رفعت فاعلم ان سياياض الى ما هو موصول اسمى حذف صدر صلة والتقدير لا مثل الذي هو زيد وجاز كونه مضافا
مع ان اسم لا يجب كونه مذكورا لانه بمعنى مثل ومثل لا يتعرف بالاضافة وخبر لا محذوف واذا كان كذلك نفى كلا الوجهين خروج عن الاصل في الجرح
بالزيادة بين المضاف والمضاف اليه وفي الرفع سحرف صدر صلة الموصول وهو انما يقاس اذا طالت الصلة واختار المحققون الجرح على الرفع
لان زيادة ما وسع من حذف المبتدأ مع ما يضم اليه من كونه في خصوص ذلك الموضع وقد يقال زيادة ما في نفسه كثير ولكن بين المتضامين معنى

والأحد من قاضيه حتى يحكم مقسوم بينهما وهو الولد إذا لم يكن له نصيب في النفقة ولين كان لها السكنى بالامتناع وحسبها كذا
 حاملها وحديث فاطمة بنت قيس روى عن فاطمة قال لا نكح كتابي ريتا سنة بيننا يقول امرأة لادن رخصت أم كذا بنت خطلت أم نسيت
 رسول الله عليه السلام يقول المطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دام في العدة وروى أيضا زيد بن ثابت روى وأما سنة بزييد
 وجابر وثلاثة روى وكذا النفقة للمنفقة في هذا روى أيضا روى في النكاح احتسابا ليس لمحق الزوج بل لمحق الشريعة فإن الشرع عبادته منها

والأول من قول الصوابي من السنة كذا روى في كنف إذا كان قائما عمر روى وفيما رواه الطحاوي والدارقطني زيادة قول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المطلقة ثلث النفقة والسكنى وقصارى ما هنا أن لقارضا روى عنها روى في الروايتين بحسب تقديرها وقال سعيد بن منصور ثنا معاوية بن ثناء الأعمش عن إبراهيم قال كان عمر روى إذا ذكر عنده حديث فاطمة قال ما كنت أغير في ديننا الشبهة روى امرأة فذا مشاهير على أنه كان الدين المعروف المشهور وجوب النفقة والسكنى فترى حديث فاطمة من ذلك منزلة الشاذ والنفقة إذا أشد لا يقبل ما أشد فيه ويصح بهذا ما في مسلم من قول مروان سألنا عن النفقة التي وجبها للناس إذا ذكهم الصفاة فهذا في المعنى حكاية إجماع الصحابة وروى عنه بالمعصية وفي الصحيحين من عروءة أنه قال لعائشة ألم ترمى إلى فلانة بنت الحكم طلقها زوجها البنت فخرجت فقالت ليس ما صنعت فقلت ألم تسمي إلى قول فاطمة فقالت أما لا أخير لها في ذلك فذا غاية الانكار حيث لفت الخيرة بالكلية عنه وكانت عائشة أعلم بأحوال النساء فقد كن يأتين إلى منزلها ويستقيمن عندهم وكثيرا وكثيرا روى في صحيح البخاري عن عائشة أنها قالت لفاطمة ألا تسمي الله تعالى يعني في قولها لا بأس ولا نفقة وقال القاضي السمعاني ثنا الحسن بن علي حدثني أبي عن هرون بن محمد بن أبي حمزة عن محمد بن إبراهيم عن عائشة قالت لفاطمة بنت قيس إنما أخرجك هذا اللسان يعني أنها استطالت على أمها وكثيرا وكثيرا منهم فانه جاءهم بذلك ولقيت بشيعة عن عائشة أن سعيد بن المسيب قد رجع به وهو معاصر عائشة روى وأعلم مستبوع لأقوال من عاصره من الصحابة حفظا ودراسة ولو لا أنه علمه عما قاله فذلك ما في أبي داود من حديث ميمون بن مهران قال قدمت المدينة فذهبت إلى سعيد بن المسيب فقلت فاطمة بنت قيس طلقك فخرجت من بيتها فقال سعيد امرأة فقلت الناس كانت سنة فوضعت على يد ابن أم مكتوم فذا هو المناسب لمذهب ابن المسيب فانه لم يكن لمذهب إلى صحابة ذلك عن عند نفسه فذلك هو والله أعلم مستند سليمان بن يسار حيث قال خرج فاطمة أمنا كان عن سوا خلق روى أبو داود وفي نسخة عنه وممن روى زوجها أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عبد الله بن صالح قال حدثني الليث بن سعد حدثني جعفر عن أبي هريرة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال كان محمد بن أسامة بن زيد يقول كان أسامة إذا ذكرت فاطمة شيئا من ذلك يعني من استقالها في عداها ما بان في يده انتهى فذا أنه هو الذي تزوجها بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان أعرف بالمكان الذي نقعا عنه إلى منزل عين بني بيا فذا لم يكن قطعا إلا لعل أن ذلك خلط سنا أو لعله يخص من سبب جوزا فقالا من الحسن وخليفة المكان فذا جاز ذلك أيضا ولم يظهر الخرج بحديث أسامة فاستقر به القدر وقال الليث بن سعد حدثني عتيق بن ابن شهاب أنا أبو سلمة بن عبد الرحمن فذا حديث فاطمة قال فذا الناس عليها ما كانت تحدث من خروجها قبل أن تحل روى معجم الطبراني بسنده عن إبراهيم بن ابن مسعود وعمر روى قال المطلقة ثلث لها السكنى والنفقة وأخبرني الدارقطني عن حرب بن أبي الباقية عن أبي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المطلقة ثلث لها السكنى والنفقة قال عبد الحميد أنا أبو نعيم عن حديث أبي الزبير عن جابر ما ذكره في السماع أو كان من الليث عن أبي الزبير وحرب بن أبي الباقية أيضا لا يخرج به ضعف ابن معين والآشبهه وقف على جابر وهذا بتقدير تسليم ما ذكره من توهمين رفعه برؤي من ذكر ابن جابر روى فاطمة وقدم بما ذكرنا بيان المعارض واللعن وأما بيان الاضطراب فقد سمعت في بعض الروايات أنه طلقها وهو غائب وفي بعضها طلقها ثم سافر وفي بعض الروايات أنها ذهبت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفاتته وفي بعضها أن فالدين الوليد ذهب في نفر سألوه عزم وفي بعض الروايات سمي الزوج أباهم وبن حفص وفي

الأخرى، ومع الشرف عن ربه الرحم ليس لمشي فيه حتى لا يشترط فيه الحرجين فلا يجزى نفقتهما عليه ولا بالنفقة ثوب شيئا فشيئا أو لا ملكه بعد ليو
فلا يمكن إيجاعه من ملك الورثة وكل فدية جاءت من قبل المرأة بعيسة مثل فدية تقديس ابن الزوجة فلا نفقة لها إلا ما سارت حاجة نفسها فنفق فحضرت كذا أو كان ينفق

بعضنا البعض بن الميرة والاضطرار وجوب نصف الحديث على ما عرف في علم الحديث ومن رد الحديث زيون ثابته ومروان بن الحكم ومن التابعين
ابن المسيب شريح والتميمي والحسن بن حي والاسود بن بزير ومن بعدهم الثوري واحمد بن حنبل وخلق كثير من تبعهم فان قيل فهذا العذر بتغيير
ثبوته انما احتجوا على ذلك السكني والحال انهم قالوا لا نفقة لك ولا سكني فانا ليس علينا الا ان نشغل ميان العذر عماروت بل يكفي ما ذكرنا من ان
شاذ مخالف لما كان الناس عليه ولم يرد عن ترك كائنات هوني نفسه ما كان الا ان الاشتغال بذلك حسن محال لمرويا على الصحة ونقول فيه ان الحكم
كان لنا سمعت واما عدم النفقة فلان زوجها كان غائبا ولم يترك ما لا عند احد سوى الشعر الذي يثبت به اليها فاطلعت هي ابله على ما في مسلم من طريق
انطلقا ثم انطلق الى اليمن فقال لها ابله ليس لك علينا نفقة الحديث فخذ لك قال عزم لها لا نفقة لك ولا سكني على تقدير صحتها لانه لم يخلع
ما لا عند احد وليس يجب لك على ابله شي فلا نفقة لك على احد بالضرورة فلم تقم به الفرض عنه وم فجلت تر وى نفى النفقة مطلقا فخرج
انكار الناس عليها ثم ان في كتاب الله تعالى من غير ما نظرت فيه فاطمة بنت قيس ما يفيد وجوب السكنى والنفقة لها وهو قوله تعالى انكوا
من حيث سكنتم من وجدكم قد علم ان المرادوا نفقوا عليهم من وجدكم وبه جاءت قرأة ابن مسعود والمروية عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم مفسر قوله وهذه الآية انما هي في البوائق دليل المعطوف وهو قوله تعالى عنيته ولا تقدر من ان تقضيوا عليهم وان كن اولات حمل
فانفقوا عليهم حتى يرضعن حملن ولو كانت الآية في غير المطلقات او في الرجعيات كان التقدير اسكنوا الزوجات والرجعيات من حيث سكنتم
فانفقوا عليهم من وجدكم وان كن اولات حمل فانفقوا عليهم حتى يرضعن حملن ومعلوم ان لا معنى في يجعل غاية ايجاب الانفراق عليها انما
فان النفقة واجبة لها مطلقا ما لا كانت اولاد وضعت حملها او لا بخلاف ما اذا كانت في البوائق فان فائدة التقيد بالغاية وقع التحريم
عدم النفقة على المعتدة المحال في تمام عدة الحمل اطول لها والاقصر على قدر ثلث حيض او ثلثية اشهر وكذا قوله تعالى لا تخرجون
من بيوتن ولا تخرجن الا ان ياتين ابا حشة مبينة فانه عام في المطلقات وقوله تعالى فاذا بلغن اجلن فامسكن من مسكنهن بمرجع يرجع
الى الرجعيات منهن وذلك حكم خاص ببعض ما تناوله الصدر لا يطل عموم الصدر قوله الا ترى ان معنى التعريف من براءة الرحم
ليس مراعى فيها استيفان على ان وجوبها لحي الشرح ما وة فانما لم تحض فيها النفقة العدة بالم يظهر حمل وكذا يدل عليه وجوبها
بالموت قبل الدخول ويعارض ذلك النقض وانا اذا لم تعلم بموت حتى مضت مدة العدة وانت اذا مضت النظر فيما ذكرنا في باب العدة
في مسألة داخل العدتين ظهر لك جواب هذا فارجع اليه والنفقة قوله وكل نسوة باعات من قبل الزوجة بمصيبة اضر به عما يجي من قبل الزوج
مطلقا وعما يجب من قبلها بغير مصيبة فان لها النفقة فيها والحاصل ان الفرقه اما من قبله او قبلها ففي الاول لها النفقة مطلقا
سواء كانت بغير مصيبة مثل الفرقه لطلقة او لغائه او عنيته او جبه بعد الخلوة والشيك على ايجاب النفقة للملاعة ما قدمناه
في باب اللعان في الحديث من انهم لم يجعل لها بيتا ولا قوتا عليه او بمصيبة مثل الفرقه بتقبيل بنت زوجته او ايلانه
عدم فيه حتى مضت اربعة اشهر او اياه الاسلام اذا سلمت هي او ارتدت فهو فخرض عليه الاسلام فلم يسلم لان بمصيبة الزوج
به النفقة واما الثاني فاما بمصيبة مثل مكينها ابن الزوج او ابائهما اذا سلم هو وهي وثنية او مجوسية وروتها فلا تجب لها
نفقة لانهما والحالة هذه حاسبه نفسها بغير حق فكانت كالناشئة واما بغير مصيبة مثل الفرقه بنجيار البلون والعشق وعدم الكفاة

تخلو المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم الحق للمهر بالوطي وخلاف ما اذا جاءت الفرقة من قبلها بغير محصنة كخيار العتق وخيار البذلح والفرق بين
 الكفاءة كانهما حبست نفسهما بحق واذن لا يسهل طه النفقة كما اذا حبست نفسها لاستيفاء المهر وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعيادة بالله
 سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها فله النفقة معناه مكنت بجعل الطلاق لان الفرقة تثبت بالطلاقات الثلاث
 ولا دخل فيها للرودة والتفكير لان امر تركة شوهر حتى تنقوب ولا نفقة للمحبوسة في المحكمة كالتحسين فلهذا يقع الفرق

ووسط ابن الزوج لها كمرته تجب لها حبست نفسها بحق لها او عذرت شرعيا فيه ولها السكنى في جميع الصور لان القرار في منزل الزوج حق
 عليها فلا يسقط محصيتها اما النفقة فحق لها فتجوز بسقوطها محصيتها قوله بخلاف المهر بعد الدخول يعني انه يجب لها وان جاءت الفرقة
 من حبستها بمحضية لانه وحدها موجب لها وهو تسليم نفسها وتقرر الحق لها فيه قبل طردها بمحضية قوله وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعيادة
 بالنسبة سقطت نفقتها لا العين الرودة منها لان الفرقة لم يحجب بسببها فهي يمكنها ابن الزوج بعد الطلاق الثلاث سواء فكلما سقطت
 النفقة بالمكينة هنا لا تسقط النفقة بالمكينة هنا لا تسقط بالرودة فانما تسقط في هذه الرودة اذا اخرجت وحسنت اذ لا نفقة للمحبوسة
 كما اشار اليه المصنف في التعليل او اذا لم تحسن من لو لم تلحق بدار الحبيب ولم تخرج بعد هذه الرودة كان لها النفقة ونوحبت او
 لم تحسن من عادات الى الاسلام فمردت الى بيتها عادا استحقاتها النفقة وما ذكر في الجامع من قوله ولو عادت الى بيتها مسلمة
 او مرتدة عادت نفقتها بخلاف ما بعد اللحاق بخلافه ما ذكر في الذخيرة لو عادت الى دار الاسلام فله النفقة والسكنى
 ووفى بجمل المذكور في الجامع على ما اذا حكم لها قها وما في الذخيرة على ما قبل الحكم به بخلاف ما اذا وقعت الفرقة بالرودة
 فانما لو اسلمت وعادت الى منزل لا تجب لها نفقة لانها المفوتة للملك النكاح وهو لا يعود بها الى المنزل مسلمة ولو كان يمكنها
 وردها في مدة الطلاق المرسى سقطت النفقة كما لو كان قبل الطلاق انقضاء النكاح في الرجوع وفي شرح الطحاوي
 الاصل ان كل امرأة كانت لها نفقة يوم طلقت ثم صارت الى حال لا نفقة لها يوم طلقت فليس لها نفقة بعد ردها
 طبق الا انه بانها كانت مبرأة معه بيتا فاحسبها المولى الى خديته بعد الطلاق سقطت نفقتها فان اعادها الى بيت الزوج
 فاحسبها النفقة ولو لم يكن لها المولى فطلعت فاراد ان يوافقها في الزوج في العدة وانما نفقتها لا تجب النفقة و
 اورد عليه لو كانت ناشئة يوم الطلاق ثم عادت الى المنزل في العدة فانه لعود نفقتها واجب بان النفقة كانت
 واجبة الا انها منعت نفسها عن حق واجب لها فلما ان عودتها فخذوا هذا لا يرفع الوارد على لفظ الا حصل المذكور
 تطاولت العدة كانت لها النفقة ما لم تدخل في سن الايام من بعد ثلاثه اشهر وعن هذا قلنا لو صالح المعتدة على نفقة البردة
 بشئ معلوم ان كانت العدة بالشهر جاز لانها معلومة وان كانت بالحيف لا يجوز لانها مجهولة لا جرم ان
 يستدل الظاهر بها واذ لم تطالب المعتدة بالنفقة حتى انقضت العدة سقطت كالتقاضي في العدة الا ان يكون مفروضا
 ولو ابرأته عن النفقة في المستقبل وانه ذميمة لم يبرأ عنه في عقد المخلع صح لان الاجراء في المخلع ابرأه
 وهو استيفاء والاستيفاء قبل الوجوب يجوز واما الاول فالاجراء استقاطا واستقاطا الشيء قبل وجوبه لا يجوز ثم القول
 قول المطلقة في انقضاء العدة مع ميثاق اذا كانت من ذوات الحيض ولو كانت ادعت حملها فحق عليها
 سنتين فان قالت بعد ما كانت اعتقدته حبلها فظهر انه ليس اياه وانا حاصل لم احض وقالت بل ادعت الحمل
 كذا يروى في ذلك فلا نفقة لك لا يثبت القاسم الى قول فيا مروا بالانفاق حتى تحيض ثلاث حيف او تدخل في سن الايام
 فتعد ثلاثه اشهر ولو كانت صغيرة يجازي ثلثها نفق عليها اسبوعا ثم قال الفضل لا ينقض حدك بل يوقف ما لا يعمل

فصل في نفقة المصارع على الاب لا يشترط فيه ما احدث كما لا يشترط فيه في نفقة الزوجية

بجملها فينفق عليها حتى تنقضي عدتها كما ذكره هذا الفرع بعضهم وفي الخلاصة عدته الصغيرة ثلثة اشهر لا اذا كانت مراة نفقة فينفق عليها ما لم يظهر
فمن ارع عنها هذا في المحيط انتهى من غير ذكر خلاف وهو حسن فيما راجع فاب فتر زوجت امراته باخر ودخل بها الزوج المشافي فخصه
الزوج الاول من سبق بينها وبين الثاني ولا نفقة على الزوج الاول حتى تنقضي عن الثاني وان طلقها صبه في عدة الثانية
لم تجب نفقة العدة على الزوج الاول ولا على الثاني ما دامت في حق الثاني فاذا انقضت عدة الثانية تجب ولو تزوجت للمعدة دخل
بنازولها لا تجب نفقة العدة على الزوج كذا في الاقضية وفي الفتاوى قال تجب على الزوج الاول هبة اذكر في المحيط وتاويله اذا
تزوجت في بيت العدة اما اذا خرجت فلا والله سبحانه اعلم

فصل قوله ونفقة الاول والاغنياء على الاب لا يشترط فيه ما احدث كما لا يشترط فيه في نفقة الزوجية
والا والاغنياء او كبار قالوا لقسام لدرجة الاول ان يكون الاب غنيا والا وكبارا فانها اثبات او ذكر فانها اثبات عليه نفقة من الى ان تميز من
اذا لم يكن لمن مال فليس له ان يواجر من في عمل لا قدمته وان كان له من قدره واذا طلق وانقضت عدتها عادت نفقتها على الاب الا ان يكون
اما عاجزون عن الكسب لزمانه او اعشى او شلل او ذهاب عقل فليطلب نفقتهم وكذا اذا كان من ابنا راكلا لم لا يجدر من يتاجره فحبه عاجزو وكذا العليل
اذا كانوا لا يستدوان الى الكسب نفقتهم على آبائهم قال السكاكي في رايته في موضع هذا اذا كان بهم رشد وقوله لا يشترط فيه ما احدث على الإطلاق
في الغنا ما لا يكبر فنفق الظاهر كما ساقى وان لم يكونوا عاجزين لان نفقة لهم الثانية ان يكون الاب غنيا وهم صغار فاما ان يكون بهم مال ولا
فان لم يكن فعليه نفقتهم الى ان يبلغ الاكبر حرا لكسب ان لم يبلغ احكم فاذا كان هذا كان للاب ان يواجره وينفق عليه من اجرة
وليس له في الاثنته ذلك فلو كان الاب بمنزلة يبيع كسب الابن الى امين كمل في سائر املاكه وان كان لهم مال فاما حاضر او غائب
فان كان حاضر فنفقتهم في مالهم لا يجب على الاب شيئا منها وان كان غائبا وجبت على الاب فان اراد ان
مالهم فينفق باذن القاضى في ذلك فلو انفق بلا امره ليس له الرجوع في الحكم الا ان يكون اشهدانه انفق ليرجع ولهم ما يمين استبد لكن انفق
بنية الرجوع لم يكن له في الحكم رجوع وفيما بينة وبين الله تعالى يحل له ان يرجع التاكث ان يكون الاب فقيرا فان كانوا غنيا وكبارا قاطرين
فلا اشكال ان نفقته هو عليهم وان كانوا صغارا غنيا فذلك ايضا الرابع ان يكونوا فقرا وهم صغارا وكبارا عاجزون والاب ايضا غنا
عن الكسب فاصناف شتى للناس وينفق عليهم وقيل نفقتهم في بيت المال لان الاب اذا كان بهذه الصفة فنفقته في بيت المال ان كان
فاذا على الكسب فان امتنع عن الكسب حسن بخلاف سائر الديون والله سبحانه والى ان علاني دين ولله وان سفل الا في النفقة لان الانبياء
اتلاف النفس لا يحل للاب ذلك كذا الوعد الاب على ابنه سيف بحيث لا ينفق عنه الا بقسكه على قوله واذا لم يف كسبه بجا مهم اولم
يكتب بدم يسير لكسب نفق عليهم القريب يرجع على الاب واليسير في جوامع الفقه اذا لم يكن للاب مال الاجد والا ماله او انحال او العم موسر
بمحجر على نفقة الصغير ويرجع بها على الاب اذا اليسير كذا يجبر الاجد اذا غاب الاقرب ثم يرجع عليه فان كان له ام موسرة فنفقته عليها وكذا اذا لم
يكن له الا انما يرجع في الاول وما نقل بن قدامة عن الائمة الاربية من عدم الرجوع فيه نظر وان كان له جد وام موسران فنفقته عليهما على
قدر ميراثهما في ظاهر المذهب روى الحسن عن ابي حنيفة انها على الجد وحده يجعله كالاب به قال مشافعي وفي نفقات الشهيد خلق امرأت وغنا

وفي جميع ما ذكرنا انما تجب النفقة على الاب اذا لم يكن للصغير مال اما اذا كان فالاصل ان نفقة الانهوان في مال نفسه صغيرا كان او كبيرا
فصل وعلى الرجل ان ينفق على بويه واحد ولو وجد له اذ كانوا اقرباء وان خالفوه في دينه اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا
سكراً فتركت الآية في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يكفشن في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما الاجلاد والجدات
فلا ينهم من الاباء والامهات ولهذا يقوم الجسد مقام الاب عند منعه ولا يلزم سببوا الاحياء فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين
وتشبهوا بهم لانه لو كان ذاملا فاجلاد نفقته في ماله اولى من ايجارها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلونا
ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجلاد والجدات والولد والولد

عزم عجزها فظهر الوجوب عليها ولا جبر فتجوز في مقابلة فعل الواحد ولا تنفخ ان هذا المنع بعينه ثابت فيما اذا استاجرهما الارض
ولد بامته بعد انقضاء النكاح ومتقضا ان لا يجوز بعد المدة ايضا كما قبلها وهذا لان الموالات في قوله تعالى والموالات يرغفن اعم
من البنات فكان الايجاب عاما على المنكحات والرجعيات والموالات قبل النكاح وفيها وبعدهما والمانع من الاخذ الاجرة
والا لا يستجبر هو الزوج هو عام فيمنع المانع الكلي اذا ظهرت قدرته من ذلك بالاقدام على الارض باجر وغاية ما يقال ان الارض من
نفقته هي على الاب لا الام ويمنع فان هذه النفقة اوجبت الذي له ولاية الايجاب على الام بعد ان اوجب رزقه لها باورا ارشدي فلم
يتق سواي افضل الاختيارى واوجب عليها البتة ثبوتها الايجاب بالنسب المذكور اعني يرضع اولادهم وانما اوجب قيدا بايجاب

رزقها عليه بقوله وعلى الموول له رزق من كسوتهن ففي حال الزوجية والعدة هو قائم برزقها فيما بعد العدة لا يقوم بشئ تقصوم الاجرة مقامه لقوله في جميع ما ذكرنا
انما تجب النفقة على الاب اذا لم يكن للصبي مال واطلقت في جميع اصناف المال من الغرض والحيوان والعقار اذ كان له ذلك فخطا فلان ما يبيعه بوجبه
عليه كذا يعطى منه اجرة رضاعه هذا لان ايجاب نفقة احد الواسين على الآخر اذا لم يكن له اختيار في ذلك ليس بان من ايجاب نفقته ذلك ايجاب نفقة الزوجية فانما
انحصر آخر نفقتها عليه وان كانت غنية اما الولد فنفقة للمحاجة بغناه انما نفقت حاجته فلا تجب على غيره ونفقة المحارم والامه اعلم

فصل قوله وعلى الرجل اي المورس قوله واجداده يدخل فيه الجد الاب والجد لام وان علما وفي جدياته لا يبره وجدياته لا يبره
وان علما وان وقوله واذا كانوا فقرا بوافي باطلا قوله قول السر بن حنبل حيث قال اذا كان الاب قادرا على الكسب يجبر الابن على
نفقته بخلاف قول الجوهري انه لا يجبر اذا كان الاب كسوبا لانه كان غنيا باعتبار الكسب فلا ضرورة في ايجاب النفقة على الغير واذا
كان الابن قادرا على الكسب لا يجبر نفقته على الاب فلو كان كل منهما كسوبا يجبر الابن وينفق على الاب فالمنع في ايجاب

نفقة الوالدين مجرد الفقر قيل بظاهر الرواية لان معنى الاذى في امكاله الكد والتعب اكثر منه في التافيف المحرم وبقوله تعالى
ولا تقل لما اوفى له اخلاف في استحقاق الزوجة الغنية لانه في مقابلة احتباسه اياها لا استيفاء حتى مقصوده فكان كاستحقاق النكاح
النفق قوله تركت في الابوين الكافرين يدل على قبله هو قوله تعالى وان جاءك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما
في الدنيا معروف واوجب سبيل من اناب الى فخر سبانه مصاحبتها بالمعروف وليس من المعروف ان يتركها مع الجوع والعسر

ويطلب من في النعم الا ان يحملها على غير الحرمين فانما الاباء المحرمون وان كانوا مستامين في وازا لا يجبر الابن على النفقة عليهم بقوله
تعالى لا ينهاكم الله على الذين لم يقاتلوك في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم الى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين
الاية عينها وبين الاية الابوين عموم وخصوص من وجه تتصاوقان في الابوين المحرمين ومتفرد آية المصاحبة من غير المحرمين والآية
في غير الابوين فتعارض في الابوين المحرمين فتقدم آية النبي لتقديم المحرم على البني وتقتضي ان يقول النبي انما يتعلق بالذين يتحقق منهم
قتال في الدين واخراج المسلمين من ديارهم اهل مكة فلا يتناول الابوين المحرمين الذين لم يتحقق منهم قتال ولا مظهره على احوال
والاصح القياس على اهل مكة بمجرد جامع كونهم حربا لان الحكم على مجموع من يتحقق القتال والاخراج منه ايضا صرح النص بعموم
عنه بقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوك ومعلوم ان الذين لم يقاتلوا ايضا حربيون قوله واما الاجداد واجارات فلا ينهم

النفقة

اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة له بالعقد لا احتباسها الحق له متصور وهذا لا يتعلق بائتمام الملة واما غيرها فلان الحرمة ثابتة
 وجزء المهر في معنى نفسه فكذلك لا يمتنع نفقة جزيته الا انموذا كانوا حريتين لا يجب نفقتهم على المسلم وان كانوا
 مستامين لاننا نؤمننا عن البر في حق من يقا تلنا في الدين ولا يجب على النصارى نفقة اخيه المسلم وكذا لا يجب على المسلم نفقة اخيه
 النصارى لان النفقة متعلقة بالارث بالنسبة لغيره عند الملك لانه متعلق بالقرابة والمحرمية بالحديث وكان القرابة موجبة
 للصلة ومع الاتفاق فلا بد من اكد ودوام ملك اليقين اعلى في القطعية من حرمان النفقة فلست نؤمننا في الاعلى اصل العلة في اكد
 العلة المؤكدة فلهذا لا نترقا ولا يشارك الولد في نفقة ابويه احد لان لهما قايلا في مال الولد بالنسبة ولا قايلا في مال غيره لانه
 اقرب للناس اليهما فكان اولى باستحقاق نفقتهم عليه وعلى الذكر والانات بالسوية في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان للغير دخلها
 من الآباء والامهات ظاهر انهم يخلون في اللفظ اعني لفظ الابوين الذي هو مرجع الضمير من صاحبها في الدنيا وفيه نظر فانهم
 في مسلمة الامان فيما اذا قالوا آمنونا على ابائنا حوا بعد دم ونخل الاجداد لعدم انتظام اللفظ فان ارادوا حاتمهم بالقياس فلا حاجة
 بل لا ينبغي ان يدخل قولهم فانهم من الآباء بل يخلل استحقاق الابوين النفقة بتسببهم في وجوده ويلحق بهم لاجدادهم ويحسبوه
 في عموم المجاز ومن العجب عدم اعتبارهم اياه في عموم المجاز في الامان ليدخل الاجداد مع ان الامان يحتاج في اثباته وقوله
 ولما يقوم الجدل في قياسه مقامه في الورثة ودلاية النكاح والتصرف في مال ولد الولد هذا ولو قال انهم من الابوين والوالدان
 اقرب لان مرجع ضمير صاحبها والوالدان لا الابوان قوله اما الزوجة الخ عرف من قوله واجبة بالعقد لا احتباسا ان حيث اضاف واجبا
 النفقة الى العقد فلهذا اضافة الى العلة البعيدة فان المؤثر بالذات هو الاحتباس انما هو على قدر ما قوله فكذلك لا يمتنع الخ الخ
 ان يقال فكذلك لا يمتنع على اتفاقية على نفسه كقوله وذمتهم يحجر على نفقة جزيته لان عدم الامتناع لا يستلزم الوجوب هو المطلوب بل
 انحص منه وهو يحجر عليه وكونه يحجره الحاكم على اتفاقية على نفسه محل نظر اما فتواه بوجوب ذلك فلا شك فيه وكذا امره لمع
 من ذلك قوله ولا يجب على النصارى نفقة اخيه المسلم اظهر لبعض صور ذلك الكلي وهو قوله ولا يجب النفقة مع اختلاف الدين الا
 للزوجة والابوين وحالا جادا والجدات والولد وقوله لان النفقة اي نفقة غير الولاد متعلقة بالارث يعني بالقرابة والمحرمية متقيدا
 بالارث بالنسبة وهو قوله تعالى بعد ان قال سبحانه وعلى المو لولد زرقن وكسوتين بالمعروف وعلى الوارث مثل ذلك فعلقه به والارث
 بين المسلم والكافر بخلاف العتق فانه تعلق بالمحرمة بسبب القرابة لا يفيد كونه وارثا بالحدث وهو قوله من ملك ذارحم محرم
 منه عتق عليه وسياتي الكلام عليه قوله فاعية نافي الا على وهو دوام ملك الميم اصل العلة وهو القرابة المحرمة وفي الاو لى وهو النفقة
 العلة المؤكدة بالتوارث وهذا في الحقيقة ابداء حكمته الشرع يعني انما شرع سبحانه ايجاب النفقة على القريب بقيد الارث و
 شرع عتق القريب اذ الملك قريب المحرم لا ذلك القيد لئلا يفرق وبوان عدم النفقة قطعية واستمرار ملك رتبة القريب فوته في القطعية فوجب فيها
 بلا موكدة بخلاف ما لم يبلغ مبلغه في القطعية فانه لم يرفع ح بلا موكدة مما قيل ايضا بعد ان احسم والمحرمية والارث ليس شرطا حتى جيت
 النفقة على احوال واسخالة والمنة ولم دون ابن النعم فاحتج في الجواب ان ليس المراد من قوله تعالى وعلى الوارث سوى من ثبت له ميراث وبخال
 كذلك لاسن ثبت له ميراث بقيد كونه في صورة وجوب النفقة عليه لا يقال هذا استدلال بمفهوم الصفة على اخراج الكافر اذ لمى اننا نقول بل هو
 اثبات الحكم في محل النطق وهو الوارث ونفيه عن غير لعدم دليل الوجوب عليه فيبقى على عدم الاصل لان نفيه مضاف الى اللفظ قوله لان لهما قايلا
 في مال الولد لم يميز لهما بالنسبة وهو قوله عليه السلام فاما لك لا يبيك رواد عن النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة وسياتي في باب الوطى الذي
 بوجوب السحر واخرق اصحاب السنن الاربعة عن عائشة قال صلى الله عليه وسلم ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولن من كسبه حسنة الترندي
 فان قيل هذا يقتضي ان له ملكا خارجا في ما له قلنا نعم لو لم يقتضيه حديث رواده اسحاكم وصححه بسبب عتها من نوعا ان اولادكم سية لكم سيب لمن يشاء امانا
 ويهب لمن يشاء الذكورا وما لهم لكم انوا اجتمع اليها ومما يقطع بانه مقبول انه تعالى ورث الاب من ابنة السدس مع ولده ولده فلو كان الكل ملكه
 لم يكن لغيره شيء مع وجود قوله هو الصحيح احتراز عن رواية الحسن عن ابني حنيفة ان النفقة بين الذكور والانات اثلاثا على الذكر مثل حظ الانثيين

[illegible]

تختلف الاول ليس بان معارضا للخص لان الايجاب على الوارث بالنسب لا يمنع ان تجب على غيره فثبتنا بحديث عند من يقول بمقدم النسبة على ان القائل ان يلزمهم ان الوارث اريد بالقريب غير به خصوصاً على ريكم وهو ان كل قريب وارث لتورثكم ذوى الارحام مع توكلهم ان الارث بابلية الارث في الجدة حتى قالوا اذا كان له خال وابن عم ان نفقته على خاله ميراثه لابن عمه اللهم الا ان ثبت قولنا نقتطع بان ايجاب النسبة لوجوب الوصل والقراية التي يفترض وصلها بالخصوص على المحرمية بخلاف غيرها لا يفترض وصلها لان التخييم اتما ثبت للوصل وهو الظاهر لما تقرر انه سبب التخييم في الميراث من القرابيت لان الاقراض اما عدم وصل وليوذي اليه قوله فان القادر على الكسب فغنى كسبه قد ارضى على الكسب تتحقق لصحة البدن بعد كونه بالناسا ولهذا اخذ في البالغ الذي يجب نفقته من غير الولاد والزمانة حيث قال والابن الزمن البالغ ويصرح بما قلنا ما في الكافي للمحكم حيث قال في باب نفقة ذوى الارحام ولا يجبر موبسر على نفقته احد من قراة اذا كان رجلا صحيحا وان كان لا يقدر على الكسب الا في الولد خاصة وفي الجدة ابنت الابن ذوات الولد فاني اجبر الولد على نفقته وان كان

يعني انتهى بهذا جواب الرواية وهو يشترط قول شمس الائمة السر خمسة بخلاف اهلوا في طه ما قدرناه قوله لان النصيص على الوارث
بنبيه على اعتبار المقدار بطريق انه يقيد عليه ما اخذنا اشتقاق وهو الارث فيثبت الحكم في محل وجود العلة على قدر وجودها -
فتشأله اذا كان له اخ شقيق اولاب واخت شقيقة اولاب فالنفقة عليها ثلاثا على الاخ الثلثان وعلى الاخت الثلث لان
يهيئها منه كذلك ولو كانا لام وجبت عليهما نصفين كما رثما ولو كان بهما اخ لايون اولاب او عصبة آخر فالثلثان على الغائب
لو كان الاخ لاب واخ لام فالسدس على الاخ لام وخمسة الاساس على الاخ لا ينفق قوله وجه الفرق اي بين نفقة الولد الصغير
الكبير الزين قوله فاختص بنفقة لانه باعتبار الولاية الكاملة صار كنفه بخلاف ابنا لا ينفق عليه لانه ليس بالاب واية عليه ليكون في معنى
شبه فاعتبر كسائر المحارم قوله على الاخوات المتفرقات بان تكون اخت شقيقة واخرى لاب واخرى لام اخصا ثلثة اخصا
على الشقيقة وخمس على التي لاب وخمس على التي لام لان بهما اثنتين منه كذلك بواسطة الرواية قوله

من المعتبر الملية الارث هذا هو الجواب الذي اسلفناه وقد متا تفسيره وايضا انه حقيقة الوارث غير مرادة فانه لمن قام به الارث
فصل في هذا لا يتحقق الا بعد موت من يتجيب له النفقة والنفقة بعد الموت فتعذر ارادة الحقيقة فكان المراءى من ثبت له ميراث
فحال كذلك فوجب نفقة عليه ولم يتجيب على ابن العم لعدم المحرمية بخلاف ما لو كان له خال وعم او عمته فان النفقة ح على العم
شتر كما في المحرمية واحراز العم الميراث في الحال لو مات فلو كان العم موسرا وجبت بين العمه والخال ثلاثا على العمه الثلث و
بطل المعسر كالميت والحاصل ان قوله امانية بالميراث لا اخرا فيا اذا كان المحرز للميراث غير محرم ومعه محرم اما اذا بذت محرمية
م وبعضهم لا يحزر الميراث في الحال كالتحال والعم اذا اجتمعا فانه يعتبر اخرا الميراث في الحال ويتجيب النفقة على العم واذا
نفقوا في المحرمية في الارث في الحال وكان بعضهم فقيرا جعل كالمعذور وموجبت على الباقيين على قدر ارثهم كان ليس معهم غير
ثم علم الياسر مقدر بالنصاب في بنصاب الذكوة على ما روي عن ابني يوسف وعن محمد واثبتان اصبها بما تفضل عن لفقة شهر والآخر
يفضل عن كسبه كل يوم حتى لو كان كسبه درهم وكيفه اربعة دنانير وجبت عليه الدنانير للقراب ومما الراد استند به حاجة الالف

نظروا في من سبهم بانه وادّعى القاصي للولد والوالدين وذوي الاكرام بالانفقة من ممتلكات من سبقت كان فقط لهؤلاء لا يستحقون كرامة في الحياة
حق لا يكتسب مع اليسار قد حصلتم بعضه من غير اداء فقط كما تروجه اذا اتفق بها القاصي لا ترفع مع يسار اذ لا تسقط بحصول الاستغناء
فيما عدا قال لا ياذن القاصي بالاستئجار عليه لان القاصي له ولاية عامة فصار اذ نه كمر الخائب فيصير ديّنا في ذمته فلا يسطر
بعضى اذ قد فصل وعلى الميراث ان ينفق على امته وصبه لقوله عليه السلام في المماليك انهم
اشوا انكم جعلتم الله تعالى شق ايدىكم وجاهدكم بما تاكلون واليسرهم ما تلبسون ولا تمن بواعيس ارا الله

طية ولومات الغائب مل لان يفت لورثة انهم ليس لهم طية حق لانه لم يرد بملك غير الاصلاح وفي النوازل لو لم يكن في مكان يكن استصلاح
 القاضى لا يضمن استحسانا وقالوا في رقة في سفره على احد تم اومات فالتقوا عليه وهزوه من مال لا يضمنون استحسانا واما من جماعة من
 اصحاب محمد بن حنبل الى الحج واحد فباعوا ما كان لديهم فباعوا ما كان لديهم فباعوا ما كان لديهم فباعوا ما كان لديهم فباعوا ما كان لديهم فباعوا ما كان لديهم
 محمد بن حنبل كتب تحميمه مات وانفق في تجهيزه نفيس لانه لم يوص بملك فقلنا قوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح وقت الواسع
 عبد ما دون مات مولاه في بلاد بعيدة فالتفق على نفسه وامره من الدواب والامتنع لا يضمن وكذا عن مشايخ في مسجد
 لا اوقات ولا متولى له مقام رجل من اهل الحلة في جمع ربيها وانفق على مصلح السبي فيها يحتاج من شراء الزيت والخصير والحشيش
 لا يضمن استحسانا قوله فقلنا راجع اخذ اذا ضمنه الغائب فله ملكه لما وقع الا بيمين حال وفيه لما ينظر انه كان متبرعا بملكه لما قال رجوع
 له عليها قوله نفقت مدة سقطت هذا اذا طالت المدة فاما اذا قصرت لا تسقط وما دون الشهر فصيرة فلا تسقط قيل وكيف لا تقصر القصر
 وينا والقاضى ما مور بالقضاء لو لم تصدقنا لم يكن لنا ما بالقضاء بالنفقة فانتهت ولو كان كل ما منعه يسقط لم يكن استيفاء
 شئ وبطل ما قاله مناه في غير المفروضة من نفقة الزوجات قوله لان نفقه هو لا يوجب للحاجة وعن هذا ما قدمنا من ان لو اعطى
 نفقة او كسوة فسبقت او هلكت كان عليه اخرا لانه الحاجة لم تنسخ بما سرق ولو كان مثل ذلك في حق الزوجية
 ليس عليه اخري حتى تنقضي مدة تلك النفقة والكسوة لانها للزوجة ليست شرعا كما جتنابل للاحتباسها في تلك المدة و
 بالتلف قبل منعه تلك المدة لم ينقض الا احتياض عنها قوله الا ان ياذن القاضى بالاستدانة فلا تسقط وان كان في
 نفقة تودي الارحام لما ذكر في الكتاب ما ذكر في زكاة الجاهل ان يدين نفقة الزوجات والاقارب بعد القضاير ما من وجوب الزكاة
 لان له مطالبها من جهة النبا وضوسب بين نفقة الزوجات والاقارب اختلاف في قيل محله في نفقة الاقارب ما اذا اذن القاضى
 في الاستدانة واستدانوا حتى يتجاوزوا الى وقار الدين اما اذا لم يستدينوا بل اكلوا من الصدقة لا تقصر النفقة دين والى هذا
 مال الشري حكم بكثير من القضاة المتأخرين ونصروه وقيدوا اطلاق الحديث بقيل محله ما اذا انقضت المدة بان يكون شهر اقل من سنة ولا يعلم
 فصل قوله على المولى ان يفتي على عبده وامته عليه اجماع العلماء قيل الا الشئ والا دله ان يحتمل قوله
 على ما اذا كانوا ثقيلا دون على الاكتاب قانه لا يجب على المولى كما سئله ولو كان السيد بين رجلين فغاب
 احدهما فالتفق الاخر بغير ذلك القاضى وبغير اذن صاحبه فهو منطوق وكذا النخل والزرع والمودع المملوطة اذا
 انفق على الودية واللقطة والدار المشتركة اذا كان الفلق احدهما في مرتبة بغير اذن صاحبه وبغير امر القاضى فهو
 منطوق كذا في الخلاصة وفيها اذا شهد شاهدان على رجل في يده امته ان هذه حرة قبل القاضى هذه الشهادة او عت
 او حرت ويضمن على يد رجل وتقرض نفقة الامته ان طلبت على الزك كانه في يده امته ولو ان عبدا صغيرا في يد رجل
 فقال فيه هذا عبدك او عت منه في ملكك يتحقق او عت منه ثم يقتضى نفقته على من هو في يده لانه اقرب رقة ولم يثبت بغير فتقضى على حكم
 ولو كان كبير الا يملك لانه في يده نفقة القول له في الرق والحرية والحديث الذي ذكره في الصحيحين من حديث ابي دراهم قال هم خوانكم

فلم يستقم ذلك لهما كسب اكتسابا منفكلا عنه نظر للجانبين حتى يبقى المملوك حيا وسبق فيه مالك المالك وان لم يكن له وجه كسب بان كان
 عبدا من اوجارية لا يواجر مثله اذ هو المولى على جميع احواله من اهل اهل مستحقا وفيه ليعلم ايضا حقهما وبقاء حق المولى بالطلاق
 بخلاف نفقة الزوجة لانها مقيدة دينها فكان تأخير اهل ما ذكرنا ونفقة المملوك لا تقيد دينه فكان ابطال الاوتقلا وسائر المحجوزات لا تنها
 ليست من اهل الاستحقاق فلا يجبر على نفقتها الا انه يؤمر به فيما بينه وبين الله تعالى لانه عليه السلام فهي عرقه بن الحيون
 وفيه ذلك ونحوه صناعة المال وفيه اصناعته ونحوه ابيه يوسف انه يجبر والا صلح ما قلنا والله اعلم

انواكم عليهم السد تحت ايديكم فمن كان اخوه تحت يده فليطعمه مما ياكله ويلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم ما يغلبهم فان كلفتموهم فما عينوهم ورواه ابو
 بصير صحيح وزاد فيه ومن لم يلايكم منهم فبيعه ولا تغربوا خلق الله عن طاعة قال كان آخر كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة
 الصلوة اتقوا الله فيما ملكت ايماكم رواه احمد والمراد من جنس ما تاكلون وتلبسون لا مثله فاذا البسه من الكتان والقطن ونحو
 يلبس منها القان كغيره بخلاف الباسه نحو احوالهم والله اعلم ولم يوارث عن الصحابة انهم كانوا يلبسون مثلهم الا الاخوان قوله
 فان استنع وكان لهما كسب اكتسابا وانفكلا على القسمهما حتى لو كان يمكن من الاتفاق على نفسه من مال السيد ليس له ان يتناول
 منه الا اذا نهبها عن الكسب اما اذا كان عاجزا عن الكسب فله ان يتناول من مال السيد اذ ابي ان ينفق عليه قوله بان كان عبدا زمننا
 يفيد انه اذا كان صحيحا الا انه غير عارف بصناعته لا يكون عاجزا عن الكسب لانه يمكن ان يواجر نفسه في بعض الاعمال كعمل شيء تحويل شيء كالحيا
 وما قد مناه نقلنا من الكفا في نفقة زوجي الارحام نبوته هنا اولي وكذا اذا كانت جارية لا يواجر مثلها بان كانت حرة بخلافه فان كان
 الفتنه اجبر على الاتفاق او البيع بخلاف المذبر والمذبره وام الولد فانه يجبر على الاتفاق عليهم حينا ان لم يقدر على الكسب بخلاف
 النكاتب حيث لا يورث على حقه بشئ ولو اعترق عبدا زمننا سقطت نفقته عنه ويجب في بيت المال وكذا العبد الصغير لانه ليس بمنيا حرة
 وان كان عبدا له كسب العم قوله بخلاف سائر الحيوانا تلحق بظاهر الرواية انه لا يجره القاضي على ترك الاتفاق عليها لان الاحبار نوع
 قضاء القضاة ليعتد المقض له وليتهدم اليه الاستحقاق في المقض له وليس فليس لكنه يؤمر به ويأمنه فيما بينه وبين الله تعالى ويكون انما ساعيا
 بجسمه عن البيع مع عدم الاتفاق وفي الحديث امرأة دخلت النار في هرة جستها حتى ماتت لاسبس اطلقنا تاكل من حشرات الارض لا اله الا
 اطعمتها وذكر المصنف عليه السلام نهي عن تغريب الحيوان يعني ما تقدم من رواية ابيه داود لا تغربوا خلق الله ونهيه عن اصناعه المال وهو
 ما في الصحيحين من انه عليه السلام كان يبيع على صناعة المال كوكثرة المسلمين عن هذا ذكره كراهة كرهه في غير الحيوان ان لا ينفق عليها كالاملاك
 من الدور والمزروع فانه يؤمر به في مبيع المال وعن ابيه يوسف انه يجبر في الحيوان وهو قول الشافعي ومالك والجمهور وخالفه
 ما فيه ان يصور فيه دعوى غشية فيجبره القاضي على ترك الواجب ولا يدرى فيه وظاهر المذهب الاول والحق ما عليه الجماعة بخلاف
 ما لو كانت الدابة بين شركيين فطلب احدهما من القاضي ان يأمروه بالنفقة حتى لا يكون مستظوعا بالاتفاق عليها قال القاضي يقول للآلى
 الا ان يتبع نصيبك من الدابة او تنفق عليها رعاية سجا الشريك ذكره المحقق وفي المحيط بغير صاحب لانه لو لم يجبر لضرر الشريك فرج
 ويجب النفقة على من له النفقة ما لكان او لا مثله او من بعد الرجل وحده من لا خرفا لنفقة على من له الخدمه ولو اوصى
 بجارية لا انسان وبنا في بطنها لآخر فالنفقة على من له الجارية ومثله او من بعد الرجل وسكننا ما لا خرفا لنفقة على صاحب السكنى
 لان النفقة له فان اهدمت فقال صاحب السكنى انا ابنيها سكننا كان له ذلك ولا يكون مستبرعا لانه مضطرب لانه لا يصل
 الى حقه الا به فعصر كصاحب العلوج صاحب السفل اذا اهدم السفل واتنع صاحبه من بناءه لصاحب العلوان بينية وينبغي
 صاحبه مستحقه ليطع ما غرم فيه ولا يكون مستبرعا وكذا لو اوصى بخل نواحيه وبشرتها لآخر فالنفقة على صاحب الثمرة وفي الميتين والحظ
 ان بقى من ثمن مال شئ فالنفقة في ذلك المال وان لم يبق فالتفليس عليها لان النفقة لها واقول ينبغي ان يكون على قدر قيمة

كتاب العتاق

الاعتاق قصره مندوب اليه قال عليه السلام ايمان مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله بكل عضو منه عصوا منه النار ولهذا استحق الرجل العتق والمرأة الامه المتحققة بمقالة الاعضاء بالاعضاء قال العتق
ليتم من المحر الباسم العتاق ملكه شرط الحرية لان العتق لا يعم الا في المالك

لا يحصل لكل منها والا يلزم من صاحب القليل لا يرى الى قولهم في السلم الاوصى بدينه لو احدث بغيره لاخران النسخة على من له الدين لبدله عدما
وان كان قد يبيع ويشتري ان يجعل كما يحفظه والتبن في ديار مالان الكسب يباع بعتق البقر وغيره وكذا اقول فباع محمد بن ج شاة فارح
بالحمل الواحد وبجمله بالآخر فالتخلص عليها كما يحفظه والتبن ان يكون على قدر الحاصل لها وقبل البيع اجرة البيع على حسب الاصل لا بجزء نفقة البيع قبل
ان يتغير قبل على المشتري فتكون ثابتة للمالك لم يمتدح الصبح انه على البائع بادام في يده ويجوز وضع الغزاة على العبد لا يحرم عليها ان لا يقع على فذلك ابيها

كتاب العتاق

قوله اشتركت كل من الطلاق والعتاق سنة ان اسقاط الا انه اسقاط ملك الرقبة والطلاق اسقاط ملك منافع البضع
واما اسقاط ملك ماني الذمة فيسبى اربار واسقاط ملك القصاص فيسبى عفوا ميزت الذراع الاسقاطات باسما ليسبى اليها من
اختصار وتسمى اضافة البعض الى الكل وهذا ظاهر قولهما وعلى قوله يتاويل الاول الى الكل ويلزم منه لا يقبل الفسخ الا ان قام
وان كان غير مندوب اليه على العتق المندوب اليه وصلاته بمقابلة وهو النكاح ولا يقع على محله بشرط وجوده فكان متصلا به او بين
بيان احكام النكاح لان النكاح يوجب ملك الطلاق وبيان متعلق بحكم بين نفس الحكم المتعلق لانه في بيان ان يملكه على شيء
من اسهل الجرمه والنسب والسرمان وغير ذلك ولا يخفى ماني الاعتاق من المحاسن فان الرق انما الكفران العتق ازالة اثر الكفر
وهو اجبار حكمه لموت حكمي فان الكافر ميت معنى فانه لم يفتق بجباية ولم تدق حلاوتها العليا فصار كان لم يكن له روح قال تعالى اذن كان ميتا
فاجيبناه اي كافرا فمدينه ثم اثر ذلك الكفر الرق الذي هو سلب المنة لما نال من العتق من ثبوت الولايات على الذين من احكام الدنيا العتق
في المال والشهادات وعلى نفسه حتى لا يصح محاكمه ولا يبيعه ولا يشرؤه وامتنع ان يمتدح بدينه عن كثير من العبادات كصلوة الجمعة والحج والجماعة
وصلوة الجنازة وفي هذا كله من الضرر بالاعتاق فانه صار بذلك متخا بالاموات في كثير من الصفات فكان العتق اجبارا له معنى ولذا واصل علم
كان جزاؤه عند الله تعالى اذ كان العتق خالصا لوجه الكريم للاعتاق من نار الجحيم التي هي الهلاك الاكبر قول ابي حنيفة معنى باجباية معنى اعظم اجبار
كما ورد به الاجازة عن سيد الاخيرين الحديث الذي ذكره المصنف رواه السنن في كثير من ابوابه عن ابي هريرة عنه قال قال الله عز وجل يا ايها الذين آمنوا
كل عضو منه عضوا منه من النار وفي لفظ من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار حتى الفرج بالفرج اجزاه
الترجمة في الايمان والندوة رواه ابن ماجة في الاحكام واليات من العتق واخرج ابو داود وابن ماجه عن كعب بن مرة عن النبي صلى
عليه وسلم يا رجل مسلم اعتق رجلا مسلما كان كماله عن النار واما امرأة مسلمة كانت ما كماله من النار وروى ابو داود والترمذي عن امرأتين
مسلمتين الا كانتا وكما كان من النار فخرى مكان عظيمين متعلقين من اغناهما من هذا يستفاد ما ذكره المصنف من استحباب عتق الرجل الرجل والمرأة لا
ظن ان حقة يفتق المرأتين بخلاف عتق رجلا والعق والعتاق لثة عباتان عن القوة وعنه عتاق الطير بوجارها وعتق الفرج اذا قويا
على الطير ان وفرت حيتق اذا كان سابقا وذلك عن قوته والبيت العتيق لا يختص به بالقوة الدافعة عنه ملك احد في عصر من الاعضاء
وقيل للقديم حقيقا العتق ببقه والتميز اذ القاتومت لزيادة قوتها لقوة تأثيرها وبما يعتبر القديم او السبق جابيت ارس بن جبر حيث قال على السنة
عتقت محمد بن يما وليس لما ان طلبت مرام يعني قدمت وانما لا ترام بحال ولابد بان العتق قد علمت معد على وجاهتي سني مرام المعنى انه

ولا ملك للمملوك والبلوغ لان الصبي ليس من اهله لكونه من اهل ظاهره ولا له ولا ملكه الوالي عليه العقل لان المحبون ليسوا اهل التصرف ولقد اقول الباطن اعترف واناصي بالقول فلهذا وكذا لوقال للعتق اعترف وانا محبون وحبون له كان ظاهرا لوجود الاستناد الى حاله من اياه

سكنت من قد يمانه لا يقدر ولا يذلي تجارته وكذا اقول عتقت اذا سبقت تلك الفصل القوة والعتق كذا يقال للجمال ومنه سمي العبدية عتقا بجماله وقيل لانه من النار وقيل لشرفه فانه قوة في الحب وهو منى ما ذكرنا يقال ملكه يمين يعني الحبيب وقيل قالت امره ما صنعت به عتقتك من الموت وكان لا بعش له ولا قليل هو اسم العلم فيمن ان يكون سبب وضعه له الجمال او لغيره ولا يحسب المنيق او بعد الموت كل هذه المعنومات تترشح الى زياده قوة في معانيها واذا كان العتق لغة العتق - فالاعتاق اثبات القوة كما قاله السجود والعتق في انشاء خلوص حكمه يظهر في الادنى كما قد مرنا فاما بالرق ولا يتخفى ثبوت القوة الشرعية به قدرية على ان لم يكن يقدر عليه فمن هذا يقال ان القوة الشرعية ويمكن ان يكون غدا المنى من افراد المنى العقوى وعن هذا قال في الصحيح العتق احرته بناس ان القوة المفسرة بها لغة اعم من كونها في البدن او ما يزوج الى معنى آخر ولذا اطلقوه في تلك المواضع التي غدا بنا باعتبار قوة ترجع الى سمان مختلفة الا انه يعيد باحرته الطارئة على الرق وبصرح في المغرب حيث قال العتق احره روح عن المملوكية فالاعتاق شرعا اثبات القوة الشرعية والتحرير احرته هو اخصر يقال طين حر لاني اخص عما يشوبه ومنه يقال ارض حرة لا خراج عليها والكل يرجع الى معنى العتق والرق في اللغة الضعف ومنه ثوب رقيق وقد يقال العتق بمنى الاعتاق في ال استعمال الفقهاء نحو ما بهم المسبب عن السبب كقول حماد بن عيسى طالق مع عتق مولاك اياك وسبب الباعث في الواجب تفرغ ومنه ومنه خبره قصد التقرب الى الله تعالى ولما سببه المنيق له فقد يكون دعوى الغيب وقد يكون نفس المملك في القريب وقد يكون الاقرار بحرية عبد انسان حتى لو ملكه عتق وقد يكون بال دخول في دار الحرب فان احببه لو اشترى عبدا مسلما فدخل في دار الحرب ولم يشتر به عتق عند ابي حنيفة وكذا ان اراد به عنه بان حرب من مولاة احره الى دار الاسلام وقد يكون اللفظ المذكور كما سيذكره وهو نفسه كقولهم انما اللفظ الانشائي بشرطه ان يكون المعنى جرا بالغا غلاما مائلا وحكمه زال الرق عنه والملك صفة في الاختيارى انه منه وبه اليه غالبا ولا يلزم في تحققة شرعا وقوة عبادة فانه يوجب على اختيار ومن الركا وقد يكون مصيته كالعتق لاشيطان واليهنم وكذا اذا غلب على ظنه انه لو اعتقه يذهب الى دار الحرب او يرتد او يخاف منه السيرة وتقطع الطريق وينفذ حقه مع تحريمه للظاهرية وقد يكون واجبا كالخفارة وقد يكون بها كما قال العتق لرئيس القرية ما يكون خالصا لغيره تعالى فيحصل ان العتق بوصف الاحكام العجوب والند في ابدية والتحريم يلا في عتق العبد الذي لم يخف ما ذكرنا اجرائه من النظر في الآيات والاشتغال بما يزيل الشهرة عنه واما ما عن مالك انه اذا كان اعلى ثمننا من العبد المسلم يكون حقه افضل من عتق المسلم لقوله عم او ضلما اعلا بما اعلمه والمصلحة فيه عن العيوب ويجب تقييده بالاعلى من المسلمين لانه يمكن من مقاصده وتفسيره واما ما يقال في عتق الكافر فاذا كان في حاله احتمال ان يقابل بظاهره فان الظاهر سوره الاعتقاد والاعضا فلا يزوج عنها ولا يشاء الا حرا بل لا يصلح منه لا يرد في الارث بها اجماعا فمهم فلهذا عن عرضت حرية نعم الوجه الظاهر في استحباب عتقه تحصيل احرته اليه بلين واما فخره في قتال فيسلم فهو افضل والله اعلم قوله ولا ملك للمملوك عن قتال ان مال الله هو لا بد العتق وهو منسوب الى جمهور وعنه الظاهرية للمعذرة والاحسن في غلظها والنفخ في الشجر واما ما قاله ابن حجر انه عم قال من اعتق عبدا له مال فالمال للعبد رواه احمد وكان عمر اذا اعتق عبدا لم يترخص للمالك فيل الحديث خطأ وقتل عمر من باب الفضل في العتق

الاعضا

وذكر لو قال العبد كل مولود امة له من اذ اختلفت الاديعة لا يبرأ منه الا بصل العبد ولا يبرأ ان يكون العبد في ملكه
 حوله او امتوه تبرأ منه لا ينفذ عتقه لقوله عليه السلام لاعتقوا نساءكم الا بصل العبد او اقال العبد او امته انت
 حواذ معتق او عتق او حذر او قد حذر تباع او قد عتقت فقد عتق نوب بالعتق او لم ينو لا هذه
 الا لفظا صريحا فيه لا مفاستعملة فيه شرعا وعرفا فاعني ذلك ع النية والوضع وان كان في اللفظ
 فقد جعل ان سلك في التصرفات الشرعية للحاجة كما في السلاق والبيع وغيرها اذ لو قال عتقت الانثى بالصل او امته من اجل صدق دليلا لا يعتقله

ابن شعود انه قال لبدو يا عمر اني اريد ان اعقبك عتقا بينا فاخبرني بما لك فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يا
 رجل اعقب عبدا او تلامه فلم يجز به بال فهو سيده رواد الا ثم قوله وكننا اذا قال البصير ان وكننا اذا قال المجنون اذا افقت فهو حرة
 لا يعتق كلاهما سببا عند الشرا لعدم الاحلية حال التكلم المبدى فلم يقع تقييما مستبرا قوله عليه السلام انك لو اودع التمر
في السلاق عن عمرو بن شبيب عن يابيه عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نذر لابن ادم فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك ولا طلاق
 له فيما لا يملك قال الترمذي حديث حسن صحيح وهو احسن شيء روي في هذا الباب وقوله حتى لو اعقب عبدا غير لا يعتق بعبده بعد الموكاة
 قوله لان هذا اللفظ صريح فيه الاتفاقا التي تستعمل لانها صريحة في كفاية فاصرح المولى والحرية والعتق باس صيغة
 كان فعلا او وصفا او مصداقا لافعل نحو اعقبك وحررتك واعتقك اسد على الاصح وقيل بالنية والوصف نحو انت حر محر عتق متق
 ولو في هذا كذا كذا عتق فانه كذا حر والمولى كقولك هذا مولاي او يا مولا يا ية ليقول وان لم يتوجه حكم الصريح ان يقع به لو اذ او
 لم يتوجه لان نوى غيره الا في القضاء كما في ما بينه وبين اسد تعالى فلا يقع اذا نوى غيره فلو قال نويت بالمولى الناهي لا يعتق -
 في القضاء وقما بينه وبين اسد تعالى هو على نوى وينبغي ان يكون هذا اذ لم يكن هاتلا فان كان بازلا فانه يقع فيما بينه وبين
 تعالى وان نوى غيره وهو الكذب هزل كما يكتفي به ما صدر به الحكم كتاب التتبع من الكافي من قوله ذكر محمد بن الحسن عن ابي يوسف
 عن اسميل بن مسلم عن الحسن عن ابي بودوان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من لعب بطلاق او عتاق فهو جائر عليه
 ونزلت هذه الآية ولا تنجز الايات اسد هزواني ذلك فانه يفتقنه وقوله عند اسد تعالى عند الحزل به وذكره في محمد بن الحسن
 الخطاب قال من تكلم بمناق او طلاق او نكاح فهو جائر عليه وزاد المشافيه في الصريح كتاب الرقة ووقع بانه خلاف الحديث وهو قوله
 عليه السلام انك لا تقا لى سا سوار تكلم لرقة ان يعين في عتقها وقوله تصعب حرا مناة للعتق وتقوم حرا وتفتق بعتق في الحال ولو قال
 انت حر النفس عتق في القضاء وان قال فاما لك او لك غلاما لك لا يعتق بكذا روى محمد بن يعقوب عن ابي حنيفة وقال انا ابو حنيفة
 اذا اراد به الحية وعن ابي يوسف يفتق بالنية قبل والظاهر قول والظاهر قول محمد وادنى تامل يظهر ان لا فرق بين ما بين الباتين في النوى
 فاذا كان كذلك فلا خلاف بينهما على هذا النقل وعن احمد انه صرح واستبعد قوله لانها مستعملة فيه شرعا وعرفا على وجه تيار در بلا
 قرينة مع الشبهة في ذلك لانه الوضع فوافق قول الايضاح وغيره حيث قال الصريح اوضع له والوضع ففني عن النية قوله فاعني عن النية يعني انه لا يشترط
 البنية لنبوت العتق اما نية عدمه بان ينوي بشيا آخر فمستبرها بينه وبين الله تعالى لان القضاء على اسد ذكر قوله والوضع اي من الكبر
 لا المفرد على ما لا يخفى ولا المركب حتى يحجب فيه اختلاف في وضع المركب بل التركيبات موضوعة وضعا نوعيا مثلا اوضع نية الفعل لذي
 عين الواضع صيغة للذات على مضمرة حدثه الى شئ ليفيد الاخبار بانه وقع منه فيما تقدم على وقت النطق فنجبا لاثبات امر لم يكن وضع آخر له
 والحاصل ان الحاجة قائمة الى اثبات هذه المعاني عند النطق ولا بد من وضعها وقد استعمل الشرع والعرف واللفظ في ذلك هذا الاتفاق
 مكانت حقائق شرعية على وفق اللفظ فيها وهذا لان اهل اللغة ايضا يشبهون هذا المعنى اعني تحريم البعيد والامار ببعض
 هذا الاتفاق فقولك فقد جعل اشارة في التصرفات الشرعية لم يصحح ليعمل على جعل المذكور ولا شك انه اشارة وفيه

ولا بد من قضاء لانه خلاف الظاهر ولو قال له ليس يا عقوب يعنى لانه ينزاه بما هو من في العتق وهو لا يستحق المذاب بل هو
 المذكور من اهل حقيقة فيحقق الوصف فيه وانه يثبت من جهة الحقيقة بتوحيده بقوله تعالى في اخره وسعته من بعد
 ان شاء الله تعالى لانه اذا اسماها حرا فلا يلزم ان مراده الاعلام باسم علمه وهو ما لقبه به ولو ناداه بالفارسية يا آزاد
 لقيها لم يلقه قالوا يعنى ذلك علمه لانه ليس من ذلك باسم علمه فيعتبر اجازة الوصف والى الوفاق راسك حرا ووجه ذلك
 اذ قد ثبتك لو ثبتك او قال لانه في جميع حركات هذه اللفاظ يعبر بها عن جميع البدن وقد مر في الطلاق والاضافة الجزع شامك شعور ذلك

توكل كما في البيع ايضا فوجب ان المراد جعل الشارع تقريره ولذا في الطلاق والعقاق وقد قدمنا في باب ايقاع الطلاق تقرير كلام الصحابة ان
 الطلاق ثبت اقتضار التصحيح الاخبار فبيده وكلام الكافي في العتق ايضا مثله وهو يقتضيه انه على خبرية لم يحيل انشاء اصلا على ما اورد الله الطلاق
 ونقطه في البيع يخالف ذلك وانما لا تقبل الية لانها انما تقبل اذا كان مرادها شيئا واحدا وان المعنى مقبولا في خصوص المادة وهو اذا كان
 اسما لم يوجب بالاشارة كقولنا هذا خبر فانه لا يثبت به ايضا والوضع يميز باعتبار خصوص ما مخاطب ومساكن لم يكن وضعها جازما فيكون ثبوت العتق
 عند الحكم الشرعي اقتضاه تصحيح الاخبار كمن اشى عليه الكا في هاتين هاتين وغيره في الطلاق ثم هذا التقرير انما يحسم في غير المثل ما
 فما لم يرد فيه لاشيت وضعها على مقتضى ما سلكه من هذا الوجه بالصرح قوله بعد وبنيتك نفسك فتكفاته
 يعنى وان لم يرد لان موجب هذا اللفظ ان الله لمكده الا انه اذا اوجب لآخره توقف على قبوله واذا اوجب له ليعبد يكون منزلا بطريق
 الاستحاط فلا يحتاج الى قبول ولا يرد بالمرء اما اذا قال ببتك نفسك بكذا فانه يتوقف على القبول لقوله ولا يدين لانه خلاف الظاهر
 سبحانه والوا قال غيث ان كان حرا في وقت فانه ينظر ان كان البدر من البسي ودين وان كان قوله لا يدين كذا في العتاقية
 فسر في البيهقي وما عجزه سالما فاجابه انما يقتضيه ان حرة لانيته لا عتق لمحب لو قال غيث سالما فاعتق في اقتضاه
 وفيما بينه وبين الله تعالى انما يقتضيه الذي عناه لو قال يا سالم انت حرا فاذ اوجب عتق سالم لانه لا يخلو في الا سلام وفيه قال العبد انت
 حرا ولو رخصته انت طال ق ان لوى العتق والطلاق دفع لانه فهم من هذه عند الانفراد بالمفهوم عند التركيب الا انما ليست صريحة
 لانها غير الانفراد لم توضع للمنه فصار كالكناية فتقف على الية ولو قال انت حرا اليوم من هذا العمل عتق قضا لانه اذا صار في شيء
 حرا في كل الاشياء قوله يا هو حقيقة وحكم في هذا من مواضع اولها هذا تمام عبارة فيه فيقتضيه تحقيق الوصف فيه واذا ثبت
 من جهة فيقتضيه ثبوت تصديقه وسنقره من بعد ان في مسألة يا ابنى ثانيا فيا اذ القبة حرا ثم ناداه يا ازاو ازاو وناو
 يا حرا في ثبوت فقال لانه ليس به اسم عليه فيصير اخبارا عن الوصف المذكور وبيان معا يفيد ان ان عتقه باعتبار اخباره عن ثبوت
 انو حلت الذم منه هو احسن منه فيصير فيقتضيه تصديقه لانه لا يستحق ان لا اخباره في الدماء الاضمتا فان قوله يا حرا فيصير معنى من انقضاء
 بحسب في ثبوت الحرة في تصحيح الكلام وهذا يفيد ان ثبوتها اقتضاه تصحيح الاخبار الضمنية وهو لا يقتضيه نقل الاخبار الى الاشياء
 واما كلامه في الموضع الثالث وهو قوله يا ابنى يا حرا حيث لا يثبت في ثبوت الاعتاق فيه اذ هو وان يكون
 ذلك الوصف الذي خبر عن النواى يمكن اثباته من جهة العتق والايك في ذلك جعل لمراد علامه استحضار والنبوة لا يمكن اثباتها حاله الدار لانه لو طبق
 من بانه كان انما قبل المذلة في فسر في جامع الفقه قال بعد غير ديا حرا سقني ثم اشترا ديتي قيل ما انقض القاعدة احيى ان يمكن اثباته حال
 البت ما بان اعترق بعد غيره واجاز المولى فانه يثبت قوله لان مراده الا حرام اى اعلام العبد باسم عليه لم يفسر بذاته ومذاطه
 او اكان عليه له معلومة فيكون قصد غير استحضار الذات هو الاحتمال ودون الظاهر فلا يثبت الا في زيادة فيقتضيه قوله او قال
 لانه في حركه نفس الامنة لان قوله العبد في حركه خبر فيه خلاف قيل يثبت كالامنة وعن محمد لا يثبت لانه لا يعبر عنه بخلاف الامنة ولو
 قال يا ابنى حركه على مرأى لم يثبت العتق لا يثبت لان حركه في الفرج مع الرق يستحقان وفي مسالكه يثبت لانه يقال هو لسان القوم

[illegible]

بل المتعذر كل منه ومن المجازي لان المال الذي قطع سببه مال مخصوص وهو الارش الواجب على العاقلة في سنتين ولا يمكن اثباته الا بحقيقة
 القطع فلا يمكن جعل اللفظ تجوزا بسبب عن السبب والذي يمكن اثباته وبمطلق المال ليس القطع سببا له فاستنعى بحجاب المال بمطلقا
 خلفا من ضرورة خلاف ما نحن عليه من ان السبب لا يثبت لكن ذاتها حاصلة عن لفظ حرا ولفظا ابني فالحق المجازي حينئذ لا يثبت حقيقة فوجب صوره
 عن اللغو قوله ولو قال هذا ابني انما جاب عما قيل انه يغو فقال بل هو على اختلاف ايضا فنهى ابني حقيقة يتيقن واما لو قال لعبد و النعيسة
 هذا جدي فاجاب عنه اولابانه على اختلاف وقيل هو الاصح لانه وصفه بصفة من يتيقن بذلك وثانيا بالفرق فانه لا يتيقن اتفاقا وهي ان
 هذا الكلام لا يوجب له في الملك الا بواسطة الاب ولا وجود له في اللفظ قوله ولو قال هذا ابني اي لعبد لا يتيقن في ظاهر الرواية عن ابني
 يمتنع وسبب رواية الحسن وجه الروايتين ما بناه فخره رواية الحسن على قوله ان النبوة سبب الحرة في المملوك ويعرف
 عنه وجه هذه وهو ان الاصح سبب لعق المملوك وحوالة الظاهر على قوله في هذا جدي وقيل لا يتيقن بالا جتماع لان هذا الكلام
 لا موجب له في الملك الى آخره ذكره وتفسيره ههنا ان هذا الكلام لا موجب له في الملك الا بواسطة الاب او الام ولا ذكر له سببه
 يعيب الحكم في التركيب فلا يفيد حكما ولان الاصح تقال لما بالنسب في الرضا والدين فلا يتيقن بالنسب الا ببل حتى لو قال من ابني
 اوسن ابي اوسن النسب عتيق اذا عرف هذا فلا يشك في صحة الاصل المذكور لكن يخرج الفرع عليه قايده عليه منع التيقن بالثبوت استغناء
 كثيرا في معنى الشفقة فوجب المصير اليه فلا يتيقن واحدا من المعنيين المجازيين او يتعين هذا لانه ليس كما قررنا في يابده ياباكي
 لما تذر الحقيقة لم يتيقن عليه في القضاء بالبنية فان اوجب بان اعتبار القايمة الشرعية اولى وسببه المتينة ههنا وروايتهم
 هذا انه فانه لا يتيقن به وفعده بانه مشترك بين المشار في النسب والدين والقبيلة وحكم المشترك التوقف الى القرينة حتى لو قال من ابني اذكوه
 عتيق وبان العتيق بانه الولاد ولا ذكر له في اللفظ ليكون مجازا عن لانه فاستنعى لعدم طريقه يرو عليه منع الاشتراك بل هو حقيقة في النسب
 مجاز في الباقيات ولو ادبها بها كان المجاز اولى وان علم عتيق القريب عندنا القرابة المحرمة لا خصوص الولاد ولذا يتيقن في هذا خالي وعمي
 بلا خلاف بين اصحابنا ذكره في البدائع و فرق بينه وبين هذا اني بانه يحمل الاكرام والنسب بخلاف الرحم فانه لا يستعمل للاكرام عادة وهذا يكون
 اذ وردناه في هذا ابني فلا يخلص الا بترجيح رواية العتيق في هذا اني وهي انقلها المص قوله ولو قال لعبد هذا ابني فكله انما قال لانه هذا ابني لا
 يمتنع وان كان لولد مثله بمثل لان الاول مجاز عن عتيق في الذكر لانه كجته البنية حقيقة والثاني عنه في الانثى فاستنعى حقيقة لانه ظاهر
 على ينزل فيه ولا يجوز لفظ الابن في البنات وقيل اتفاقا لعدم لازم مشهور وغيره لئلا يلزم تعميم اللفظ في معنيين مجازيين احدهما من
 حيث هو والاخر من حيث هو مضاف وقد ذكرنا فيما كتبناه على البدائع ان الاتفاق على منه اللهم ان اعتبر المجاز عقليا في نفس
 فمادة البنات وكل من لفظ الاشارة والبنات وايضا حقيقة فالجواز في نسبة المراد بالاشارة بالبنية الى مسمى الياء عن نسبة الياء العتيق
 يتيقن الاول وما ذكره المص بيان تعذر عتقة بطريق آخر وهو انه اذا اجتمعت الاشارة والتسمية والمسمى من جنس المشار لعق بالاشارة
 ان كان من خلاف فانه يتعلق بالمسمى تبيين هذا الاصل في باب المهر وهو الدنس ارادوا بقوله حقنا في النكاح والاشارة الى مسمى
 بنسان لانه الذكر والانثى في الانسان جنسان لا اختلاف المقاصد فيلزم ان يتعلق الحكم بالمسمى اعني سميته وهو محذور ههنا لان الثابت ذكر

وكن اعلی من الخلف سائر الالفاظ الصريح والكنایة على ما قال مشايخنا من انه نوى ما يحتمل له لفظه لان بين المملكين موافقة
اذكر واحد منهما ملكا العين اما ملك اليمين فظاهر كذا ما في النكاح في حكم ملك العين حتى كان التأييد من شرطه والثابت بمقتضى
وتكلم اللفظين في اسقاط ما هو حقه وهو الملك ولهذا يصح التعليق فيه بالشرط اما الاحكام تثبت بسبب سابق وهو كونه مكلفا
ولذا يصح لفظ العتق والتحرير كناية عن الطلاق فكذلك عكسه ولما انه نوى ما لا يحتمل له لفظه لان الاعتناق لغة اثبات القوة والطلاق
رفع القيد وهذا لان العبد الحق بالجمادات والاحتياقي محيي فغيره لا كذلك المنكحة فانها قاذرة لان قيد النكاح مانع وبالطلاق يرفع المانع
فيظهر القوة لا خفاء ان الاول اقوى ولا خلاف ان ملك اليمين فوق ملك النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ يصح مجازا عما هو دون حقيقته كما هو فوقه
فلم يمتنع في التنازع فيه وانما في عكسه وانما قال لعبد كانت مثل الحر ليقول لان المثل يستعمل بالمشاركة في بعض المعاني مما يقع للشك في الحرية
قوله وكذا على هذا الخلاف جميع الالفاظ الصريح كانت مطلقة والكنایات كما لو قال لامة انت على حرام او بائن او
تبت او تبت او بنت متى او غنية او برة او جلاك على فاربك واخر جى وقومى واذهبى واعزلى واخارى فاخازت نفسها وتغنى
او قال ذلك لعبد او قال له طلقك لا يثبت في ذلك كله وان نوى بخلاف ما تقدم من قوله اطلقك ونوى حيث يثبت بالانفا
وقال الشافعي يثبت في ذلك كله او نوى وعن احمد روايتان احدهما كقولنا الاثر كقوله قوله لان بين المملكين اى ملك الرتبة وملك النكاح
هو اقوى قوله اذكر منها اخرج حاصلا انه اثبات للمساوية بين المملكين اى ملك الرتبة وملك النكاح وبين المتصرفين الوارد بين عليهما
اما الاول فان النكاح في حكم ملك العين شرعا لا ملك المنفعة لترتب لازم ملك العين شرعا عليه او هو اشتراط التام بغيره كافي للبيع والاتفا
لازم ملك المنفعة عنه وهو التوقيف حتى انه يبطل به اذ هو لازم لملك المنفعة اسع الاجارة واستفاد بكل منهما ملك الوطى بخلاف الاطلاق واما
الثاني فلان كلا من المتصرفين اسقاط للملك ولهذا يصح تعليقه بالشرط ولزمت السرانية فيه واما الاحكام التي هي ملك ملك البيع والشر والشها
والقضاء وتملك الاموال وهي من القوة الشرعية فليس العتق هو المثلث لها بل ثبت بسبب سابق به على العتق وهو كون العبد او مينا مكلفا
فان يرد خصائص الادوية كما لا يمتنع مع التكليف هي السبب وانما استثبت بمانع الرق والعتق يزول المانع فيظهر اثر المتقنة كالزوجه في حق
الخرج والزوج امتنع بمانع الزوجية فخطا للسبب والاستدلال بينهما فتم بالفرقة يزول المانع لها عنه ولهذا يصح لفظ العتق والتحرير كناية عن
الطلاق فوجب ان يصح الطلاق كناية عن العتق لان صحة الاول للنسابة وهي مشتركة لانهما نسبة بين الطرفين فاذا اناسب الشئ غيره
ناسبه الآخر قوله ولما انه نوى بالاحتياط لفظه اى لا يسيو استعماله فيه فلم يبق سواه مجرد الدنية ونحوه من غير لفظ استعمل في المعنى جاز
الاستعمال فيه لا يوجب شرا عاين ذلك المعنى الشرعى كما لو قال اسقنى نوى به العتق او الطلاق لا يقعان وانما قلنا انه لا يسيو استعماله
فيه لان سوس استعمال اللفظ في المعنى اما وضعه لاول التجوز فيه فالاول منتف وكذا الثاني لان التجوز له طرق مخصوصة لغته وضع وضع
اللغة انواعها وهذا ما يقال ان نوع العلاقة موضوع وضع نفس اللفظ للمعاني المجازية وضعا عاما وهذا ما يقال للمجاز موضوع وضع
نوعيا وحقيقة حاصل معنى قوله كل لفظ وضع بين مسماء ومعنى آخر مشترك اعني انه لا يملك ان يطلق على ذلك المعنى وثبتت اعتبارا
عنه بان ثبت عنه انه استعمل اللفظ باعتبار حسره في من جزئيات ذلك المشترك فثبت به اعتباره لذلك النوع لتحقيقه في ذلك
البحر او نقل اعتبارا فالثابت بتناو في ملاقة المشابهة ان يكون في نصف خارج ظاهر في التجوز عنه ثبوت فيه اقوى منه في التجوز
فيصير التجوز يشبهها والمتجوز عنه مشبهها وقولهم مشبه كونها مخرجا محققا من كونها ظاهرة في المشبه به المتجوز عنه لا حقيقة الاختصاص
والالم يكن مشتركا فلا يتجوز باختياره الى ما ليس هو فيه فالاول لا يتجوز التجوز بالاختصاص المحموم متناها وحقان لما زمان للماسد لعدم
ظهورهما وشهرتهما والثاني وجب ان لا يكون المعنى المشترك في محل المجاز اكثر منه في محل الحقيقة اذ اعرف هذا فنقول الاعتناق الما
هو اثبات ملك القوة التي فصلنا فرغنا للعلم بعدم ملك تلك الامور قبله والاصل في اضافته عدم الشئ ان يكون الى عدم المقضى
لا الى قيام المانع لان عدمه هو الاصل في عدم الحكم لان الغالب بثبوت الحكم عند ثبوت المقضى ولو سلم فالاصل عدم المقضى فيبقى على عدم
الم مثبت وجوده لم يثبت ودعواه انه لا يسيو مع التكليف ممنوع بل مجرد ذلك لا يقتضى ملكا اما اعتنا لفظا به وشرعا لم يثبت بل انما يثبت

ولو قال ما انت الاخر عتق كان الاستثناء من النفي اثباتا على وجه التاكيد على كلمة المشهور ولو قال راسك راسي لا يعتق لانه تشبيه
بجرح حر فلو قال راسك راسي حر عتق لانه اثبات الحرية فيه اذ الراس يعبر به عن جميع البدن **فصل** ومن ملك ذراعا من
منه عتق عليه هذا اللفظ مروى عن النبي عليه السلام وقال عليه السلام من ملك ذراعا من محرم منه
فحر حر واللفظ بعمومه ينظم كل قرابة مؤثقة بالحرمية ولا ادوية

شرعا وان ذلك الملك مع الحرية فليكن هو السبب الشرعي والطلاق لا ازالة قيد النكاح ليعلموا بانها القائم على حتى يجوز الخروج والزوج
وهذا لان ملكا يتحقق الثبوت بعد التزوج حتى جاز ميونا وشراؤا وشهدا وما لم يمنع منها سوى ما قلنا لحفظ النسب ولا مناسبة بين
الانسان ما نفع في محل ليعمل الملك القائم على بين اثبات الملك لئلا يخل ببلاتية يجوز التجوز وهي ان تكون محقة بالتجوز عن اى ظاهرة -
مشهورة بثبوتها في اقوى منه في محل المخاز المشبه بل هو هنا عكس هذا فان الاستقاط المشترك بثبوت في العتق اكثر واشهر منه في الطلاق
والتجوز بلفظ الطلاق يقضي كون الطلاق هو الاكثر اسقاطا واشهر به فلذا جاز التجوز بلفظ العتق عن الطلاق لوقوعه على وفق الشرط المذكور
وامتنع حكمه ولان العتق سبب لزوال ملك المتعة حيث كان سبب زوال ملك الرقبة فهو فيه لفظ السبب في السبب كلفه فانه السبب
في السبب وهو منبرع الا ان خص الاو بسبب من سبب ليعين فلا تلازم فلا علاقة بما قيل ليس سببا ايضا بل ليل ان الامة لو كانت متفرقة
فاعتقها لا يوجب زوال ملك المتعة عما هو بنابر على اعتقاد ان المراد بالسبب العلة وهو متوقف ولو سلم فالعلة انما تتردد عند كون الحكم معتدوما
قبلما لا تتردد ان البول بعد الزنج لا يوجب حدثا ولم يخرج بذلك عن كونه علة للحدث وعلم من يلتزم انه يوجب حدثا آخر كمن ان
يقال اوجب العتق حرية اخرى للمتعة فمن قبل الكنايات منها ما يقع العتق بالانابة كقول تصدقت عليك نفسك او ملكتها او هبت نفسك
سكنا او بعيتك كان نفسك وليت نفسك فانه كنايات لا تحتاج الى النية لان الاجتناب اليها اذا كانت تحتل معنى وهذا لا يتخلل غير العتق من متفقت
عنها ومنها ما يقع بالنية كما تقدم فسمها ما يقع وان نوى كلفظ الطلاق وكناياته والتجقيق في مثل الاول ان يقال انه ملحق بالصرح كما في قوله
من حيث ان ما سوى العتق انتفت اراوته فبقين فاحتج بالصرح وانتفاء النية المزامه سبب انتفاء حقيقة الملك للبعد فبقين المعنى المجازي
وهذا بنابر على ان الصرح يخفف الوضوء والا فيجعلان صير سحابة قال جماعة وهو الحق وقد اخترناه في بقا قوله ولو قال ما انت الاخر
عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لانه وهو خلاف قول الشارح في
الاول قد بيناه في الاصل انه لا ينافي قوله انت انتا بغير الباقي بعد الثبوت او اكونه اثباتا موكدا فاعلم روده بعد النفي بخلاف الاثبات الجسدية

قوله ولو قال راسك راسي لا يعتق لانه تشبيه بجرح حر فلو قال راسك راسي حر عتق لانه اثبات الحرية فيه اذ الراس يعبر به عن جميع
وهذا ليعتق انه لا ينوي كما لو قال راسك حر فانه لا يحتاج الى النية لكن المسألة منقولة من نوادر ابن سماعه لو قال راسك
راس حر عتق اذ اوله وفي نوادر هشام قال ابو يوسف لو خاط مملوكه ثوبا فقال هذه خياطة حر لا يعتق وفي الماروي لوراها
تمش فقال هذه مشية حر او تشكلم فقال هذا كلام حر لم يعتق الا ان يقول اردت العتق وهذا قول ابى يوسف قال الحسن بن زياد في رجل
ففسد يعتق في القضاء بين فيما بينه وبين السيد تعالى وفي نوادر ابن سماعه عن محمد قال جسد حر واسك حر وعلم انه من سبي لا يعتق -
لانه صادق وكذا لو قال ابواك حران وفي نوادر المعلى قال ابو يوسف لو قال فرجك حر من اجماع ففى حره في القضا ليسعه فيما بينه
وبين السيد تعالى ولا يعتق وفي نوادر ابن سماعه عن محمد قال لسك حر كان حر وكذا ذكره حر وتقدم

فصل اعقب العتق الاحتساب بالاضطراري قوله وهذا اللفظ مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه النسائي عن حمزة
بن برمجة عن سفيان الثوري عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ملك ذراعا من محرم عتق عليه

على عام في العلم واما بعد فبسم الله الرحمن الرحيم وقت العتق اذ اجازت به لاقبل من ستة اشهر منه لانه اذ في مدة الحمل قال ان ولد لامرأة من مملوك
 من لانه مخلوق من مائه فيعتق عليه هذا هو الاصل ولا معارضة له فيه لا ولد لامرأة مملوكه ولا ولد لامرأة من مملوكه ليس جالساً بجانب الام
 باعتبار الحضانة لو استعملت ماله بما فيها والكنانة متحققة والزوجه قد رضيت به بخلاف ولد للمملوك لان المملوك مملوكه وولد للمملوكه
 حراً على كل حال لان جانيها مملوكه فيصفه في وصف المملوكه كما يتبعها في المملوكية وللقوة والنسب ويرى واصبه الولد والكتساب

عليه اي على التسليم فلذلك لم يجمع الاثني ويجوز عتقه قوله على امر في الخلع انما هو غير راجح فانه لم يذكره في هذا الكتاب والفرق بين هذا
 حيث يجوز اشتراط بدله على اجبي ان العتق على مال معاوضة فانه يملك العبد بنفسه وتحت له القوة الشرعية وذلك اي متى تيسر ولا
 يجوز اشتراط العوض الا على من يملك له المعوض كما في البيع والاجارة بخلاف المرأة فانها لا تحتد لها قوة به ولا تحكم نفسها
 لان ذلك كان ثباتاً لها قبله على ما قدمناه فلا فرق بينا وبين الاجبي فاذا جاز اشتراط عليها جاز عليه وكذا لا يصح بطريق الكفالة لانه
 لا يجب على اثنين فكيف يجب على الكفيل وكذا لو قال لامة اعقت ماني بطنك على الف عليك فقبلت فجات بولد لاقبل من ستة اشهر عتقه لانه
 لا يجب له على امته شيء بسبب غير ما قوله لاقبل من ستة اشهر منه اي من وقت العتق فلو جات بلسنة اشهر فصاعداً منه لا يفتق الا
 ان يكون حملها توأمين جات بولد لاقبل من ستة اشهر ثم جات بالثاني في ستة اشهر او اكثر او يكون هذه الامة معتدة عن طلاق او
 وفاة فولدت لاقبل من سنتين من وقت الفراق وان كان لاكثر من ستة اشهر من وقت الاعناق فيعتق لانه كان مملوكاً بالوجود
 حين اعتقه حتى ثبت نسباً وعلى هذا فرع ما لو قال ماني بطنك حر ثم ضرب بطنها فالتقت جنبنا سميت ان ضربها بالعتق لاقبل من ستة
 اشهر تجب وفيه احنين لاسبه ان كان له اب حر لانه حر وان لم يكن حر يكون لعصبة المولى لان المولى قاتل فلا يتحقق الارش فان ضرب
 لامة اشهر فلا شيء عليه لانه عبده كما ذكره قوله فيعتق عليه التحقيق انه يعلق حر الا انه يعلق مملوكاً ثم يفتق كما يعطيه ظاهر العبارة فانه
 يجب القسط لان ابراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن نكاحاً الا حراً وفي الميسر في الولد يعلق حران المائين لان بابه حرة واما جارية
 مملوك سيداً فما تحقق المعاشرة بخلاف ابنه من جارية الغير فانها مملوكه لغيره فتحقق المعارضة فيسترح جانيها لانه مخلوق من ماله باتباع
 بخلاف الرجل ولذا لا يفتق عنها بحال وقد يفتق من الاب ويثبت النسب منها بالزنا وبعد الملاءمة حتى يتوارثان ودون الاب وكما في ما
 اولى بالا اعتبار عند التعارض اولاً استهلاك ماله بها لانه في موضعه ويزداد وقوة شهتاً لانه منه او ترجح بالمحضنة والترسية اولاً قبل
 الا تفصال كقصود منها حتى قد يقرض المقرض ويعتق بعقبها ولا يستثنى من بنيها والزوجه رضي برق الولد حيث اقدم على تزويجها من العلم
 برقماء في هذا الجاع من لو كان الزوج مائياً كان ولده مائياً مرقواً بخلاف المغمورة فانه لم يرض به لعدم علمه فلذا قلنا يعلق حران في حقيقة
 قيمته قوله كما يتبعها في الملوكة والمرقوية اوردين اللغتين يعني تغاير معنويهما والرق هو الدل الذي ركب الله تعالى على عباده حسنة
 استكافهم عن طاعة الله ووجه الله تعالى اوتى العامة على ما اختلفوا فيه والملك هو من الانسان من التصرف فيه الم يقيم به بالغ سلب الولاية على
 نفسه وهو حقه فاول ما يؤخذ الا سيروص بالرق لا الملوكة حتى يجوز دار الاسلام فالملك عام يتعلق بالجماد والحيوان والرق خاص
 بالانسان ولا يبيع يزدل من ملك ولا يزدل الرق وبالعتق يزدل كل منها لكن زوال الملك قصد انتم يتبع الرق ضروري فواعنه
 بذلك الزوال عن تلقى حقوق العباد برقبة فبينهما انما يتبع الام في الخاص والعام ولذا اذا اتوا الذين المأكول وغير المأكول كالحمار وال
 مع الحمار الوشني لوكل واذا اتوا الذين الوشني والانسية كالبقرة يزدل عليها حمار وشنج يجوز التخييم به ولا اختلاف معنويهما
 يختلفان في الكسبية في شخص فما كان في القن ورق ام الولد والمدة بناقض حتى لا يجوز عتقها عن الكفارة والملك فيها كامل
 والملك بملكه رده كامل حتى جاز عتقه عن الكفارة وملكه ناقض حتى حنه من يد المولى ولا يدخل تحت قوله كل مملوك لي
 حر ما اورد من ان الرق لا يقبل الجبر فيكفي قبيل نقصان ينرفع بان المراد بنقصان الرق نقصان حاله لا نقصان ذاته واما رجل

ان الله

والاصل ان العبد يقتصر على موطنه الاضافه والتعدك اذا وادى منه ربحه القرضي والملك منجز كذا البيع والبيعة فدية عله
 السعاية احتباس مال البعثة عند المالك من اجله المالك عند ان الاضافه لا البعثة فدية
 منه فعله بالذليل بل بالماله مكاتب اذ هو مال لا يملك الا بقرينة
 غير انه اذ لم يجر لا يرد الى الرق لانه اسفاده الى احد فلا يقبل العتق من غيره بل بقرينة
 عن القضاة حاله متوسطة فاشتهر في الكسب جميعا للعتق والاسيلا يستحق حتى لو استولى عليه من ماله بقرينة
 في الفقه لما ضم له نصيبه بالاضافة ملكه بالضم في كمال الاستيلاء

بل الواجب انه لا يجوز اذ ربح مثل يرد من غير نصيب تام في افادته ليس من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يوجب
 في الحديث علة قاده وكذا ما رواد البخاري ايضا عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اعتق شعبا مني فملكه فله عليه
 اني المالك كان له مال والا توم عليه تسعي بغير مشقوق عليه لا يملك على البش ان افاد عهده شرائه العتق الى الكسب تجوز عتق البعض ولا
 كان قد خص من قبل تخليص العتق فله هو الرضا به واما ما روى الحسن بن احمد بن عمر بن عبد الله بن الحسن بن علي بن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم من اعتق نصيبا له من
 مملوك او شرا له في عتقه كان له من المال ما يبلغ قيمته بقرينة عدل فهو عتق وفي لفظ فقط عتق كله فانما يقتضي عتق كله اذ كان له مال
 يبلغ قيمته وليس به ما فذلك بل انه يفتقر كله بقرينة عتق بعضه كان له مال اولا ففادته الا ما حاربه ان العتق مما يقتصر ولا يتلزم
 وجوده السرية فان وردت في العبد المشترك واستل ايضا بدلالة الاجماع وهو ان العتق اذ كان مملوكا لا يقتضي بالاجماع ولو كان
 اعتاق البعض اعتقا لاكله التام فانه ضمن مطلقا كما اذا التفت بالسيف او بالشهادة به لانيان ثم يرجع الى القضاة فانه يضمن مملوكا كان
 او مملوكا لكن قد يقال في هذا ان السعاية تقوم مقامه فلا يتعين وحيث ثبت الاقتصار لزم ان يكون المراد بالعتق في قوله فقد عتق منه
 ما عتق زوال الملك وكذا يلزم من قول كل من نقل عنه القول بتجزئة كالحسن وهو مروي عن علي وعمر بن الخطاب ما قيل ان قول عمر قوله ففادته
 الطحاوي الى عبد الرحمن بن يزيد قال كان لنا غلام شهيد القادة سبية فابلى فيها وكان بني بريمي امي وامي الاسود ففادته واعتقه وكنت يومئذ
 ضحيل فذكر الاسود ذلك لعمر بن الخطاب فقال اعتقوا انتم فاذا بلغ عبد الرحمن فربح فيما ربحتم اعتقوا والا فمعهكم ان عبد الرحمن الا عتق بعد
 بل هو بعد ان ثبت في العبد اعتقا ففادته ففادته ففادته لان الرق لا يتجزئ والاعتماد فيلزم المطلوب وهو ان العتق بالذات وال
 الملك اذا ثبت ذلك لزم فاعتاق بعض العبد الخاص بان يعتق ذلك القدر الذي زول ملكه عنه فيبقى كمال الرق فيه كله وهو مسئلة المتكلم
 فيها واذا ظهر ان ازال بالاعتاق هو الملك والرق ثابت في كله ولا زمة فيه فان لا يتبق في الرق لزم ان يعتق العبد في باقيه ففادته
 بالية الباقى عنده والم لو ادعى حاية فيه كالمكاتب حيث يتوقف عتق كله على اداء العدل وكونه احمى بمكاتبه ولا يملك عليه ولا يتخذ
 وكونه رقيقا كله الا انه يحالفه في اذ لو عجز لا يرد الى الاستخدام بخلاف المكاتب بسبب ان المستعس زوال الملك عن لوقفه لا على
 مال كصدقة عليه انما يلزم المال ضرورة الحكم الشرعي وهو تضمنه قصر بخلاف المكاتب فان ختفه من مقابلة التزامه بعتقه باختيار
 يقال وليس بتجزئة نفسه وعلى ذلك اذا اعتق امته مشتركة بينه من آخر ثم ولدت فلا شريك ان يضمن العتق القيمة عن نصيبه يوم عتق ولا تضمنه
 شيئا من قيمة الولد لانه ما صنع في الولد شيئا ولانه لم يثبت حق الشريك في الولد لا بها كانت مكاتبته حين ولدت والمكاتبته
 احمى لولدها كما انها احمى بكسبها والاعتراض بانها ليس كالمكاتب لهذا الفرق ليس شي لان التشبيه لا يستلزم عموم وجه التشبيه فيه
 واذا تحققت ما ذكرناه من محل النزاع ظهر لك اخذ ذكره من اسحاقم بالطلاق والعفو عن القصاص والاستيلاء وغيره ففادته
 ان اريد احقاق ازالة الرق بها في عدم التجزئة فير محل الخلاف للاتفاق على ان الرق لا يتجزئ زوال الاحاق ازالة الملك بهانية
 تغيير صحيح لانهم وغيرهم لا يقولون بانه لا يتجزئ واقصيه ما يمكن في تقريره ان يحلل الاحتاق لزوال الملك لا الى مال كفي عدم التجزئ بان يتجزئ
 يعني ان التجزئ زوال الملك الى مال لا الى غير مال احتقا بالامور المذكورة فان اطلاق زوال مال لا الى مال كفي في العفو زوال حق لاني

ولا اكل العبد من ثمنه فاعنى حذرها نصيبه عتق فان كان موثرا فشره به بالحيار ان شاء عتق وان شاء ضمن بشره
فيه بغيره وان شاء استنسخ العبد فان ظفر برحمة المعتق وعلى العبد والولاء للمعتق وان اعتق او استنسخ فالولاء بينهما
وان كان للعتق معسر فالشره بالحيار افشله المقت وان شاء استنسخ العبد والولاء بينهما في الوحيين وهذا عندنا في حقيقته

آخره والاستيلاء وزوال ملك كذلك اعني ملك بعباده وجبتهما واجبا ولا لانه احاق بلا جامع لان عدم التجزئ في الاصول لعدم التقدير اذ لا
 يمكن نصف المرأة سكونه ونصفها مطلق ولا نصفها مستول ولا نصفها الاول ولا استقاط نصف حق القتل فان التسل ثبوت محله لا نصف فثبت
 ان معنى سقوط القصاص ليس عدم التجزئ فيها لان الزوال لا الى ملك بل لا اثر لكون الزوال الى ملك الاول اليه بخلاف زوال
 ملك الرقبة وهذا معنى قول المصنف وليس في الطلاق والعق حالة متوسطة اي ليس فيها الا زوال كليهما او بقاها فثبتنا في الكل اي فثبتنا
 زوال الملك في الكل ترجيحاً للمحرم وهو احرمة فانه اجتمع فيها موجب احرمة وهو الطلاق والعقد وموجب انحلال وهو عدم انصاف البعض به واما
 الاستيلاء فمخرج عنده حتى لو استول نصفه من يد يده اقتصرته لومات المستول ليعتق عن جميع ماله ولو مات المدير عتقت من ثلث ماله وانما
 كل في النصف لانه لما ضمن نصيب صاحبه ما ضاها ملكه من حين الاستيلاء فصار مستولاً جارية لنفسه فثبت عدم التجزئ في حقوق قوله واذا كان
 العبد بين شريكين فاعتق احدهما نصيبه عتق اي زوال ملكه عنه فان كان المقتن مؤسراً فشره باختياره ان شاء اعتق نصيبه متجزي ومضافاً يعني
 اذا اضافته ان لا تقبل مثله ضائعة الى زمان طويل لانه كالتدبير يعني ولو دبره وجب عليه السعاية في احوال فاعتق كحاجه فانه يعني ان يضاه
 الى مدة تشاكل مدة الاستسعار وان شاء ضمن المقتن قيمته اذا لم يكن باذنه فان كان باذن الشريك فلا ضمان عليه لانه وان شاء استسعى
 العبد فيها فان ضمن برج المقتن على العبد والاولى للمقتن وان اعتق ادا استسعى فالاولى بينهما في الوجع ان اي في الاعتاق والسعاية وهذا كله عند
 الى حقيقة راجح هكذا ذكر في الاصل وذكر في التحفة خمس خيارات هذه الثلاثة وان يدبره وعلت حكمه ان يستسعى وان يكاتبه وهو يرجح الى
 معنى الاستسعاء ولو عجز استسعى ولو اوقع العبد على السعاية يواجره جبراً او يدل على ان الكتابة في معنى الاستسعاء انه لو كاتبه على اكثر
 من قيمته ان كان من التقنين لا يجوز الا ان يكون قد راى خياره بالناس فيه لان المشرع اوجب السعاية على قيمته فلا يجوز الاكثر وكذا لو صار
 على عرض اكثر وان كان كاتبه على عرض قيمتهما اكثر من قيمته جاز ولو كان الساكت جدياً والمقتن مؤسراً فاختار بين التقنين والسعاية
 لولييه والتقنين اولى لانه انظر ولو لم يكن له ولي انظر لوجهه ليعتق قبل هذا في موضع لم يفسر فافض فان كان في موضع فيه فافض
 اقتباسه لانه فيما اختار التقنين او الاستسعاء وليس للمولى اختيار للعق لانه يتبرع به الى العبد وكذا لو كان مكران العبد في مكاتب او عبده
 ما ذون لم يمس لهما الا التقنين والاستسعاء اما الكاتبة فان لم يكن كاتبة والاستسعاء بمنزلة الكتابة واما العبد الما ذون فالتقنين
 الحق التقنين فقط لان الاستسعاء بمنزلة الكتابة فليس للعبد الما ذون ان يكاتب ولكن قال سبب الاستسعاء قد تقرره بحق
 الشريك على وجه لا يمكن ابطاله ويرى ان يكون الاستسعاء انفع من التقنين فانه لا يمكن الما ذون ذلك وان كان لا يملك الكتابة امتاره
 واذا اختار المكاتب او الما ذون التقنين او الاستسعاء فمولا رغبتهما لولا لاجل اهما لساكتا ليسا من اهل الولاء فثبت الولاء لا قرب الناس اليها
 وهو المولى ان لم يكن على العبد ان ناخيه للمولى لان كسبه ملك للمولى في هذه الحالة ولقد اقيمت ليوم الاعتاق فلو كان فيه صحيحاً ثم عجز جيباً قيمته صحيحاً وقليل لو كان
 اعني يوم العتق فانه يجب عليه ان يرضى بصفته ائتماني لانه حال ثبوت سبب الضمان وكذا يعتبر اليسار والاعسار وقت العتق فلو كان
 مؤسراً وقت التقنين فاعسره لا ينفذ عنه الضمان لو كان مؤسراً فليس له الضمان ولو اختلف في قيمته يوم اعتقه فان كان العبد جدياً كما نظر الى
 قيمته يوم نظر العتق حتى اذا لم يتقنا وقاس على العتق فيما مضى ليقوم الحال لان العتق حادث في حال على اقرب اوقات فلو كان اراد

ولما ثبت ما في نفيهم عند العبد فله ان يعتقه كما اذا هبوا بغير ثوب لان دالقة في صبيح من لا حتى استصحب به
فليس صاحب الثوب قيمة مبيع الاخر موصى به كان او معتق لما قلنا فكذا اهلها الا ان العبد في غير ذمة سيده

وعنه من حيث ما في نفسه فموسر يربون وتقدم بيانه والثاني ان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وعندهما يمنع لهما فيه ان جميع النصوص
التي ظاهرها تجري الاعناق كقولهم فقد عتق منه ما عتق وحديث فيلانة خلاصة في ما دونه عليه السلام من اعتق عبدا بيته وبين آخر قوم عاقبة
تدل لاوكس ولا شطط ثم عتق عليه في ما ان كان موسرا في النجسين كذا ما انفرد به البخاري عن مسلم من اعتق عبدا بين
اشين فان كان موسرا قوم عليه ثم يتيق والي ظاهرها ع. م تجزئ كحديث ابن الميخ عن ابيه ان رجلا اعتق ثقتا له من غلام
من ذكر ذاك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ليس به شريك واجاز عتقه رواه احمد وابو داود وزاد زين في ما له وسنة
لفظ وهو حر كله ليس به شريك وحديث البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان عبدا كان في عبده وكان
له من المال ما يبلغ قيمة بقيمة العبد فعتق كما تقيده ان الحكم الثابت عند رياس التضييع ليس غير ولذا احتار الطحاوي في قوله
ودوجه ان قسم ففعل الحكم عند بيان تضمينه وعند اعسان الاستسعار والقسمه ثمانية الشركة واستدل لابي حنيفة
بقوله ان اي السالك احتبس على البنا للفاعل بالية نصبه عن البند فله ان يضمه وان وقع احتباسا ما عند بغير اختيار
كما اذا هبت الرياح فالقت ثوب انسان في صنع غيره فان نصيب فان لصاحب الصنع ان يضم ما كان الثوب قيمة مبيعة موسرا كان
او موسرا لما قلنا الا ان العبد فقير فيستعيه في اخذ فضل كسبه كالمعسر المديون وبنا في يده ان تضمين المعتق على خلاف القياس
لانه اذا كان القياس تضمين العبد كان تضمين المعتق من غيره وهذا لانه وان حصل انساؤه نصبه بعتقه الاختيار لانه
تصرف في ملك نفسه فصار كما اذا هدم داره فانهدمت لذلك دار جارة واورد عليه انه معارضة للنصوص بالتعليل فانها
اوجبت السعاية اذا كان المعتق موسرا الا اذا كان موسرا واجيب بان الشرط لوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم
فلا يلزم نفى الاستسعار عند نفى الاستسعار فجاز ان يثبت تحت حاديه الضمان بالليل وهو ما ذكرنا من الاحتباس
كذا اورد شارح وجاب والتحقيق في ابراهه ان النصوص قسمت فاعطت حكم وجود الشرط وحكم عدمه فقال عند
اليسار التضمين وعند عدمه هو الاستسعار الاستسعاء والقسمه تعني اختصاص كل قسم بحكمه فلا يوجب الاستسعار عند اليسار
كما لا يوجب التضمين عند الاستسعار وح ينفع ذلك الاجواب وقد اجيب ايضا بخود وهو ان القسمه ذكرت بالفظ الشرط وهو انما يقتضي
الوجود عند الوجود وحققة هذا الاجواب منع ان القسمه ثمانية الشركة مطلقا بل ذلك اذا لم يكن بشرط بل بشرط وجب
منشئ قوله عليه السلام واذا قال سمع الله لمن حبه فقولوا ابنا ذلك الحجة وليس بشيء ان لا اثر لظهور الشرط ووجدته في اختلاف
حكم القسمه وسنة الكافي جعل فائدة القسمه نفى الضمان لو كان فقيرا ولا يخفى ان هذه القسمه كما ينبغي نفى الضمان لو كان فقيرا
تقيده نفى الاستسعار لو كان موسرا بعين الحجة التي تقيده بها تلك الافاد فان قيل فمن اي وجه افادت القسمه نفى الشركة
فاجاب انه لما عطي فيها حكم الشرط وحكم لقيضه كان ظاهرا في ان المذكور مع كل من التقيضين تمام حكمه فلا يكون له حكم آخر
غيره ونجاية ما يمكن ان يقال ان اقتصار الشارع على التضمين عند اليسار لانه المحتاج الى بيانه اذا كان على خلاف الظاهر
وذلك ان الدليل وهو الاعتباس يقتضي قصر الاستسعار على معتق الشريك سواء كان موسرا او موسرا فلا يجوز تضمين المعتق

الاحتباس

فإن المعتبر يسار التبشير وهو أن تلك من المال قد رقيقة نصيب الخ لا يسار الغنا ولا به دقت النظر من الجاني بتحقيق ما قصده المحتسب من القرة والتفصيل يدل على السالك الذي لم يخرج على قولنا ظاهره من وجوب المقتضى من العبد لعدم الستارة من جهة الأوسار وإن كان لا يلقى إلا القدر من تيقن العبد

فبين الشارح موضع مخالفة وهو التفتين في صورة اليسار وترك الآخر وهو جواز استعمار العبد فيها لان الدليل منصوب عليه وهذا لان الدليل فاد جواز الاستعمار مقصورا فحق القصر وبقي جوازه ولا يخفى ان في هذا تحليل متارضه للدليلين لانه في قصر الجواز على الاقل منه في نقل صل جوازه وهذا الاعتبار واجب ما يمكن تحقيقه ان النص ورد مخصصا للقياس اذ بين بشار عتبة التفتين مع اليسار ان تعين الاستعمار انما هو في غير اذ كان المقصود التقرب الى الله تعالى بنفس المقر في المحل اما اذا كان وله قدرة على اتمامها وجب كما مشروع في صوم التطوع خصوصا وعدم اتمامها بوجوب التما بالآخر وهو العبد بخلاف ما اذا لم يكن قادرا فانه لا يلزمه مكاتب له ثواب ما قدر عليه من القرية واما على قولهما فان نص على دفع القياس على اذكرنا من ان الاستعمار عندهما على خلاف القياس في صورة الاعساب تبار على انه ضمان التلاف وهو بعيد عن التوجيه فلا شك في ان عتق ما يملكه مشروع وعبادة والاتلاف وقع باتفاق اكمال هو لا لوجوب ضمانا لانه ليس جنائية على الغير وان فسدت ماليتها باق الكبد كمن هدم داره فاصحدم دار غيره فاحتج ان القياس ليس الا الاستعمار والنص خصصه وفي المسئلة قول الثوري والليث ان اسأمت بالخير ان شاء اعتق وان شاء ضمن ولا سعاية اصلا وسبب هذا القول اعلم لفظ السعاية في حديث ابى هريرة قال النسا في اثبت اصحاب قتادة وشعبة وهشام الذين اتوا في سبيدين ابى عروة وقد اتفق شعبة وهشام على خلاف سبيدين ابى عروة يعني في ذكر السعاية قال يفتي انما روى هذا الحديث فحمل الكلام الاخير وان لم يكن له مال اشترى العبد غير مشقوق عليه من قول قتادة قال عبد الرحمن بن حماد احاديث همام عن قتادة اصح من حديث غيره لانه كتبها المار وقال الدارقطني سمعت ابا بكر النيسابوري يقول احسن بار واه همام ضبطه فصل قول النبي صلى الله عليه وسلم من قول قتادة ورواه ابن ابى عروية وجريه بن حازم عن قتادة فحمل الاستعمار من قول النبي صلى الله عليه وسلم واحبسها وما يقيف لها لقة شعبة وهشام قال انحطاطه اضطرب سبيدين ابى عروية في السعاية فمرة يذكر ما مرة لا يذكر ما فعل على ان ذلك ليس من متن الحديث ويدل على صحة ذلك حديث ابن عمر في السنة عنه عليه السلام من اعتق شركا كاه في عبيد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمته عدل فاعطى شركائهم خصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق منه ما عتق قال صاحب تنقيح التحقيق فيما قالوه منظر فان سبيدين ابى عروية من الالباب في قتادة وليس هو يدون همام عنه وقد تابعه جماعة على ما ذكر الاستعمار ورفعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم بهم جريه بن حازم وابن بن يزيد العطار وحجاج بن ارطاة ويحيى بن صالح نخراساني وقال الشيخ تقي الدين قد اخرج الشياخ في صحيحهما وحسبك بذلك يعني برفعها الاستعمار وفي المسئلة نراه بغير اخرى ضعيفة مثل انه لا يعتق شئ اصلا ولو باذن الشريك وانه لا يعتق الباقي ويستمر على مملوكية وان له التفتين وان كان محسرا وهو منقول عن جر وبشر المريسي وانه يعتق الباقي من بيت المال وهو قول ابن سيرين قوله ثم المبتر ليار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيبك انما هو ظاهر الرواية وهو قول الشافعي ما كان له في رواية الحسن اشترى الكفاف وهو المنزل و الخادم وشباب البدن لا يسار الغني اى الغنى المحرم للصدقة كما احتج بعض المشايخ لان تيسار التيسير لتبديل النظر من الجانيين جانب المطلق وجانب الساكن لان مقصود المعلق القرية وتتمها ايضا ومن مقصود الساكن بدل حصته وتحقيقه بال ضمان لانه اسرع من الاستعمار فكان ان باعتبار انساب التيسير اسرع في تحقيق مقصودها فوجب وبنا في الحقيقة لتبديل النص والافصح المنع اوجب الضمان عند جسد

وفي الترخيم من قول الحق سبحانه والذين ابتاعوا منكم غلاما فليؤمروا بهما لمساوة منكم ولو علموا منكم أنهم كانوا منكم لتبطلت المكاتبة ولو علموا منكم أنهم كانوا منكم لتبطلت المكاتبة ولو علموا منكم أنهم كانوا منكم لتبطلت المكاتبة
 الكحل لم يدرى بعتقه فلهذا رخصت له ان يفتق الباقى او يفتق كله او يفتق ما شاء من ذلك فلهذا رخصت له ان يفتق الباقى او يفتق كله او يفتق ما شاء من ذلك فلهذا رخصت له ان يفتق الباقى او يفتق كله او يفتق ما شاء من ذلك
 لفتق لبقا له وان شاء استغنى عما كان له من العتق من قبله ولا يجوز له ان يفتق ما كان له من العتق من قبله ولا يجوز له ان يفتق ما كان له من العتق من قبله ولا يجوز له ان يفتق ما كان له من العتق من قبله
 اذ لا بد عليه من ان يفتق ما كان له من العتق من قبله ولا يجوز له ان يفتق ما كان له من العتق من قبله ولا يجوز له ان يفتق ما كان له من العتق من قبله ولا يجوز له ان يفتق ما كان له من العتق من قبله
 فلهذا رخصت له ان يفتق الباقى او يفتق كله او يفتق ما شاء من ذلك فلهذا رخصت له ان يفتق الباقى او يفتق كله او يفتق ما شاء من ذلك فلهذا رخصت له ان يفتق الباقى او يفتق كله او يفتق ما شاء من ذلك
 ما عدا ذلك فلا بد ان لا يفتق ما كان له من العتق من قبله ولا يجوز له ان يفتق ما كان له من العتق من قبله ولا يجوز له ان يفتق ما كان له من العتق من قبله ولا يجوز له ان يفتق ما كان له من العتق من قبله
 لما كانت قيمته اجمعة لانه المراد بقوله عليه السلام وكان له مال يبلغ ثمن العبد باتفاق المتكلمين عليه قوله ثم الترخيم على قولهما انما يتخير
 تفصيل المسئلة على قولهما فقدم رجوع المتق بضمن على العبد باتفاق لعدم السعاية على العبد في حاله اليسار فلم يكن الضمان منتقولا اليه كما وجب على
 العبد بل هو شئ واجب عليه بتدارك فلا وجه لرجوعه على غيره واما جعله المولى كله للمعتق للجمعة فلان العتق كله من جهة عدم التجزئ في كل اعتاق فلهذا رخصت له ان يفتق الباقى او يفتق كله او يفتق ما شاء من ذلك
 كما ليس في حالة اعساره حرا مديونا واما الترخيم على قول الحق سبحانه فانه يفتق ما شاء من العتق لانه في الباقى اذ الاعتاق بتجرعده
 ببق الباقى ببق العتق نصيبه والتفصيل بالبحر وخيار التفصيل للمعتق لان العتق جان عليه بافاد نصيبه حيث استغنى عليه البيع والمجبة وتؤخذ ذلك
 من الوصية والصدقة والابادة والاعاقوا الامار والاستخدام وتؤخذ ذلك مما سوى الاعتاق وتؤا اليه من التدبير والاستيلاء والكتابة وقوله ولا يستسار
 بالبحر عطا على التفصيل اى ثابتات خيار الاستسار لما بينا من انه اجتمع عليه نصيبه عنده وانما يرجع المتق بضمن على العبد لانه قام مقام الساكت لانه
 ملكه بالرضان من وقت الاعتاق فصار كلساكت الساكت ولاتية الاستسار فكذا المن قام مقامه صار كالتا صافي قتل المغصوب في يده وضمن للمالك فانه
 يرجع على التاقل لانه ملكه بالرضان وللمالك التفصيل فكذا للغاصب ولانه بذلك يصير كعبد خاص به اعتق بعضه فله عتق الباقي
 واستسماوه وقوله ضمنا جواب عن سؤال الوان مستحق البعض كالمكاتب وهو لا يقبل النقل من ملك الى ملك فاجاب
 بان ذلك في الملك قصدا حتى لو باع الساكت نصيبه من المعتق لا يجوز عند ابي حنيفة لانه تملك قصدا ولا يلزم من عدم الثبوت
 قصدا احده ضمنا والمولى للمعتق في هذا الوجه لان العتق كله من جهة لانه ملكه بالرضان فانيته ان بعضه يبدل وهو لا يمنع المولى
 واما ما في حال اعسار المعتق ان شاء اعتق لبقا ملكه وان شاء استسار لما بينا من احتباس ملكه والمولى له اى الساكت اى مشتركا
 بينه وبين المعتق في الوجين اى في الاعتاق والاستسار فلا يرجع المستسار على المقول اى العبد على المعتق ليشي باجماع
 بين خلاف لابن ابي ليلى فانه يرجع عنده على المعتق اذا اليسر وانما لا يرجع بالاتفاق اعلى قوله فانه يسر لفك رقبته و
 المستسار فلهذا لم يكن ساعيا لفك رقبته فليس هو بسعاية يقضه دينه على المعتق اذ لا شئ على المعتق اذا كان مسرا بخلاف العبد
 المرمون اذا اعتقه الراهن المسر لانه يسر في رقبته قد فلت او يقضى دينه على الراهن فلذا يرجع على المعتق اذا اليسر وقطير الاولى ما
 اذا اعتق امته على ان تزوجه فابت تسمى في قيمتها وهي حرة وكذا لو اعتقها على خمر مثلاً تسع في قيمتها وبه
 حرة وكذا لو باع نفس العبد منه بجاية فاستحققت عتق ويسر في قيمته وهو حر عند ابي حنيفة وابي يوسف وعندهما فزوجه عليه
 قيمة اجمارية بخلاف المريض اذا اعتق عبده فانه يسر وهو رقيق لان تصرف المريض بما لا يحتمل لنقص موقوف عنده وقول الشافعي
 في الموصر كقولها وقال في المعسر يفتق نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب وهذا قول الشافعي وجهه عنده انه لا وجه لتفصيل النصيب
 لا عسار ولا الاستسار العبد لانه ليس بجان ولا اراض به ولا الاعتاق الكحل لانه اضرار بالساكت فتعين ما بيناه قلنا نحا
 انه يستسار قوله غير جان الخ قلنا لا يفتقر الى اجماع بل مدر لزومه احتباس المالية عنده كما ذكرنا في صنع الثوب المطار وقد
 يتسك له ما روى من الزيادة في قوله فقد عتق منه ما عتق ورق مارق ويدفع باننا كما قال اهل الشأن ضعيفة مكذوبة ولو ثبت
 لزم كون المراد بالرق فيما للملك محازا لاعتناع النضاف اجزائه المشابهة بالقوة الموجبة للمالكية والضعف السالبة لما في شخص واحد

قال ولو شئت كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق حتى انفق كل واحد ثلثي ثمنه موصريه كان لا يصير من عتقاني حقيقه من ذلك الا اكل بعضهما بعضا
 ما كثر من ان كل واحد من الشريكين يبيع نفسه بعتق صاحبه فانه لا يستر في حق نفسه فبمع من استرقا له فبقيته
 لا يات بقناج الاستسار كذا باكر او صلح بالارزده كما جده او ملوكه فلهذا يستحب ان لا يعتق ذلك بالبيع كالعسار المستثنى في الجاهل والعتق
 لان بيع المعتق لا يمنع السعيه عند وقد نفذ من التضمين لان كل واحد من الشريكين قد عتق نفسه بالبيع
 السعيه وان لا يملك له الا منعه ما يقدر على حقوقه فيصير صاحب حق عليه بالعتق كذا لا بد وعتق نفسه بالبيع كذا لا بد

واضح انه لا يحتاج الى ما قبل بقوله عتق منه ما عتق كفايه فانه اذا لم يعتق الا واحد للتقدير لم يلزم بقا الباقي ترقيا لانه بقاؤه مملوكا والمالك
 هو المطلق لا تصرف ولا جراب ان انى حديث ابي هريره واما المتقدم من قوله فليده فلهذا منه ما لا ان كان له مال والا فليس عليه
 مشتق عليه يوجب استسار من عند اعلان ولا اعتراض على الشارع مع ان وجبه ما قدمنا وان لم ان نقل عن ابن القيم العتق بالبيع
 صحت روايه الاستسار ان المراد بياطه تقدير صحتها انه يستسار ان اختار ذلك وان هذا هو معنى قول غير مشتق عليه والا فوجه
 الاستدلال بما قد ينشأ من قوله ليس بمرتبه يك فانه يفيد تميز العتق كله كما قالوا او عدم تقررده وهو الاوول واذا لم يقرر لافضال
 على العسر لزم الاستسار والابطال منه مجانا جبر بفعل غيره ولا نظيره في المشرع والاستسار بلا جنائيه ثابت كما في العبد
 المرسون اذا اعتقه سيده الميسر ولان المشرع اضطره الى فكها كبرقيه حيث حكم وله ولايه الاجبار والا فعدم بقا عتق
 ذلك القدر والا فلهذا الباقى في الملك ولا يذهب مال الساكن بفعل غير محتار فيه ولا شائسته قول آخر هو كقولنا في اليسار
 والا عسار واخنان المرنى من اصحابه قوله ولو شئت كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعة العبد لكل واحد منهما في نفسه
 موصريه كان او موصريه عن ابى حنيفه وعتق بكذا اذا كان احدهما موصرا والا فميسرا لان كل واحد منهما يزرع ان صاحبه
 اعتنق نفسه فصار له بكذا كماله اى في حكم المكاتب يزرع ان حرم عليه استرقاقه فيصدق في حق نفسه فبمع من استرقاقه
 ويستطيعه ان شاء او يبيعه فان يتقيا بجن الاستسار كذا باكر او صلح بالارزده كما جده او ملوكه فلهذا يستحب ان لا يعتق ذلك بالبيع كالعسار المستثنى في الجاهل والعتق
 صاوقا ومملوكه ان كان كذا باكر او صلح بالارزده كما جده او ملوكه فلهذا يستحب ان لا يعتق ذلك بالبيع كالعسار المستثنى في الجاهل والعتق
 باكسابه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه اى حق كل منهما في احوالين حال ميسرا والا فميسرا في احد هما عينا وهو السعيه وبها لان
 اوا التضمين الا ان في اليسار حقه في احدهما من التضمين والسعيه غير عين وفي الاعسار حقه في احدهما عينا وهو السعيه وبها لان
 يسار المعلق لا يمنع السعيه عند ابى حنيفه وقد تعذر التضمين لانكار الشريك الاعناق وشهادة الآخر ليست نافذه عليه لانه
 فريد يشهد لنفسه ولذا لو كان الشكر كاشلا فشهد كل اثنين منهما على الآخر انه اعتنق لم يقبل للمعنى الثاني فانما يشهدان لنفسهما
 حق التضمين او يشهدان لعبد هما وانما اثبتناه ما اثبتناه في المسئلة المذكورة باعتبار كل منهما على نفسه بخرمه استرقاقه فلهذا يشهدونه
 فقيمين السعيه وهو عبد عن ابى حنيفه حتى يودي لان المستسار كالمكاتب واوردان التضمين غير معتد لانه لما ذكره يحلف فان كل
 جاز التضمين واجب بانه لما كان اعتقاد كل ان صاحبه هو الذي اعتقه يحلف ولا يجب الضمان فلا فاسح في التحليف لان المال
 الى السعيه وبها مصرح في انه لا تحليف في المسئلة ورح لا معنى لقوله في الكتاب كذا باكر او صلح بالارزده كما جده او ملوكه فلهذا يستحب ان لا يعتق ذلك بالبيع كالعسار المستثنى في الجاهل والعتق
 وقال شارح هذا كله اى تعيين استسارهما العبدان يحلف كل منهما على دعوى صاحبه لان كلاهما على الاخر الضمان والضمان
 مما يصح بذلك فيستحلف عليه وهو اوجه فوجب في الجواب المذكور وهو لزوم استسار كل منهما لعبدانه فيما اذا لم يترافعا الى قاض بل خاطب
 كل منهما الآخر بانك اعقت نفسيك وهو غير فان يذ ليس حكمها الا الاستسار بالوفا واحدهما التضمين واوراد نصيبها استقامت
 فترافعا او فترافعا حصة فيما لو استرقاه بعد قولهما فان القاضى لو سألهما فاجابا بالانكار فمخلفا لا يستر في حق كل واحد لان كلاهما يقول ان صاحبه

عنه

وعلى هذا إذا اشتريه رجلان واحد حلف بعتقه ان اشترى نصفه لهما انه انجل نصيب صاحبه بالاعتاق لا بشرط عتاق وصار كذا إذا كان
 الغير من الحبس فاعتق احدهما فبقيته وكذا ان رضى بائنا نصفه فلا يصح كذا إذا اذن له باعتاق نصيبه مطلقا وكذا ان اذن له بشرط عتاقه
 العتق هو الشراء القريب اعتاقا حتى يخرج به عن عبادة الكفاة عندنا وهذا اعم من افساد في ظاهره فلو لم يحرر حتى يختلف باليسار والاعسار فينقط
 بالرضاء ولا يختلف الجواب بين العتق وعدده وهو ظاهر الرواية عنه لان المحكوم به ان العتق لا يكون الا باليسار
 كما اذا اذن له غير ذلك كل هذا الصمام وهو مملوك لا تملك الا باليسار

هذا عندنا في غيبة اذا جئنا انما لو رثناه لا يضمن الاب وكذا في كل قريب يستحق وهو قول الشافعي وما لك احمد ربح لعدم الصنع
 منه ولقد اختلفنا في معنى قوله عليه السلام من اعتق مشركا لم ينج نفسه من النار الا ان يضمن العتق اختياريا وقال في العتق بالان
 لو رثنا او اذن له رجلان لا يضمن فيه وعلى هذا الخلاف اذا ملكاه من قبله لم يضمن احد منهما او صدقة او وصية وعلى هذا الخلاف ايضا اذا اشتراه رجلان احدهما
 يضمن نصفه ان اشترى اما لو حلف بعتقه ان اشتراه لا يضمن لانه لم يوجد الشرط وهو شرط ان يضمن كل واحد منهما اي الاب انجل نصيب
 صاحبه بالا عتاق الاختيارية لغيره على المشتري وهو اختيارنا وشراء القريب عتاقا وصار كذا إذا كان العتق بين
 اجنيين فاعتق احدتهما نصيبه لا شراذم الجاهل وهو وقوع العتق من جهة مختار فيه وله ان شرط التضمين مع العتق الاختيارية ان
 لا يكون رضاه من له حق التضمين ولما بائنا العتق معه مختارا وهو علة الملك الدائم هو علة العتق والحكم بضيافة الى علة العتق كما يضاف
 الى العلة كان رضاه بائنا نصيب نفسه فلا يضمنه نصرا كما اذا اذن له بالاعتاق صريحا وعلم ما ذكر ان المراد من البتة في قوله
 شاركة فيما هو علة العتق فله العتق والدليل على ان عتاقه ثبت اختيارا بشرط ان يخرج به من عبادة الكفاة اذا تولى بالشرع عتقه عندهما
 وهذا بخلاف ما لو قال احد الشريكين للآخر ان يضمنه فان لم يضمنه ولم يشر رضاه بمباشرة بشرط العتق رضاء
 بالعتق لان وجود الشرط ليس علة الوقوع بل العلة هي قبول المشتري هو حر المواقف جزاء للشرط بخلاف قبول الاستيجاب في البيع لانه
 بمباشرة العلة لان العلة هو العقد وكل من يشره فهو مباشر علة العتق ولو قيل سلمنا انه ليس بعلية اليتس انه يغير رضاه بوقوع الجزاء والمدار
 هو وجوده ولا ان الرضاء فانا لا شك ان له تاديب عبده اذا اقتضاه حاله ومنه من جاز لا يترتب له امر ياد فخلقه عليه ان لا يضمنه فلا يصح
 ان يقال ان لم يضمنه يظل حقه من التضمين لكنه يقتضيه انه لو قال ان ضربت هذا العبد اليوم فلما قهره فخره حتى عتق ليس له تضمينه والطلاق
 الجواب خلافه واما ما ارد في منع ان يباشر العتق خلا لانه ضرر والعاقل لا يرضاه ولان وضعه لاثبات ملكه لا لردالة فله فواتح فانه ضرر
 لان من علم ان عتقه يظل لادبته كذا نعم فله مختارا جزم العقل بائنا ضامنه بما يترتب عليه وتحقيق الملك فذلك هو الغرض من اثبات ما يترتب عليه
 وللعقل في ذلك اغراض صحيحة وينبغي ان يستفاد المذبح والوالد وبقية يكون قيمته اكثر من العتق واخرية من المنفعة لا يقال برضاه الاب
 بالشرع رضاه بالاعتاق والمرضاء بالاعتاق رضاه بالضماني وابو حنيفة رضى بعتقه اذا كان العتق موهبا او اختارا بالملك التضمين فكيف يضمنه لانه
 نقول كونه رضى بالضماني لا يوجب امتكان التضمين الاخر له الا اذا لم يكن رضى باعتاقه كما ذكرنا وما ايرادنا على قولهما بهذا الاعتاق لا يتجسس
 على قولنا فاعتاق البعض اعتاق الكل ولا يمكن اعتاق الكل الا بملك نصيب الاحسنة ولا يمكن الا بالضماني والجواب انه يمكن ضمير في قوله
 له هنا قوله وهذا ضمان افساد جواب عما يقال كونه رضى باعتاقه لا يوجب استقطاع الضمان كما لو استولى لا يترتب باذن الشريك يصح وجوب الضمان
 فقال ذلك في ضمان التملك وانما فيه ضمان النفس او ضبطه ان الضمان في العتق ضمان تملك ولا يمتنع الرضاء بسببه ذلك ضمان الاستيلاء
 فلو استولى احد الشريكين باجارية باذن شريكه لا يمتنع ضمانه ومن حكم ضمان التملك ايضا انه يمتنع مع اليسار والاعسار وانما جعلنا ضمان الاستيلاء
 ضمان تملك لان وضع الاستيلاء لا يطلب الولد وهو يستدعي التملك فاستثناء ضمان الاتلاف فهو ضمان الاعتاق ويقال ضمان جنابة وليس بصواب لاد الجنا
 في عتق الانسان ما يملكه عند سبانه حتى ثياب عليه ثم نصيبه بغير نصيب الشريك فصح ان يقال ضمان اتلاف وضمان افساد وان لم يكن عليه

وقيمة المدير

والصدقة والاعمار وقيمت كل منصف ما خسر من خيرات ان يدبر نصيبه او يعيق او يكاتب او يغيث المدير او يتسبب البعد او يتكبر
على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسدا با فساد شريكه حيث يدبر عليه ما ذكرنا فاذا اختار احدهما العتق فعليه سقط ثمنه
غيره فتوجه للسكوت وهو الثالث الذي لم يعق ولم يدبر سببا ضمان احد هاتين المدير الذي افسد عليه ما افسد والآخر
عتق هذا العتق فانه تغير نصيب المدير والسكوت حيث كان له ولايته الاستعداد بعد التدبير وبطل ذلك يعق العتق
حيث استحق بالبعد فخرج الى محترقا بالسعاية التضمن غير ان السكوت لا تضمن المدير ليس غير ليكون الضمان ضمان معاوضة
اذا هو الاصل في الضمان لان مقتبل جانب الضمان والمضمون له فانه لما ملك المضمون له بل ملكه وجب في تحقيق المعاوضة ان يملك معطيه وهو
الضمان اذ وقع بدله بحيث اسكن هذا لا يبدل عنه ولهذا كان ضمان النصب ضمان معاوضة على اصلنا خلافا لما شافنا في من حيث جلد ضمان انما
فاذا جلد الضمان فيما هو عدوان ضمان معاوضة ففي العتق وشعبه من التدبير ونحوه اولى وهذا يحتمل ما ذكرت لك في قوله ضمان جنائيه و
والدليل على اعتبارهم اياه ضمان جنائيه ما في فاسد ضمان لو غصب عبدا فابح فبقي على الغاصب بهيمته ثم عاد فلما غصب ان يبيع
العبد مراحمته على القيمة التي اذها والمرحمة مخصوصة بالاعاوضات المنقصة وكذا لو غصب مديرا فاكسب عنه اكتبنا باسم الحق
ولم يرجح حتى مات كانت الاكساب للغاصب لصيرورته ملكا له عند اداء الضمان وما يدل على ذلك صحة اقرار الماؤون بالغصب في بحال
مع ان اقراره بالانلاقات موجبه على ما يدعي العتق وافا وجب ان لا يبدل عن ضمان المعاوضة ما امكن وجب هنا لانه محكم لكوت
اي نصيب السكوت قابلا للتقل من ملك الى ملك في المضمون ثم بعد ذلك لا يحتمل النقل فانتبه جمل العتق الكائن بعده سببا ضمان
المعاوضة لانه اي العبد عند ذلك مديرو في بعض النسخ حرا ومكاتب على اختلاف الاصليين ولا بد من رضی المكاتب لفضحه حتى يقبل الانتقال
فقال الشيخ جلال الدين ولما لم يصح غير مستقيم لانه عند الاعتراف ليس حرا ولا مكاتب بل بعد العتق يصير كذلك وكذا المستعص عند ابى حنيفة
وان كان بمنزلة المكاتب لكن لا تنفس هذه الكتابة بالعجز ولا بالتفاخ واذا كان كذلك فاذا وجب الضمان على العتق للسكوت لزم
ان لا يكون ضمان معاوضة اذ لا يمكن ملك هذا المضمون فوكان ضمان افساد فلهذا ايضا السكوت المدير ليس غير ثم للمدير ان يضمن
العتق ثلث قيمته مديرا لانه انما افسد عليه نصيبه مديرا فان المدير كان متمكنا بمثل عتقه من استخدام و اجارته واعارته الى موته
فانتبه لعقبة كل ذلك وهذا معنى الافساد عليه وانما افسده مديرا والمدير بال مقوم حتى لو كان مديرا لشركيين فاعتقه احدهما
ويؤسس ضمن نصيب الآخر مديرا وان لم يملك بالضمان فلهذا قيمته مديرا لانه قيمته قنا سبعة وعشرون ومينار ضمن
لستة وناخير لان ثمنها وسبعة قيمته المدير ثمانية عشر وثلثا وهو المضمون ستة قوله على ما قالوا طريقتي في مثله
الاشارة باختلاف فقيل قيمته قنا وهو غير سديد لان القيمتين متفاوتا بتفاوت المنافع الممكنة وقيل
نصف قيمته قنا لانه ينتفع بالملوك بعينه وببدله وفات الثاني دون الاول وقيل تقوم خدمته مدة عمره مديرا
فيه فابقت في قيمته وقيل ثلثا قيمته قنا لان الانتفاع بالوطى والسعاية بدل والبذل وانما زال الاخير فقط وليس
مال الصدر الشهيد وعليه الفتوى الا ان الوجوب يخص المديرة وول المدير وقيل يبالى بل يخرج ان العمار لو جوز وابع هذا فانت المنتفعة

ولا يضمنه قيمة ساكنة بالعتاق من جرة الساكنة لان ملكه ثبت مستند وهذا ثابت من وجه دون وجه ولا يضمنه
في حق العتق والوجه بين المدين والدين انما يثبت بالعتاق لان العبد عتق على ملكها على هذا المقدر

المذكور كما تبين من ذكر قيمته فها نحن نذكر ما قيمته ام الولد ثلث قيمة القهر لان البيع والاستسما-
ة انتفاءا وبقي ملك الاستمتاع وقيل قيمته قدر ما يدرى على المدين كما تقدم والوجه ان يقال بحدود عتاقها منها ومن مولاها
وقيل يسأل اهل الجبلة فان المال لا يجوز ولا يثبت على ما ذكرنا وقيمة الملكات نصف قيمة القهر لانه حيز البقيت الرقبة قوله
ولا يضمنه ان لا يضمن المدين العتق قيمته بالملك بالعتاق من جرة الساكنة وهو ثلثه فانه يكون قد ضمنه ثلثه قيمته
ثلاثا فانه ثلثا مديرا لان ملكه فيه اى ثلثه فانه ثبت مستند الى وقت التدبير وهو ثابت من وجه وهذا بالنظر الى حال
ادار الضمان دون وجه وهو بالنظر الى حقيقة حال التدبير فلا يظهر في حق التضمين بل الملك المكن من الضمان هو ثابت حال العتق
واستشكل ما اذا عتق احد الشريكين وهو موصوفه بضمه الساكن فانه يرجح به على العبد مع ثبوت الملك له مستند الاجيب بان لما
انتقل نصيب الساكن اليه قام مقام الساكن وكان للساكن الاستسماة فكذلك المدين اياها فليس للساكن تضمين المدين فكذلك
ليس للقائم مقامه وهو المدين وان كان للمدين استسماة العبد كما كان للساكن القائم بمقامه ولا يخفى ان هذا لا يدفع الوارد على
قوله ان الملك المستند لا يتحقق سببا للتضمين اذ قد ثبت للتضمين به العبد غير ان المدين وجده فيه مانع مهم وهو قيامه مقام الساكن
الذي لا ضمان له على المدين فلو ان الاوجه ان يقال من الابتداء لا يضمنه ما ضمن للساكن لانه بالضمان له قائم مقامه وليس ان يضمن
المدين ذلك الثلث فكذلك ليس للقائم مقامه بخلاف ثلث نفسه اعني ثلث المدين فانه لم يقيم فيه مقام احد ويمكن ان يدفع ورود اصل
السؤال بان الكلام في ان الملك المستند لا يفيض سببا بالضمان مفقدا كالمدين المفسد باعتاقه ملك المدين في نصيب الساكن والرجوع على
العبد ليس تضمينا لنفسه الملك المستند لان العبد ليس مفقدا شيئا قبل تضمينه لقيامه بالضمان للساكن مقام الساكن ولا ساكن ان يضمنه
فكذلك من صار للملك له مقام مقامه واعلم انه لو لم يمتنع المدين العتق الا بعد ادوار المدين الضمان للساكن كان للمدين تضمينه ما ضمنه من
ثلث قيمته عبدا مع ثلثه مديرا لان الاعتراف وجده بملك المدين نصيب الساكن فانه تضمين كل ثلث بعقده كذا اطلوا الوجه
على هذا ان يقال في اصل التعليل ليس لان يضمن المدين ما ضمنه لانه لم يكن له فيه ملك حال عتق المدين وان يدفع الوارد ايضا
لانه ظهر ملكه حال العتق باوار الضمان مستندا ويحتاج الى تميمه بقولنا فيكون ثابتا حال الاعتراف من وجه دون وجه ويعود السؤال الى المدين
احد الشريكين يدفع ما ذكرنا من عدم ورود هذا او رد الطلب على هذا انه ينبغي ان يضمنه قيمة ثلثه مديرا لانه حين ملك ثلث الساكن
بالضمان صار مديرا لاقت ولذا قلنا في وجه كون ثلثي الولد له لانه صار كانه بثلثه ابتداء والجواب لا يتم الا بكون الثلث كذا
ملكه بالضمان للساكن صار مديرا بل هو قن على ملكه اذ لا موجب لصيرورته مديرا لان ظهور الملك الا ان لا يوجب والمدين يتخير
وذكرهم اياهم في وجه كون ثلثي الولد له غير محتاج اليه في كيفية فيه انه على ملكه حين عتق الاخر وادى الضمان وانما لم يكن ولا ووله
لما ذكرنا من انه ضمان جنابة لا تملك قوله والولا بين المدين والمدين بالثالث للمدين لان العبد عتق على ملكها على هذا المقدر
فان احد ثلثيه كان نصيبه بالاصل والآخر حصة حكمة باوار الضمان للساكن فصار كانه بثلثه ابتداء لا بثلثه فانه وان كان
له ثلث اعتقه وثلث اوى ضمانا ليس له الا ثلث الولد لان ضمانا ليس ضمانا ملكا ومعاوضة بل ضمانا او ضمانا لما ذكرنا من ان

وإذا لم يكن التدبير موجبا عند صاحبها كماله متدبرا للمدبر وقد افسد بغيره بغيره ما بيننا في ضمنه ولا يختلف باليسار
والاعسار لانه صمد تلك فاشبه الاستعداد بخلاف الاعتقاد لانه ضامن جنابة والوكلاء صكه للمدبر وهذا ظاهر
واذا كانت جارية بين رجلين زعم احدهما انهما ام ولد لصاحبه وانكر ذلك الاخر فحق موقوفه
يوم ما ديوما عند المذكر عند ابي حنيفة لا وقال لان شارة المنكر استسواء الجارية في نصف قيمتها ثم تكون حصة لاسبيل عليها

المدبر غير قابل للنقل حين اعتقه كان مدبرا ولو كان انساكت اختيار سعاية العبد فالولاء بينهما جميعا انما لما لكل ثلثه وفي النهاية وغيره
في قوله والولاء بين المعتق والمدبر ابي عن عبيد المدبر والمعتق لانه انما يفتق بول الموت ونسبه لقاصي خان وهو غلط لان المعتق
المعتق يوجب احسره خيرا الى الجيرة بينه وبينه هذا لا يجوز من التقيين مع اليسار والسعاية والعق حتى مع استخدام المدبر اياها من حين جوده
كما لو اعتق احد الشريكين ابتداء ووروده الاخر انساكت فانه لا يتاخر حشره وبقيته الى موته كما قد منا اول الابواب بخلاف ما لو لم يكن عتق
منه بل يغير من احدهما ثم كتابة الآخر فله ان كان مكانا الشريك في ذيرة احدهما للقيده في نصيبه وبقي نصيبا الاخر مكانا غير
ضمان ولا سعاية عند ابي حنيفة لان نصيب الآخر على حاله عنده واما ما في الزيادات مكاتب بين اثنين اعتقه احدهما عتق نصيبه
شريكه على حاله كما كان فلا ضمان عليه ولا سعاية الا بعد عجزه عن ابي حنيفة لان الكفاية تجب فيه عذره وعندهما عتق كله والولاء لان
حاصل عقد الكتابة استسواء خاص فيبقى له ان يعجز عنه فيخرج من نصيب المعتق اذا كان موسرا او استسواء العبد مختارا وجبرا باجازه
فوق حقيق ما قلنا من انه لا يثبت فيه الرق الا الى ان يودع السعاية وانما علم قوله واذا لم يكن التدبير تجب في عتقها الى آخره يعني
ان ما ذكرناه له هنا قول ابي حنيفة فاما على قولنا فلما لم تجب التدبير عند هاهنا نصيبه كمدبر للشريك المدبر وقد اعتقه نصيبه كمدبر
بيننا في ضمن ثلثة قيمته الشريك ولا يختلف باليسار والاعسار لانه ضمان تملك لانه امكن على ما ذكرناه فاشبه الاستعداد اسي ما اذا
استولد احد الشريكين الجارية المشتركة حيث يضمن نصيبه كمدبر على حاله موسرا كان او موسرا بخلاف ضمان الاغتاق لانه ضمان افساد ولا ضمان
تملك وقد اختلف باليسار والاعسار بالنص على خلاف القياس وضمن التملك ليس في معناه من كل وجه ليكون النص للاختلاف
بالاعسار واليسار وادافين والولاء كمدبر وهو ظاهر لان العتق كله من جهة واعلم انه يجب على قولنا ان ضمان الافساد في
الاغتاق لا يثبت في ضمان التملك لانها حيث قالوا ان المعتق يثبت من جهة المعتق في كل الفيد حتى لو كان الولاء بغيره ليرسب القول
باعتقال ملك نصيب الساكت اليه لا فكيف ينزل عتقه في حشره لا يملكه ورجح ان يقال ضمان الاغتاق وان كان ضمان التملك
نفت اختلف باليسار والاعسار بالنص على خلاف القياس فينتج ضمان التدبير على اصل القياس قوله واذا كانت جارية بين رجلين
فزعم احدهما انها ام ولد لصاحبه وانكر الاخر فحق موقوفه يوم ما ديوما اسي لا تخدع احدا ولو ما تخدع المنكر
ولوات المنكر مثل نصيبه عتقت بثما وة الاخر ولا سعاية عليها لانه وشتى كوزة المنكر في نصف قيمتها في قول ابي حنيفة كذا ذكره الفقيه
ابو الليث ووجه هذا التفرع انه عند موت الشريك كما قال عتقت جارية من جهة شريك ولو قال احد الشريكين في حياة صاحبه عتق
شريكه نصيبه فانه لم يكن من نصيبه ان كان موسرا وهو منكر كمدبر لانه لا يملكه ورجح ان يقال ضمان الاغتاق وان كان ضمان التملك
بفساده ثم لم يمسح العبد في تمام قيمته بينهما في قول ابي حنيفة موسرين كانا او موسرين او احد منهما موسرا والاخر موسرا وعندهما كمدبر
ان كان المقر عليه موسرا فان كان موسرا سعى له ولم يمسح للمقر لانه معترف بان لا حق له في السعاية بل في نصيب الشريك وهو ما
عنه لا يملك ولا يثبت وقال محمد راح ان شارة المنكر استسواء الجارية في نصف قيمتها ثم تكون حصة لاسبيل عليها وفي الكتاب
قول ابي يوسف مع محمد لقوله وقال لا باعتبار قول جريح الا في يوسف ولا يثبت مثل ان يعين الا ان يفرق بالبنان فيقال في قوله الا اول مثلا

لأنه لما لم يصدق فيه ما هو عليه من أن له ما هو عليه كان له استولدها فصار كما إذا اشترى مني البائع أنه يفتق المبيع قبل البيع على ما عتق
كذا هذا فمتنع العتق منه وفضل المبتكر على ملكه في الحكم فيخرج إلى الاحتياط بالسعاية كقول البكر في إذا سلمت ولاي حنفية ولاي حنفية ولاي حنفية
كانت الحنفية كما لم يكر ولو كان له نصف الحنفية فيكتب ما هو المتيقن به وهو النصف ولا حنفية للبكر في الاحتياط ولا استعلاء ولا يتبع
عن جميع ذلك يدعى الاستيلاء والعتق والاعتقار بالموثقة لا بد من يضمن إلا أن لا يضر بالبيع ولا يضر بالبيع ولا يضر بالبيع ولا يضر بالبيع
كالاستولاء وإن كان له ولم يفتقها فاعتقها أحد ما هو موثوق فلا ضمان عليه عند أبي حنيفة ولا يضمن نصف قيمتها لأن ما لم يفتقها
منه متقومة عنده ومتقومة عنده كما وعلى هذا الأصل بتبني من المسائل أوردها في كتابه المعتبر

والأول أنهم ان يبيع له الآن ليس هو فاعلم به وانقلب الشاخص في ان عتقه المنكر حل به وأبته عليها على قول محمد وبني يوسف الأولى
الأول والصواب ان لا يخدم له عليها بل يحجب واقرا المقر صرح المنكر في سعياتها وتخرج بها إلى الحرية
وفي المختلف في باب محمد ان نفقتها في كسبها فان لم يكن لها كسب فنصف نفقتها على المنكر لان نصف الجارية للمتكسر هو اللاتق
بقول أبي حنيفة وينبغي على قول محمد ان لا نفقة لها عليه صلا لا لا خدمته له عليها ولا احتباس واما جانيها فتسعى فيها على قول محمد كما كان
وتأخذ الجانية عليها أي تأخذ جانيها من خي عليها التتبعين بناء على قول أبي حنيفة جانيها موقوفه إلى تصديق أحد صاحبها
قوله لما لم يصدقه صاحب القلب أقرره عليه فصار كأنه هو استولد ما كمالوا أقر المشتري على البائع أنه عتق المبيع قبل البيع على كماله
هو الذي عتق حتى لو اشتراه عتق عليه فاذا صار له حكم المستولاء منع الاستخدام على المنكر كمالوا استولدوا المقر حقيقة فانه لا يكون للخاسر
الاستخدام والمقر أيضا منع عليه الاستخدام لانه يدعى الملك على المنكر وإذا منع الاستخدام على المنكر واحتمل ان يضمنه على ملكه في الحكم
ثبت له حتى استساعها لا احتباس باليتها ومنافعتها عند هاهنا ولا وجه إلى تضمين شريكه فاذا استساعها فلا يسيل لأحد عليها فان المنكر
أخذ حصته والمقرير وبما أنه يدعى ان حصة تضمين المنكر كمالوا الاستيلاء وفصارت كمال ولد الضرر في إذا سلمت لما منع من إخراجها
مقاصد الملك عليه ولم يمكن أحدا جاعل من ملكه مجازا للضرر به وجب ان يفتق بالسعاية قوله ولأبي حنيفة روح وعلمت ان أبا يوسف معه
ان استحقاق المنكر نصف خدمتها ثابت يفتق لان المقر ما صادق فيكون جميع خدمتها له لا سيما ولد له وهو يفتق خدمتها أو كاذب
قله نصفها والأخبر للمقر فاستحقاقه نصفها يفتقن واما الشريك المقر فلا استخدام له عليها ولا استساعا لانه يبرهها عن جميع ذلك
بدعوى الاستيلاء والضمان على شريكه وهو يفتق ولشركه يفتق وتقولما القلب أقرره عليه فلنا ممنوع لان الأقارب بالموثقة الولد أقر بالبيع هو
أمر لازم لا يرتد بالرد فلا يمكن ان يحمل المقر المستولد بنفسه حكما نعم يوجب ذلك ان يوافق بآقاره فيمنع استخدامه واستساعه وقد قلنا
بذلك ولا يسر قوله في حق شريكه فيبقى حقه على ما كان وعق المبد عليه لو اشتراه من هذا التمسار على نفسه لا من الانقلاب وحاله
منع الانقلاب والجواب عما استدلى به عليه قوله وان كانت أم ولد بنتها بان أو من كل منها إن أم ولد له فاعتق أحدهما وهو موقوف
فلا ضمان عليه إلا أن عتق إلى حنفية روح وقالوا يضمن نصف قيمتها وان كان معسرا سعت للسكك فيه وأصل الخلاف في تقوم أم الولد
فمنه غير متقومة وعند هاهنا متقومة وهو قول سائر الفقهاء غير أبي حنيفة وعلى هذا الأصل تبني عدة من المسائل ذكرها المصنف
في كفاية المنتبه أحدا منها هذه والثانية أم الولد إذا ولدت ولدا دس بين اثنين فأزاحا أحدهما ثبت نسب منه وعق ولا يضمن
من قيمة شيا شريكه عند هاهنا يضمن نصف قيمة الولد شريكه ان كان موسرا وان كان معسرا استساع الولد في النصف يعني إذا
بلغ حدا يستساع فيه منها أم الولد المشتركة بين اثنين إذا مات أحدهما لا تسع عتقها ومنها لو غصب أم الولد غاصب فماتت في يده
لا يضمنها عنده ويضمن عند هاهنا ذكر في الرقيات يضمنها عنده بالغصب كما يضمن البصني أحسن حتى لو وضعها في مسبة فاقترها
سبع يضمن عنده لانه ضمان جنسية لا ضمان غصب كما لو قتلها حيث يضمن بالاتفاق ومنها لو باعها وسلمها فماتت
في يد المشتري لا يضمن عنده ويضمن عند هاهنا أمته جلي بيعت فولدت لأقل من ستة أشهر من وقت البيع ثم

ن

كتاب العتاق
٢٢١
ووجه قولهم انهم يتقدم بها وطبعا واجازة واستحقاقا وهذه اليهود لالة النجوم وبما منع سبها لا يستطاع تقدمها على المذاهب الاثران ثم ان المذاهب على التسوية
وهذا انما يقوم غير ان يقتضاها ثلث قيمتها اثنان على اقلها القوت متعقباتهم والسعاية بعد الامت بمجالات المذاهب ان الثالث متعقبة اليهم اما السعاية ولا تقوم فباتيان
وكذلك حينئذ لان التقدم بالعلم انما هو في احوال التسوية والاعراض للتقدم فابعد من ان لا تسعي لغيره ولا لوارثه بخلاف المذاهب وهذا لان السببين فيها متحقق في الحال هو
الجزئية في الثانية بواسطة الولد على ما مر من حرمة المصاهر والولادة لا تميز شرعا في حق الملك جبروت الاشياء فعمل السبب استقاط التقدم في المذاهب فيقول السبب
دليل الحصة واستلزام السبب غير متحقق مقصودا فانما في ام والعتاق قضيا بما كانتا عليه دفعا للاضرار من المجانين بل في الكتاب لا يقتصر وجوبه الى التسوية

ما تى الام عند المشتري فاو من البائع الولد صح وطلب ان ير جميع الثمن عنده وعند هاجي بحس ما يخصها من الثمن قوله وجب قوله ما هو
قول المجتهد انهما منتفع بها وطيا وابطان واستحما ولذا يلحقك كسبا ولو قال كل مملوك لى حر عتق وبنا هو دلالة النقوم والفاقت ليس
الاكتمة البيع وهو لا ينفى النقوم كحاشى المدير والآبق واقنع سعاية الخنزير المولى او ورثته او المملوك من له مال سوا ما مثالا انما مصروفة اى
حاجة كىلا يشيع نسبة وماؤه وهذا مانع بخصها لا يوجب فى المدير خلفا فترقانى السعاية والمدها وبذا يى الانشراح المطلق بشرع على
هذه الوجوه ودلالة النقوم لان هذه الافعال لا تكون الا بملك اليدين فيها لعدم عقد النكاح والابطان ولا زيادة بعد هذا لا يثبت حتى الحرية
والتمسنا فى بين حق الحرية والنقوم الايرى ان المولد الشراى اذا اسلمت سعت له وبذا آية النقوم فى ام الولد مطلقا لانه لا قائل
بفصل بين ام ولد السلم وام ولد الشراى فاذا ثبت النقوم فى احداهما ثبت فى الاخرى وكذا ولد المفزور اذا كانت امه ام ولد فان المفزور يشتم
قيمة ولده منها عندنا وحاشى له ولعل ان الاول قياس على المدير والى انى اجماع مركب وايضا ثبتت باليتها فلا يخرج عنها الا بمقتضى حق الحرية
الطارىء باستيلاء ليس متفصلا لذلك لثبوت مع انتفاء ذلك فى المدير فان فيه حق الحرية مع انتفاء عدم المالية والنقوم لثبوتها فيه
قوله غير ان قيمتها ثلث قيمتها فقه على ما قاله الفقهاء متفقين بنفقة البيع والسعاية بعد الموت والى ان ثلث قيمتها من ثلث القيمة بخلاف المدير
فان الفاقست بنفقة البيع فقط لا نسبى بعد الموت اذا لم يخرج من الثلث بعد نفاذ الدين وليست تخدم فكانت قيمته ثلث قيمته فقه وقوله
على ما قالوا ايشى اختلاف فقد كتناه فى الكلام على قيمة المدير بقوله لاي حسيقة رح احاصل اما ما ذكر من اللوازم انما سبب لى
الملك بعضها اعم من ثبوت مع غيره كالوطى والاستخدام والا جارة فان الوطى ثبت ولا ملك له فى المتكوفة والاستخدام
والاجارة ثبتت بالا جارة واللازم انما هو ملك الكسب ولا كلام فى ملك الرقبة انما الكلام فى النقوم والميليت
والنقوم ثبتت بالاحراز على قصد التمول حتى لا يكون العبد قبل الاحراز لا مستقوما بالملك ان ثبت معه والى ان
وان ضارا لا بعد ان لم يكن فى الاصل مالا لانه خلق لان يكون مالكا للمال ولكن ذلك اذا احرز للتمول وام الولد اذا احرزها واستولدها
كان احرازه لها للنسب لا للتمول وان كان اول تكلمها كان للتمول لكن عند ما استولدها تحولت قيمتها عن المالية الى ملكه محجور عنه
فصارت محزنة لما ذكرناه وهذه المقدمة تقبل المنع عن انتفاء حقيقة المالية والنقوم بالا حراز للنسب بان يقال لا نسلم الملازمة بين
الاحراز للنسب وانتفاء النقوم وجوابه وان لم ينشأ منه لكنه مانع فصار الاحراز فى حق النقوم كالمتفق ويدل على ذلك شتى لوازم الانتفاء
شرا وهو عدم سعيها الغريم او وارث وان لم يخرج من الثلث او لا مال له سوا ما وعليه يكون فان ما كان مالا مستقوما فى حياته يعلق
به حتى ورثته وغرمانه ولو فى بعض الصور كالمدير لم يخرج من الثلث او خرج والتركة مستقرة تعلق به ينظر انه معتبر حاله المحمودة
مالا غير انه موصى به واذا لم يكن اعتبارا حصة الوصية فيه لما ذكرنا بطلت فسه فى قيمة قطعه الفرق بين المدير والقيس عليه وام الولد وحسن
ثبتت النقوم فى المدير ورده عليه لو كان مستقوما جاز سعيه فاجاب عنه بان عدم جواز سعيه لتحقيق مقصود المدير من نيته ثواب تحققة بعد موته
واجاب عن الزام النقوم بما ذكره النفران من منع تقويمها والزام السعاية فيها ليس لذلك بل الضرر ان لا يمكن لبقاؤها مسلمة مملوكه ولا
اشترجا عن ملكه مجانا وهو ملك صحيح فاخرت ملكا بته عليه على قيمتها ونقول لا يقهر بدل الكفاية الى النقوم فى العمل لانه بقا بلة ليس

وهما يكونان احدهما ثانياً والثاني ثالثاً والاول رابعاً في حجة التلخيص والاول رابعاً في حجة التلخيص

يجوز على البيان اذا خلاصه البدان ولا يجزى على انما رافعه تقديره لا يشار ليقول الدخول على تقديره لا انما
لا يشار ليقول بالمشك وان بين الكلام الاول مستحق اشارة فلا شك في ان بيان الكلام الثاني في بيان بيان الكلام
الثاني في مثال حديث الكلام الثاني الذي داخل عنق ويدور بين الاول والثاني من اشارة والتاسع على وان قال حديث الكلام الثاني
الثابت عنق وتبين عنق بالخارج بالكلام الاول ولا يسطر لان حال وجوده كانا قيقين وان لم يكن المودع شيئا في مات احد البعيد
فالموت بيان ايضا فان مات اشارة غير الثابت للفقير بالاجاب الاول والخارج بالاجاب الاول لرد الالزام وبطل الاجاب الثاني
لما ذكرنا وان مات الثابت تبيين اشارة بالاجاب الاول والدخول بالاجاب الثاني لان الثابت هو المزارع لمعنا ولم يبق وان مات الدخول
امر بينان الاول فان عني به في اشارة عنق الثابت ايضا بالاجاب الثاني وان عني به الثابت بطل الاجاب الثاني
لما ذكرنا وان مات المودع قبل البيان في مشكلة الكتاب فالفقير فيها على عنق نصف كل خارج وثلاثة ارباع الثابت
فان قلت في الدخول ومنه سبب الى حقيقتي والى يوسف انه يفتقر لصفه ايضا وعنق محمد يفتقر لصفه وانما شكل قولنا بقس نصف
وثلاثة ارباع مع قولنا بعد من حجة الاعناق واجواب ان قولنا بعد من حجة الاعناق في محل معلوم الا اذا كان الاحمال انما هو الحكم
بشبهة بالضرورة وبه مقتضية لانقسامه انقسام ضرورة وانما حصل ان عدم التجزئة عند الامكان الانقسام منها ضروري
ورود بعض الطلبة منع ضرورة الانقسام لان الواقع ان كل من عنق عنه البعض الذي ذكر لا يفتقر في الرق بل يفتقر في باقيه حتى يخلص كل
حزب فيمكن ان يفتقر ليقول جميع كل واحد من جملة في ذلك القدر فيقول احاصل على قولنا وقول ابي حنيفة غير انهم يسمون وهم بعيد وعندهما يسمون وهم
احزابا والحاصل ان الضرورة اوجبت ان لا يفتقر جميع واحد جملة لان يفتقر بعض فقط ثم تباخر عنق الباقي الى احوال السعاية فلا يترتبها مخالفة
اصلا ودخول في كتاب الطالبيات لا يفتقر اكل عن كل واحد من جملة في يسمي وهو يلزم ان يكون موجب قول المولى احدها حرا عناق الاشئين وهو باطل بل احدها
لا يودى معنى كلاما وقد مر عندهم من ان الوجوب في كل واحد من جملة عنق رتبة ثالثة وانما عنق الكل من كل منهما الضرورة التي تقتضي رتبة رابعة ومن لم يفتقر في
عنق بعض وجب وقوعه في الكل فكان التوزيع مقتضى الضرورة فوقع عنق النصف مثلا موجبا للتوزيع كوقوعه موجبا لقوله
اعتقت نصفك فكما يقع العناق النصف انما هو لكل اذا وقع عن موجب كذا يقع هناك احاصل انه لا موجب صلاخر وجهان
اصلا وموافقة الى يوسف ايا حقيقتي في عنق نصف الدخول لا يوجب موافقة في التجزئة ووجه الاتفاقية ما ذكره المص بقوله لا اشارة خارج فلا
الاجاب الاول واربعة وبين الثابت وهو الذي اعيد عليه القول فاجب عنق رتبة مبني لا سواها فيصيب كلا منها النصف
اولا ورجح غير ان الثابت استفاد بالاجاب الثاني رتبة اخرى لانه واربعة وبين الدخول فليصف مبني لكن نصفه الثابت شاع في
فما اصاب منه العنق بالاول لفا واما اصاب الفارس من العنق فليس له الربع مضافا الى عنق النصف بالاول فمعه عنق
ثلاثة ارباع ولا لانه لو اريد الثابت بالثاني ليقول نصفه الباقي وقدره بالاول لا يفتقر منه شي ففتقر نصفه في حال ولم يفتقر منه
شي في حال فيقسم النصف له فيفتقر رتبة وقد كان عنق له النصف بالاول فيكمل له عنق ثلاثة ارباع وجه المذكور لمحمد في الدخول
ان الاجاب الثاني واربعة وبين الثابت وقد اصاب الثابت من اربعة فذلك نصيب الدخول قوله وبها يقولان حاصله

وغيره

[illegible]

قال فان كان القول منه في الميراث الثلث على هذا فخرج ذلك ان يجمع بين سهام العتق وهي سبعة على قولنا لا يجعل كل رقبته على اربعة تحت احوالي
ثلاثة ارباع فتقول يفتق من الثابت ثلثة اسهم ومن الاخرين من كل واحد منهما كسهمان فليكن سهام العتق سبعة
والعتق في الميراث وصية من الثلث فلا بد ان يجعل سهم الورثة ضعف الثلث لئلا يجمع سهم الورثة سبعة ويجمع للميراث احدى عشرين فيفتق ثلثة ويسع في رقبته يفتق من الثلثين من كل واحد
سهمان ويسع في خمسة ارباع الثلث فيجمع سهام العتق سبعة فيفتق من الثلث سبعة في رقبته لئلا يجمع لثلاثة عشرين في العتق من ماله

وقد اختلف الحكم به والافضل ان لا يوزن في الاستدلال به لا اعتبار الاحوال من قسمة اثنين بل لا فرق وكذا ان اخذ من اوجه ضعيفة وحقيقة
الوجه ليس الا دلالة العادة والكتاب على ثلثة مقتضا فيحكم بذلك من بعض روايات عن عمران ولذلك اجمع على عدم
الاثبات من غير تراض البنتين ليعمل بعد ما يوافقهما عند تراض الزوجين ومن الاستدلال في شرعية القرعة في الجملة بل شيتها
شرا في طيبها لقلوب ووقع الاحباب والصفاة كما فعل عليه السلام في السلم لسانه فانه لما كان سفرو بكل من شاك منهن جازر الوترها
يتسارع الصفاة الى من يخلصها من بين مكان الاثبات في طيبها لقلوبها وكذا اقرار القاضية في الاصل في المستقرة والبدلية
بتحليف احد المتحلفين انما هو ليدفع ما ذكرنا من تهمة الميل والحاصل انما اثباته في الموضع المستقر بتوثر كفا فيها لما ذكرنا من المعنى
ومنه اسهام ذكرنا عليه السلام معهم على كفاية ميراثهم عليها السلام كان كذلك والافضل ان كان الحق بكفايتها لان غايتها كانت تحت
والسداء علم وانما ان تجوز بها الاستحقاق بعد اشتراكهم في سببه فاعلم ان ميراثهم لان القرعة قد تودي الى حرمان المستحق بالكلية لان العتق اذا
كان شاكاهم يفتق في كل منهم منه شيء فاذا اجمع الكل في واحد فقد حرم الاخر بعض ميراثه فانه يبال كل شيء واما اذا لم يكن شاكاهم فكما تقدم
في الفقرة الما لا يكون كسهم جوار اذا اعتق احد من جارية ثم لم تدر فصار ملك العتق لواء حريته لفتق من كل عشرة ثمانية وتسعون في ثلثة عشر ثمانية
اصابة المستحق بعض حقه ليقينا ومع القرعة جاز ان يفتق بها كل حقه قوله فان كان هذا القول منه في المرض قسم الثلث على هذا لان العتق
في المرض وصية ومثل لثلاثة الوصية اثبات فان كانوا اربعة من الثلث فلا اشكال وان لم يحسم جوار ليس له مال سواء هم ولم تجوز الورثة
وقسم الثلث وهو عتق رقبة بدينهم على قدر سهامهم من الوصية فيضرب كل بقدر وصيته قال المصنف وشرح ذلك ان يجمع بين سهام العتق وهي
سبعة على قولنا اي قول الى خليفة والى يوسف اما على قول حمزة بن حنبل في ذلك لا يجعل كل رقبته على اربعة وانما يجعل كل رقبته على اربعة لاجلنا
الثلث ارباع فتقول يفتق من الثابت ثلثة اسهم ومن الاخرين من كل واحد منهما كسهمان فليكن سهام العتق سبعة
خارجت من الثلث فلا بد ان يكون جميع سهام الورثة ضعف الثلث وهاهنا ما جعل كل مال احد بعشرين وكل المال
هو الا ربع الثمانية فيكون كل منهم وثلث المال سبعة اسهم بالضرورة فيفتق من الثابت ثلثة من سبعة ويسع في اربعة من الاخرين
الداخل في اربعة من كل منهما سهمان ويسع في خمسة فصار ثلثة ارباع الثابت الى ثلثة اسبابة وذلك اقل من نصفه بنصف
سبع وصار نصف كل من الاخرين سبعين وذلك اقل من ثلثة ثلثة سبع واما قول محمد فانما تضرب الداخل بسهم ويسع في خمسة فصار
اربعة سداسا على هذا يكون سهام العتق ستة وسهام الورثة ضعفها البتة فيكون كل البتة ثمانية عشر فيحصل كل عبد على
ستة فيفتق من الثابت ثلثة ويسع في ثلثة فكان المعقوق من ستين ثلثة ارباع على قولنا نصف وعلى قولنا يفتق
منه نصفه الا نصف سبع ومن اخرج سهمان وهاهنا ثلثة ويسع في اربعة على قولنا يفتق ثلثة الا ثلثة سبع ومن ادخل
سهم واحد وربع سدسه وعلى قولنا يفتق سبعا وولاته انما حصل للورثة لا يختلف قول ولو كان هذا في الطلاق يعني
قال ابو جعفر الاحد اكا طالق فخرجت احداها ودخلت زوجة لثالثه فقال احداها طالق ومن غير دخالات ومات الزوج
قبل البيان سقط من مهرها اربعة رطله ووجب لها ثلثة ارباعه ومن مهرها ثلثة ثمانية ووجب لها خمسة اثمانه ومن مهرها ثلثة

سهم

ولو كان هذا في الطلاق وهو غير من حركات دماء الزوج قبل البيان سقط من مهر الخارجة بعده ومن مهر الثابتة ثلاثة اشاناه ومن مهر الدخلة منه قبل هذا قول محمد بن حنبل في حادثة وعندهما كسقط بعده وقيل هو قولهما ايضا وقد ذكرنا الفرق تمام في بيانها في الرداءات

ثمنه ووجب لها سبعة اشاناه فالزوجهما تحت على المتأخره فان سقط برجع مهر الخارجة لو قورح اطلاق مينا ومن اثنا عشر ينقطع نصف مهر من مهرها ليس احداهما او لم يسقط منه من الاخره فوزع مينا فقط من كل من الخارجة والاثنا عشر ربع مهرها والكل من الكلام الثاني موجب في حال هي ان تزاد الخارجة دون حال وهي ان تزاد الثابتة لانه يصير جامعها من اجنيته ومنكوحه لانه لا عدة لا قبل الدخول فنصف ثمن به سقوط الربع موزعا فيسقط ثمن مهر الدخلة ومثل ثمن مهر الثابتة فيقسم الى ما سقط مع الاول فيتم لها ثلثه اشاناه فيجب ثمنه في مسئلة العتق فيبقى ربع الدخلة في الثمن في الطلاق قبل الدخول بمنزلة الربع لان الساقط به نصف المهر والثلث هو ربع النصف قل المص في جوابه قبل في اي المذكور في الطلاق قول محمد بن حنبل ما في سقط ربع مهر الدخلة لا الثمن من لا يتم به الزام وقيل بل هو قولها ايضا والفرق ذكر المص انه ذكره في زيادته وذكر تمام تقريرا لها ايضا فيها اما التفريقات فمما قد مرنا في بيان العتق قبل موت احد وبعد موت احد العبدان واما التفريق في الطلاق فنسأ ان ميراث النساء وهو الربع والثلث ينقسم بين الدخلة والا وللعين نصفين نصفه للدخلة لانه لا يزاد احد الا احدي الاوليين اعني الثابتة والنصف الاخيرين الاوليين لان احدهما ليست اولى به من الاخرى ومنها ان الثابتة لو ماتت والزوجه حتى طلقت اخراجته والدخلة لما ذكرنا في العتاق وكل واحدة على الزوج ثلثة ارباع المهر وان ماتت الدخلة كان حليها بيان الكلام الاول فان اوقع على الخارجة طلقت الثابتة ايضا لعدم مزاحمة الدخلة بالموت وان اوقع على الثابتة لم تطلق الخارجة وان ماتت الخارجة طلقت الثابتة دون الدخلة لما ذكرنا في مسئلة العتق ولو لم تمت واحدة منهم حتى بين الزوج الطلاق الاول في الخارجة صح وعليه بيان الثاني وله اخبار في تعيين الثابتة والدخلة به وان بين الطلاق الاول على الثابتة لثالث الكلام الثاني وان اوقع الطلاق الثاني على الدخلة كان له اخبار في تعيين الخارجة او الثابتة بالكلام الاول وان اوقع على الثابتة طلقت طلقها الخارجة ايضا لما تقدم واما الفرق فنو ان الكلام الثاني في العتق صحيح من كل وجه في حق الدخلة ولا اشكال فيه وكذا في حق الثابتة اما على قول ابى حنيفة رخص فظاهر لانه عتق نصفه وهو يقول تجزى الاعتاق ويستحق البعض كالمكاتب والمكاتب محل للعق فصح اللفظ الثاني بالنسبة اليه ايضا بخلاف الطلاق لانه ليس بين كون المرأة محلا للطلاق وغير محل له واسطة والطلاق المذكور قبل الدخول فزوم كون الايجاب الثاني فيه وامر ابى حنبل كونه موجب سقوط النصف وكونه غير موجب شيئا بخلافه في العتق واما على قول ابى يوسف وهو لا يقول تجزى الاعتاق فظاهر ان الثابتة دائر بين ان يكون حرا وبين ان يكون عبدا فكان كالمكاتب والمكاتب محل للعق الى آخر ما ذكرنا لابي حنيفة ولا يستثنى ان المراد من كون الثابتة عتق نصفه على قول ابى حنيفة فيصير بذلك مكاتب في الايجاب الثاني اتجاها بعد موت الموصي والا فلا لايجاب الاول انما تفسد عتق واحد من الاثنين سببا له فلا يحكم بعتق النصف احديه لكن عند تعدد الوقوف على ذلك الواحد بموت المولى قسمناه بينهم فقد يقال من طرف محمد ان اعتبار الاحوال انما هو حال صدور ما يجيبه بقتاره وحال صدور الايجاب الثاني لم يكن في الثابتة عتق اصلا ولايجاب بانه انما يجيبه بالاعتبار حال صدور اذا كان لتعرف حكمه فذكر ان نحن انما نريد ان يعرف حكم الكلام بالموت ونزول آخر وهو ان الكلام الاول يتبعه الثاني في حق الدخلة كما يتبع الثاني في حق الزوج فلو كان المهر فلا يحتمل من جهة الزوج فان البراءة انما تكون من قبل المرأة فيعتبر بخبرها في حق البراءة واذا اعتبرت بخبرها كان الكلام الثاني من مردها بين ان يوجب ما لا يوجب شيئا فوجب سقوط ربع المهر من الثابتة والدخلة فيسقط من الدخلة ثمن وتبقى ثلثة اشاناه من مهرها

الطلاق

ومن قال بغيره أحد كما سطر بغيره أو قال أنت سطر بغيره من حق الآخر لا يبيح محلا للعتق أصلا بالموت وللعق من جهة بالبيع وللعق من كل وجه بالتدبير فتعين الآخر ولا يبيح بالبيع قصد الوصول إلى الثمن وبالتدبير بقاء الاستغفار إلى موته والمقصود بيان الاعتقاد للزم نفعين له لا آخر دلالة وكذا إذا استولد أحدكم المعتقين ولا فرق بين البيع الصحيح والغاسر مع العقب وبذنه وللمطلق بشرط التحاكم أحد المتعاقدين لا إطلاق جواب الكتاب والمعنى ما قلنا أو الغرض على البيع ملحق به في المحفوظ عن أبي يوسف

ومن الشائبة كذلك وكان سقط ربعا بالاول فيسقط ثلثه اثنان محبة وتستحق ثمن واحد - هذا ولا يخفى ان تخصيص أبي يوسف في الفرق بما ذكره يقتضي انه لا يقول بتجزي الاعتقاد في العبد فيقول به ما ذكرنا من سقوط ذلك السؤال قوله ومن قال بغيره أحد كما سطر بغيره أو قال له أي واحد منها أنت حر بعد موته عتق الآخر المقصود وذكر ما يقع به البيان في العتق المبيهم ومعلوم ان العتق المبيهم لوجب البيان كالإطلاق المبيهم عندنا وعلى الشافعي والماكي ح وعند أحمد لا بيان إلا بالقرعة وباللفظ لا يصح إلا ان يقول كنت نوتيه عند التلفظ به وعند الظاهرية لا يعتق أصلا والبيان يقع صريحا لقوله اخترت ان يكون هذا كذا اللفظ الذي قلته أو يقول أنت حر بك اللفظ أو اعتقك ذلك العتق كما إذا اقصر على قول أنت حر ثم قال ردت بذلك العتق فانه يصدق قضاء فلا يعتق الآخر ولو لم يقل شيئا عتق هو الآخر معا لان هذا عتق آخر نازل بغيره الاول وبه لم يبق محلا لتزول عتق آخر فكان كالموت فتعين الآخر للعق في ذلك الاعتقاد ودلالة كما أوجب مطلقا وبشرط اختياره لا بالتبليغين بغير صحيح أو ناسد مع قبض وودنه في الصحيح لان البيان يقع بتصرف مختص بالملك سواء كان محبة حرا عن الملك كما لو خضع عتق أحدهما أو باعده أو لا وكذا عتق الآخر بالسوا ومته في حاصبه وهذا لان ذلك يدل على قصد واستيقار ملكه في الذي تصرف فيه فيقع ببيان العتق الآخر وكما إذا مات أحدهما فانه يعتق الآخر ليس ما من المتكلم لانه ليس اختيارا ولا لان البيان انشأ من وجبه ولا انشأ في الآخر بموت قريبه لان الانشاء صفة اللفظ بل لزم من طريق الحكم ذلك بسبب نوات فحلية الذي مات لتزول العتق فيه ولا بد من عتق أحدهما بغيره فلهذا لم يكتف بمقتضى الحق ولا يقع به البيان في العتق المبيهم المنجز يقع به في العتق المبيهم المحقق كما قال إذا جاز زيد فاحد كما حاشه فلو مات أحدهما قبل الشرط أو تصرف فيه بإزالة الملك ثم جاز زيد عتق الباقي وقرئ في البيان الحكمي والصريح فان الحكمي قاربت انه يصح قبل الشرط بخلاف الصريح فانه لو قال فليس الشرط اخترت ان يعتق فلان ثم وجبه الشرط فلا يعتب ببل لا اختيار قبل وقته كما لو قال أنت حران دخلت هذه الدار أو هذه ثم علق أحدهما فقلت لا يصح تخصيصه ولو باع أحدهما أو كلاهما ثم اشتراهما ثم جاز زيد ثبت حكم العتق المبيهم فيعتق أحدهما ويومر بالبيان لان زوال الملك بغيره لا يطلبها وعن محمد لو كان اليمين قبل المحبة المجهولة بمعنى قال لبيد ان دخلت فانت حر قال له مع آخر أحدكما حر ثم وجد الشرط فحق ذلك المحلوف بعتقه عتق الآخر لنوات فحلية المحلوف بعتقه بالعتق فصار كونه ولو كاتب أو برهن أو أجزى يكون بيانا ولو استخدم أحدهما أو قطع يده أو جج عليه لا يكون بيانا لقوله لانه لم يبق محلا للعتق أصلا بالموت وللعق من جهة بالبيع أي ولم يبق محلا للعتق من جهة الموت المتكلم بالعق المبيهم بسبب بغيره أي لا يبيح من كل وجه أي لم يبق محلا للعتق من كل وجه وبه العتق الملتزم بقوله أحدكما حر فان حاشه يعلق عتق كامل البيان وبالتدبير لم يبق عتقه عتقا كاملا لا استحقاقه العتق عند الموت الآخر ولا يبيح قصد الوصول إلى الثمن وبالتدبير قصد استيفاء الانتفاع به مدة حياته وان يقتضيه بعد موته والمقصود ان الوصول إلى الثمن والانتفاع المستمر إلى الموت ينافيان العتق الملتزم بالإيجاب المبيهم فتعين له الآخر ولا يبيح قصد الوصول إلى الثمن أي وطى أحدهما فقلت لا ينافيانها صارت أم ولذا لم يفتى في العتق لليمينين وهاكوفها لم يبق محلا للعتق من كل وجه كالمبرور قصد إبقائها للانتفاع بها إلى الموت وانما قيدنا بالوسط بالمعنى فان الوسط غير المطلق المبيهم بيانا عند أبي حنيفة كما ذكر

وان ادعت الام ان الغلام هو المولود او لا وانكر المولى والجارية صغيرة فالتقول قوله من الميراث لا يورثه الام لان حلفها لا ينعقد
وان نكلت الام والجارية كان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لكونها نكلا اعتقادا فاعتقد النكول في حق حرية الام اعتقادا ولو كان الجارية بكبرية وشبهة
والشبهة الجارية لا يعتد بها بل يكون المولى خاصة ومن الجارية كان دعوى الام حرية معتبرة في حق الجارية الكبرى وجه النكول يتيقن على الدوام فالحلف في الجارية

والجارية يستحق في مال وبها ما اذا ولدت الغلام او لا فستحق الام لوجود شرط عقدها او بجارية لكونها تهما للام في الرق
والحرية وقد ولدتها وبسرة وترق في حال وهي ما اذا ولدت الجارية او لا لعدم الشرط فاذا اعتقدنا في حال دون
حال فيعتق نصف كل منهما والغلام عب في احوال لان ولد وامه قنته فانهما انما تعتق بعد ولادتهما اياها او لان ولادته شرطا
عقدها والمشرط لا يتحقق الشرط وبذا الجواب كما ترى في الجاهل الصغير من غير خلاف فيه والمذكور في الكيسانيات في هذه المسئلة
ان لا يحكم بعتق واحد منهم لاننا لم يتيقن بعتقه فاعتبار الاحوال بعد التيقن بالحرية ولا يجوز ايقاع العتق بالشك فمن هذا حكم الطحاوي
بان محمد اكان اولاد ابني حنيفة وابني يوسف ثم رجع وفي النهاية عن المبسوط ان هذا الجواب ليس جواب هذا الفصل بل في هذا
الفصل لا يحكم بعتق واحد منهم ولكن يحلف المولى بالاسد ما يعلم انها ولدت الجارية او لا فان نكل فشكله كقاربه وان حلف فحكمه اقرار
واما وان جواب هذا الفصل انما هو فيما اذا كان ان كان اول ولد تملكه منه خلافا فانت حرة وان كان جارية فهي حرة فولدتها ولا يدرى
الاول فالغلام رقيق والابنت حرة ويعتق نصف الام ولا شك ان هذا ليس جواب الكتاب لان في هذه الصوق تيقن جميع الجارية
على كل حال لانها ان ولدت الجارية او لا اعتقت بالشرط وان ولدت الغلام او لا اعتقت بتبع الغلام واما انتصاف عتق الام فلا يعتد به في
ولادة الغلام او لا فترقى الجارية وجواب الكتاب عتق نصفها مع نصف الام وصح في النهاية ما في الكيسانيات لان الشرط الذي
لم يتيقن بوجوده اذا كان في طرف واحد كان القول قول من انكر وجوبه كما اذا قال ان ولدت غدا فانت حرة فعتق الغلام ولا يدرى
ام لا لا شك في شرط العتق وكذا وقع الشك في شرط العتق وهو ولادة الغلام او لا واما اذا كان الشرط ان يكون له في الوجود
والامر كان احدهما موجودا والآخر غير محتاج الى اعتبار الاحوال فان قلت المقرون في صوق الكتاب تصادق قيم على عدم العلم
والمتفرقة كيف يختلف ولاد دعوى ولا منافع قلنا هو محمول على دعوى من خارج حصة عتق الاستنبه بيقين الوجود والشرط وقد
عرف ان الامة لو انكرت العتق وشهد بقبول فعله هذا بازان يدرى رجل حصة اذ لم يكن بينه وبينه لعنف لرجاء كونه هذا ولكن
المذكور في المبسوط تعليقه شرح بان الام تدعي العتق والمولى ينكر القول بل ينكر بيانه واذا كان ذلك في صوق
دعوى الام وبغيره هذا الصوق التت في الكتاب واعلم ان ما ذكر في النهاية من ترجيح ما في الكيسانيات حقيقته
ابطال قول ابى حنيفة وابني يوسف مع انه لم نزد عنهما رواية شاذة تخالف ذلك الجواب سدا لا بان الشرط ان كان في
طرف واحد ان قد ينظر فيه بان ذلك في الشرط الظاهر لا الخفي والمصداق في المبسوط حيث قال اذا قال
ان فعلت كذا فانت حرة ذلك من الامور الظاهرة كالصوم والصلوة ونزول الدار فقال العبد فعلت لا يصدرق الابنية
بخلاف قوله ان كنت تحبني فاحكم ان يكون الولادة من الامور التي ليست ظاهرة فيوجب الشك فيها اعتبار الاحوال
فيعتق نصف الام كما في الجاهل قوله وان ادعت الام ان الغلام هو المولود او لا وانكر المولى والجارية صغيرة
فالتقول قوله من الميراث لا يورثه الام لان حلفها لا ينعقد وان نكلت الام والجارية كان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لكونها نكلا اعتقادا فاعتقد النكول في حق حرية الام اعتقادا ولو كان الجارية بكبرية وشبهة
والشبهة الجارية لا يعتد بها بل يكون المولى خاصة ومن الجارية كان دعوى الام حرية معتبرة في حق الجارية الكبرى وجه النكول يتيقن على الدوام فالحلف في الجارية

الغلام

والمسئلة معروفة اذا كان دعوى العبد شرطاً لصدق لا يتحقق في مسألة الكتاب لان الدعوى من المحمول لا يتحقق فلا تقبل
الشهادة وعند هذا ليس بشرط تقبل الشهادة وانما ينعقد الدعوى ما في الطلاق فعند الدعوى لا يجب خلاف في الشهادة ولا ينافي

الحسنة العارضة على المولى الصحيح خلافا لما قاله رشيد الدين ان الدعوى عن يدي شرط في حرية الاصل بل في العارضة فقط بخلافه على
عق الاصل فانه لا يقبل بلا دعوى بالاتفاق وهذا يقبل بلا دعوى والشهادة على عتق الامت وطلاق المنكحة بمقبولة من غير دعوى
بالاتفاق وان اكرت الامت العتق ولا يفتى الى احوارها وتعلق لانها مستحبة لانها مستحبة ولذلك طلاق النصارى مقبولة من غير دعوى بالاتفاق
وان اكرت ويجب على ان يوقع على احدى من قوله والمسلمة معروفة وجوب قولهم ان المشهود به وهو العتق في الشرع اذ يتسلسل به
تكميل المحذور ووجوب التبعة والجماد والزكوة وبيع مزرعه وخلفه ولما لا يحجج الى قبوله لا يريد اشتراط السيد بغيرية العبد بدو
العبد ولا يميل بالتناقض حتى لو اقر بالحق ثم ادعى حرية الاصل واقام البينة لقبول ولو كانت الدعوى شرطاً لمنع لان التناقض على وجه
الدعوى وانما لا كيف شهادة الواحد لانه وان كان امرادنيا يتقضي ازالة ملك العبد والبطال بالية ماله فلذا شرط في الشهادة عليه
اشان والابى حيث سرح ان العتق اما زوال الملك المستلزم لثبوت العتق من ملكيته او بنفسها وكلا الامرين حق العبد لانه المنفعة به
على الخصوص ثم بعد ذلك يثبت ما ذكر من حقوقه ثم تترك لهذا الثبوت فصيح كونه حقه على الخصوص في الحقيقة ولا ثبوت للامور العبد
الملزوم واذا كان المستلزم حقه لا يثبت الا بدعواه ولا يخفى انه يروى على ما عتق الامت لانه يقال جرمه فربما التي هي حقه ثم يثبت بعد ثبوت
حقها من العتق فوجب ان يشترط دعواها فان قيل الفرق انما مستحبة لرغبتها في صحة مولاهما فانه نقول لو كان العبد اذ يثبت متحصلا
قبلت بلا دعواه وذلك بان لزمه حذوذف او فخاص في طرف حتى لو انكر العتق ولا يفتى الى انكاره قلنا نفرض الكلام فيما اذا لم
ينكره ولكننا ساكت لعدم علمها بجهتها ثم قد يمنع تأشير كون الثابت بالعق او لا ما هو حق العبد مستلزما حتى لا يصدق في اشتراط الدعوى لانه
اذا ثبت استلزامه من حق الله تعالى ثبت حكمه من عدم اشتراط الدعوى سواء ثبت او لا او ثانيا فان عمل القديركذا العتق يتقضي حق العبد
وحتى لو لم يسم الله تعالى لآفته سبحانه فما ذكرتم وما حق العبد فانه يصير به بالكا لا كما يتكلم من اقامة مصالحة وثبت ولا يثبت من نفس ا
قوله في الشهادة وانما حجت وحصول ميراث له اذا مات وتبريه فهو بما فيه من حق العبد يحتاج الى الدعوى ان لم تستج
الى دعوى بآئنه من حق الله تعالى على ان الاستدلال بعدم الارتداد بالرد وعدم التوقف على قبوله لا يستلزم كونه حق الله
سبحانه وتعالى فالحال لا يرى ان العتق عن القصاص وبراء الكفيل من حقوق العباد ولا يرد ولا يتوقف على القبول وكذا
التناقض فان عدم منع انفار رق الاصل حرة كانه دعوى النسب ولو لم يكن ذلك فلما يملك الاحتجاج على العتق الاحتجاج على
تعالى لانه لا يمنع التناقض في حرية الاصل ولا في الحرية العارضة وحجج البشير طنا الدعوى والشاهدين وروايتهم ايضا عتق
الامت فان فيها احتجين بمقتضى الدعوى والشاهد ان حق العبد لا يمنع التناقض حتى الله سبحانه وايضا اذا كان بالتضمن من حق العبد
يحتاج الى الدعوى لا يلزم شبهتها لانه بما فيه من حق الله تعالى من حق العبد لانه لا يحتاج الى الدعوى وانما يتبع امره ان
لا يرد وقت الشهادة بلا دعوى في حق الله تعالى لا يقتضي وجوب ترتيب مقتضاها والاخر يقتضي ان يثبت بل الحق ان المنطوق اليه
اخراج احتجين وتعارض مقتضاها فخرج المأبث شرعا لا يخطا في امره وكذا في امره وجب مقتضاها فخرج مقتضاها فخرج مقتضاها
ان لا يتوقف اثباته بعد الشهادة على شيء آخر بخلاف ما لم يثبت فيه مثله فلذا وقع الفرق عند بين عتق الامت

واذا كان دعوى العبد شرطاً عند لا يتحقق في مسألة الكتاب لان الدعوى من المحصول لا يتحقق فلا تقبل الشهادة و
عندها ليس بشرط فقبل الشهادة وان الغنى من الدعوى ما في الطلاق فعدم الدعوى لا يوجب خلاصاً في الشهادة لا خفاً
ليست بشرط فيها ولو شهد انه اعتق احدى امته لا تقبل عند ابى حنيفة وان لم يكن الدعوى شرطاً فيه لانه انما
لا يشترط الدعوى لما انه يتحقق بمجرد الفرج فتشابه الطلاق والعتق المبرم لا يوجب شرط الفرج عندنا على ما ذكرناه فصار كما في الشهادة على عتق
احد العبدين من هذ اكله اذا شهد انه اعتق احد عبديه اما اذا شهد الله اعتق احد عبديه في مرض موته او شكل على
نفسه او في صحته او في مرضه واداء الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة تقبل استسماً لان المدعى حينئذ وقع وصية وكل
العتق في مرض الموت وصية والخص في الوصية انما هو الموصى وهو الموصى له وهو الوصي او الورث ولا ان الحق
في مرض الموت يستلزم بالموت فيصير كل واحد منهما خصماً متعيناً

والطلاق وعتق العبدان من سبانه الثابت به بغيره الاستتار في الدعوى ليس من التاكيد بحيث يجب ان تثبت بلا دعوى بما يقولان جميع
حقوق الله تعالى يجب ان تثبت بلا دعوى لانه تعالى لم يخصص فيها والعبدان يشاهدانه فيقتضيهما واداءه واما حق العبدان فان افتقر ثبوت الدعوى
فما انتقصا لنا سب من الله تعالى انما سبانه وبهذا التاكيد يحصل به المقصود فان الثبوت في استتار الدعوى لا الشهادة وانما يبقى فيه لو انكر العبد العتق ولا التهمة
فيجب التبرجج وتبرجج حقه تعالى ولا يقال المقر ترجح مع العبد لانه لا يقول ذلك عند التعارض بان كان ثبوت احدهما اتفق مع الآخر وثبت
مع العبد مع حق الله تعالى بل اذا ثبتنا حق الله تعالى كان اثباتنا مع العبد سبانه عالياً انما فيه ثبوت على رغبة قوله واذا كان دعوى العبد
عنده لا يتحقق في مسألة الكتاب اي احباب الصغير وبني اذا شهد انه اعتق احد عبديه لانه عتق المبرم من الدعوى من المبرم لا يتحقق وانما يتحقق في المعين في
المطابقة بين الدعوى والبينة وعندنا ليس شرطاً مطلقاً فقبل تحريم على اثنين احدهما قوله لو شهد الله اعتق احد عبديه في مرض موته او شكل على
الدعوى ليس شرطاً وعنده في الشهادة على عتق الامة فينبغي ان تقبل على عتق احد عبديه لانه عتق احد عبديه في مرض موته او شكل على
على عتق الامة للبينة لما في تحريم فرجها على مولاهما وبه حق الله تعالى في حالها فشاها الطلاق وفيه الاشارة للشهادة بالدعوى كذلك وكذا انما والعتق للمبرم
لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرناه فاتفق المستقيم فيصا كما في الشهادة على عتق احد العبدان فان قيل او كانت علة سقوط الدعوى في عتق الامة تحريم
فرجها على المعتق شطرت في عتق الامة المبرمة والتي هي اخية من الرضاع وفي الشهادة على الطلاق الرجعي لان الشهادة بذلك لم تقتض تحريم فرجها
بحرية في الاولين قبل الشهادة وعلما في الرجعي بعد ما فاجوبك بتمت بالشهادة بتمت نوع اخر من التحريم فان وطئ الاخت من الرضاع المملوكة ليس
يزنا حتى لا يلزمه اسي بوطئها قبل عتقها وبني بلامه الطلاق الرجعي فيعتق بغيره فرجها فثبت تحريمها جلا بالقضاء العدة واما الامة المبرمة
فينبغي ان تشترط الدعوى عنده وقيل ان يطأها مملوك له وانما منع منه عنها كاسما لنفس بالشهادة يمتنع ذلك والوطئ فيه ما فيه قوله وبذلك اذا شهد
بعتق احد العبدين من صحته اما اذا شهد انه اعتق احد عبديه في مرض موته او شهد على نفسه في صحته او في مرضه ليكون شهادتهما بعتق هو وصية وهو المستثنى
في اول المسئلة وقد بينا ان المدعى حيث ما يقع يكون حية معتبر من الثلث ولو في حال الصحة وسواء كان شهادتهما بهذه الوصية في مرض موته او وفاته
يتقبل تحسناً لان عدم القبول فيما تقدم عنده لعدم معلوم فلا يتقدم الدعوى واذا كان حية فاعتق فيها هو الموصى لان تنفيذ الوصية من حقوق
الموصى فلو انضم الموصى فيها وهو معلوم وعنه نائب معلوم هو الوصي او الورث بخلاف حالة الحيوة فان انضم في اثبات الحق ليس هو السيد لا الكاره بل
هو العبد وهو مجبول ووجه اخر للاحتسان به ان انضم بعد الموت في العتق لو لم يكن الوصي كان كل من العبدان وبهما سينان وفي حالة الحيوة لا تقع حجة
لانه لم يمتق منها شي بالمعتق المبرم بخلاف ما اذا مات المولى قبل البيان فان التمسح الشيخ فيها فيقتض من كل نفسه على ما عرفت فيعتق احد عبديه فاش
قبل البيان فيكون كل منهما معلوماً ولا يخفى ان المراد بانضم من تكون الشهادة على وفق ودعواه ولا يقيم البينة الا على منكر فترفع بعض الشارحين
ان تكون الوثية منكرين ذلك فمن يكون قوله وعنه تلفع هو الوصي او وارثه يعني الوصي ان كان الوثية منكرين والورثة ان كان الوصي منكر فقبل كل
بالوكان كل من الوصي والوارث منكر فلا تطل البينة لانها شهادة بوجوبية وليس في احد منهما خلفاً ولا خلف الا باعتبار جعل الميت دعياً تقديراً والافتاء قوله
واول الشهادة في مرض موته الى اخره فيلزمنا القتل في حرة وانت طرقت ان قبولها بعبودية باعتبار وصية لا اعتباراً دعياً وعدم قبولها قبل موته لان المبرم
العبدان وبها غير من اثبت فيه العتق اعني المبرم واسما حل ان نزل دعياً لا يكون الا بعد موته واما قبل موته فهو منكر ولهذا التمسح الى الشهادة وروى

باب الحلف بالعقوبة

ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فهو حُر وليس له مملوك فاستدعى مملوكا ثم دخل عتقه لان قوله يومئذ
تقديره يوم اذ دخلت الا الله اسقط الفعل عوضه بالنون فكان المتعبر قيام الملك وقت الخول كن لو كان في ملكه يومئذ فدخل عتقه

سبحه تامة ولو تعلمنا بنية العبد والمولى في مقدار اعتقه حجت بنية المولى لاثباتها الزيادة من جملة ما لو اقام العبد البينة على انه قال ان اديت
الى لفافانته حررناه ادا ما وا قام المولى انه انما قال اذا اديت الى الفين الى اخره فالعبد حرر ولا شئ عليه لانه اثبت بنية تنجيز امرته فيه ولو اقام العبد بنية
انه باع نفسه يالف وا قام المولى انه باعه لنفسه الغير كانت البينة بنية المولى لان العتق تنجز بالقبول فكان اثبات الزيادة في بنية المولى قال في الاصل
ولو باعه نفسه بالف فاذا باس بال المولى كان حررا للمولى ان يرجع عليه بثمنها قال في المبسوط العتق ينما حصل بالقبول لا بالدار المال وانما يتحقق هذا الفصل
فيما اذا علقه بالدار لان نزول العتق بوجود الشرط وجبر وان كان المودعي مشترا او موصوفا من المولى ثم ردها المال على المولى كان مستحقا
عليه فيقع من الوجه المستحق في الحكم ويكون له ان يرجع عليه بمثله واذا رجع شهيد المعتق بعد القنائه لم يبطال العتق لانها لا يبطلان في ابطال الحكم
ولا في ابطال حق العبد ولكنها يعينان قيمة ما انفاس بالية على المولى اذ قد اقر بالرجوع انهما لفافا مالية على المولى بغير حق ولو ضمننا ثم قامت بنية غير
بان المولى كان اعتقه ان شهدا انه اعتقه بعد شهادته هو الاول لم يسيط عنهم لثبات الاتفاق لانهم شهدوا بما هو لغو وعق بقتضا القاضى والمعتق لا يتق
وان شهدا انه اعتقه قبل شهادتهم لم يرجعوا بما ضمنوا عند ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد يرجعون على المولى بما ضمنوا وهذا بناء على ما بينا ان عندنا
الشهادة على مفتوح العبد تقبل من غير دعوى فتثبت بشهادة الفرقين الثاني حرية العبد من الوقت الذي شهدوا به ان لم يكن ثم دع لذلك تبين به
ان الفرقين الاول لم يتبينوا على المولى شهادتهم وانما انهم بغير حق وعندهم لا تقبل للدعوى لما شهد به الفرقين الثاني فان العبد حكم بحرية فلا
يمكنه ان يدعى العتق والله تعالى اعلم

باب اسلف بالعتق اسلف بالكمصدر علف سماعي وله مصدر اخر اعني علفا بالاسكان يقال علف علفا وعلقا وعلقه التاء للمرة كقول الفرزدق
على علفه لا اشتهم اليه مسلما ولا خارج من في زود كلامه وقال امر القيس علفا لما بالند حلفه فاجره لنا من زمان حريث ولا مال ولا مرد باحلف
تعليقه بشرط ولما كان كالمعلق فاحرف في السببية عن المنجزة قدره عليه لما جرى المعنى على ان يوالى التصرف الذي يصح تعليقه اسلفا كما فعل في الطلاق فلم يغير
الكل الى كتاب لا يمان ليكون اضبطا للحكام التصرف الواحد حيث يمتنع في بابيه فلا متفرق الحكم فيه الابواب ولي العتق اسلف فيه علم ان بعض من لا يغير تعليق
الطلاق بالملك قبل الملك جازية في العتق ردوي ذلك عن احمد للفرق بان الشارح متشوق الى المتعق دون الطلاق وعندنا الصحيح مطروفيها قوله
ومن قال اذا دخلت الى اقل ملوكك يومئذ فهو حر وليس ملوكك فاشترى ملوكك ثم دخل عتق امي ذلك المملوك الذي اشتراه ولما كان عتق غيره المملوك
لا يكون بكلام قبل الملك لا ان يكون اصنافا الى المملوك قدره ليهوده اليه يقول لان القنوين في يومئذ عوف عن اجماع المضاف اليها لفظا اذ تقدس به
اذا دخلت لفظ يوم ظرف المملوك فكان التقدير كل من يكون في ملكي يوم الدخول حرو هذا في الحقيقة اضافة عتق المملوك يوم الدخول الى يوم الدخول
والمملوك لا يكون الا بملك فصار كانه قال ان ملكك ملوكا وقت الدخول فهو حر وهو يصرف بملك قبل الدخول يقارن بقاؤه الدخول فكان ضافة العتق
الى الملك الموجود عند الدخول يعني بخلاف قوله بعد غيره ان عتقت فانت حرة فاشتراة فدخل لا يثبت لانه لم يضيف العتق الى ملك الاصرح ولا معنى مدخل المص
الى لفظ وقت عن لفظ يوم في قوله فكان الاعتبار قيام الملك وقت الدخول يعني ان لفظ اليوم مراد به الوقت لو دخلت لعتقت فاني ملكة لانه اضيف الفعل الى بيت
وجوب الدخول ان كان في اللفظ انما اضيف اللفظ اذ المضافة الدخول لكن معنى اذ غير بلا حظ والاك ان المراد يوم وقت الدخول هو وان كان يمكن على معنى
يوم الوقت الذي فيه الدخول تقييد اليوم بل كان واذا يريد به بطلان الوقت يعني وقت الدخول ونحن نعلم مشكلة كثيرة امرنا الاستعمال الفصيح في نحو ويومئذ يفرح

ولو قال كل مملوك املاكه او قال كل مملوك لي حين بعد موتي وله مملوك فاشترى مملوكا اخر فالذي كان عبده وقت
اليمن مدعي والآخر ليس بمدعي وان مات ختفان الثلث وقال ابو يوسف في النواذر يعق ما كان في ملكه يوم خلف ولا يعق ما
استفاد بعد يمينه وحل هذا اذا قال كل مملوك لى اذا امت فهو حر له ان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه فلا يعق به ما سلكه
ولهذا صار هو مدعي دون الآخر ولهذا ان هذا الجواب عتيق وايضا صحت اعتنا من الثلث وفي الوصايا يعتبر الى التام في الحال
الراهنه لا يبرأ منه انه يدخل في الوصية بالمال ما يستفيدة بعد الوصية وفي الوصية لاولاد فلا من يولد له بعد هذا
والاجابات انها يصح مضافا الى المالك او الى سببه من حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد للملك اعتبارا للحال الراهنه فيعتبر العتق

وان كان حقيقة في الاستقبال الا انه صار للحال فشرعا كما في الشهادة وعرفا يقال المالك كذا درهما فكان كالحقيقة في الحال والمذهب
الثالث انه مشترك للحال والاستقبال وهو الذي اورده بعض اشرحين على كلام المصنفين ان نذهب النجاة ليس الا انه مشترك وهو
ظاهر نذهب سبويه والتجيب منه جواب ابن رامي دفعه عن المعبر بان قول المصنف انه للحال لا يدل على انه للاستقبال ليس حقيقة لان المشترك
حقيقة في المعنيين انتهى فترك النظر الى قول المصنف ولذا يستعمل به بغير قرينة وفي الاستقبال بقرينة وهذا صريح في انه في الاستقبال
مجاز لانه هو المشروط بالقسمة بل الجواب ما ذكرنا ان الاشتراك ليس نذهب كل النجاة بل المذهب ثلثة وما اختاره المصنف
نذهب لمحققين منهم كابي الفارسي وغيره فاستدل عليه بما ذكر المصنف من انه لا يراد الاستقبال الا بقرينة كما ذكرنا بخلاف الحال
واما اختياره فكذلك كما في المحيط فورد عليه ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عندنا في حقيقة فكان ينبغي ان يكون الجواب
عنده على خلاف المذكور واما تفريده على الاشتراك فغاية ما وجهه ان تعين الحال بغلبة الاستعمال عند عدم القرينة اى المعينة
لا عند المنع من الحقيقة بل بخلاف نحو اسافر واتزوج فانه محذوف بقرينة الاستقبال وهي المشاهدة واذا ثبت انه يراد به الحال على

اختلاف التخييل كان انجزا حرية عبد مملوك في الحال مضافا الى ما بعد العتق فلا يعق المملوك بعد الحال قوله ولو قال كل مملوك

المالك او كل مملوك لي حين بعد موتي وله مملوك فاشترى اخر ثم مات فالذي كان عبده مديرا مطلق لا يصح بيعه بعد هذا القول والذي اشتراه
ليس بمدعي مطلق بل بمدعي بقرينة جازية ولو لم يبعه حتى مات عتقا جميعا من الثلث ان خرجا منه عتق جميع كل منهما وان خفاق عنهما
ليشترى كل منهما بقرينة فيه وهذا ظاهر المذهب عن الكل وعن ابى يوسف في النواذر انه لا يعق ما استفاد بعد يمينه وانما يعق ما كان
في ملكه يوم خلف وكذا اذا قال كل مملوك لي اذا امت فهو حر وهذا لان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه ومن ان المصنف للحال وكذا
الوصف فلا يعق به ما سلكه ولهذا صار الكائن في ملكه حال التكلم مدعي في الحال دون الآخر وبهذا الوجه طعن عيسى بن ابيان جواب المسئلة
فاوجب المروي عن ابى يوسف وايضا لو لم يراد به الحال فقط قلنا ان يراد كل منه ومن المملوك في المستقبل فيلزم اما تعميم المشترك او
استعماله في حقيقة ومجازه ثم يلزم تدبير كل منها ذاك في الحال والمستحدث عند ملكه لانه في المعنى كل مملوك لي او شا بلكه مدعي وكذا ان
اريد باللفظ المجتمع في الملك عند الموت وهو عموم المجاز كما ذهب اليه حمزة فيمن قال كل مملوك المالك غدا فهو حر ولا يثمة له عتق ما اجتمع في
ملكه غدا ممن كان مملوكا له حال التكلم او ملكه في غدا خلافا لابي يوسف فان على قوله لا يتناول الا المملوك في الغد فيلزم تدبير كل منهما تدبير
مطلقا على قول محمد كما لو قال كل من كان في ملكي عند الموت مدبر وهو منتف او يراد المستقبل فقط كما لو قال كل مملوك المالك الى سنة اشهر
او الى ان اموت او ابر الزم ان لا يعق ما كان في ملكه ولا يعير مدبرا وهو منتف فطلعت الاقسام فثبتين الاول وهو ان يعق الكائن في
ملكه وقت التكلم فقط ولا يبرأ ما ذكرنا عرف من هذا ان صور التركيب ثلثة اتسام بايتناول الحال فقط اتفاقا وهو كل مملوك المالك او
كل مملوك لي حرو لانيته فهو على كافي ملكه يوم قاله ولا يعق ما يستقبل ملكه وما يتناول المستقبل لا غير اتفاقا وهو كل مملوك المالك الى
سنة ونحوه وما فيه خلافا وهو نحو كل مملوك المالك غدا فعني قول حمزة لعق في الغد ما كان في ملكه والمستحدث حلالا
لابى يوسف قول محمد ايسر بسنة يومئذ بقبيل تامل قوله ولما ان هذا هو مجموع التركيب لا لفظ المملك فقط كما في بعض الشروح

ومن حيث انه ايصاع يتناول الذي يشترطه اعتبار الحالة المترتبة وهي حالة الموت وقيل الموت حالة التملك
استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كانه قال كل مملوك لي او كل مملوك اميلكه فهو حسن
اختلف قوله بعد ذلك ما تقدم ذكره من واحد وهو انجاب العتق وليس فيه ايصاع والى الة محض استقبال فانما
ولا يقال انكوجع من بين الحال والمستقبال كانه نقى نحو ان يكون سببين مختلفين انجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ان يكون سببا واحدا

[illegible]

باب العتق على جعل

ومن اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان تقول انت حر على الف درهم او الف درهم وانما يعتق بقبوله
لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية للمعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض لكما في
السبع فاذا قبل صار حرا وما شرط دين عليه حتى يصح الكفالة به بخلاف يدل الكتابة لانه ثبت مع المنافي هو قيام الزعم

لمعتق بقبوله دو على متق عبده شيك بينه وبين غيره ثم اشترى باقية ففعل بالعتق عتقه عليه لم يعتق الا نصفه لانه انما ينزل المعلق والمعلق
كان عتق النصف والعتق تجزئ عند ابى حنيفة فيسعى في قيمته نصفه سيدد وعندهما يعتق كله فلا يسعى ولو كان باع النصف الاول ثم
اشترى نصف شريكه ثم دخل الدار لم يعتق منه شي لان المعلق النصف المتباعد لا المشتري وقد وجد الشرط في غيره ملكه ولو جبيع
بين عبده وما لا يقع فيه العتق من بيت او حرا او حاد وقال احدكم هل وقال بذا وبذا اعتق عبده عند ابى حنيفة وان لم ينو وقال
لا يعتق الا ان ينو وبشله وامله مر في الطلاق وروى ابن سنان عن محمد انه اذا جمع بين عبده وهسوانه وقال احدكم حر
عتق عبده لان كلامه ايجاب الحرية للجزم ولو قال بذا حرا و هذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب لما كقولنا هذا
حرا ولا وبذا مسئلة في الشهادة على الشرط قال ان قلت دار فلان فانت حرفه فلان واحتراته قد دخل عتق لان الدخول فعل العبد
وصاحب الدار في شهادته به غير مشتم فضحت شهادته بخلاف ما لو قال ان كلمته فشهد هو اخرانه كلمة لم يعتق لان فلانا في بده شاهد
على فعل نفسه فلم يثبت الا شاهد واحد على الشرط ولو شهدا بنا فلان انه كلم باها فان جدد الاب جازت شهادتهما لانها على ايديها بالكلام
وعلى انفسهما لوجود الشرط وان ادعاه ابوها فعند ابى يوسف بطلت باطلا وعند محمد جائزة لانه لا منفعة للشهود به لابيها ومحمد يعتبر
المنفعة لثبوت التهمة وابو يوسف يعتبر مجرد الدعوى والا نكار لان شهادتهما يظهران صدقه فيما يدعيه وعقد مثل بده في النكاح والطلاق
بالسواب

باب العتق على جعل اخر هذا الباب على ابواب العتق منجزا ومعلقا كما اخبرنا الخلع في الطلاق لان المال في ذم البائين
من الاسقاط غير اصل بل الاصل عدمه فاخره ليس باصل عما هو اصل ويجعل ما يجعل للانسان على شئ يفعله وكذا اجماعه ويقال
الجمالية فيبطل ما يملك في الصحاح وفي غيره من غريب الحديث والمعنى وروى ابن الاثير للفارابي بالفتح فيكون فيه وجهان قوله ومن

اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم او على ان لي عليك الف او على
الف توديها او على ان تعطيني الف او على ان تحبيني بالف او بعتك نفسك بالف او وهبكمها على ان تعوضني الف فانه يعتق اذا
قبل وانما يعتق بمجرد قوله والاولى للسوى لانه عتق على ملكه وهو موجب للحر لا بعوض وبلا عوض لانه معاوضة ومن حكم المعاوضة
ثبوت الحكم بقبول العوض في الحال كما في البيع وكما اذا طلقها على مال فقبلت وهذا لان المولى ثبت ملكه في العوض الكائن من جهة
العبد بقبوله فيلزم زوال ملكه عن الموعوض والا اجتمع العوضان في ملكه حكما للمعاوضة وصار كالبيع فيشترط القبول في جملة ذلك ان
كان حاضرا وان كان غائبا اعتبر مجلس علمه فان قيل عتق ولزمه المال دنيا يطالب به بعد الحرية وان رده او اعرض اما بالقيام
او باستغاله لعل آخر بطل وليس له ان يقبل بعده واذا صار دنيا على حرصه الكفالة به عليه ما ذكر في الاصل اعتق امته على مال فولدت
ثم ماتت ولم تترك شئ فليس على الولد من ذلك المال شئ لانه ليس على الوارث في دين المورث شئ ولو كانت اعطته في حياتها
كفيلة بالمال الذي اعتقها عليه جاز لانها حرة مديونة بخلاف بدل الكتابة لا تصح به الكفالة لانه دين ثبت مع المنافي لقبوله بالشرع
لفرضه حصول العتق للعبد والبدل للمولى فيتقدر بقدره فلا يتعدى الى الكفيل والمنافي هو الرق فانه ينبغي ان يكون للمولى على
مربوقه دين ولان الكفالة انما تصح بين محميم وهو لا يخرج المديون عنه الا باذنه او ابراء ممن له وبدل الكتابة ليستطرد ونها

وإطلاق لفظ المال ينتظم أنواعه من النقد والعرض والحيوان وإن كان بغير عينه لأنه معاوضة للمال بغير المال فتشابه النكاح والطلاق والصلم عن دماء العبد وكذا الطعام والمكيل والمؤن وإن كان معلوم الجنس ولا تضر جهالة الوصف لأنها يسيرة

قال ولو علق عتقه بأداء للمال صح وصار ماذونا وذلك مثل أن يقول إن يقول إن أدت إلى ألف درهم فانت حر بمعنى قوله صح أنه يعتق عند الأداء من غير أن يصير كتابا لأنه صريح في تعليق العتق بالأداء وإن كان فيه معنى المعاوضة في الالتهام على ما بين

إنشاء الله تعالى وإنما صار ماذونا لأنه رغبة في اكتساب ما يطلبه الأداء منه ومراده التجارة دون التملك فكان إذا دلالة

بأن تجر نفسه وكما تقع الكفالة به جاز أن يستدل به ما شاء به لا بد لانه دين لا يستحق قبضه في المجلس فيجوز أن يستبدل به كالإثان ولا خيرة نسبية لأن الدين بالدين حرام قوله وإطلاق لفظ المال أسي في قوله على مال ينتظم أنواعه من النقد والمكيل والمزورون والعرض والحيوان وإن كان بغير عينه بعد كونه معلوم الجنس كما أنه قفيز حنطة وإن لم يقل جيدة أو صعيدية وكفرس أو حمرا وعبدان

الجهالة يسيرة فتصل لأنه معاوضة بال بغير المال فتشابه النكاح وعلى ما ذكره معاوضة مال بغير مال بأن العبد لا يملك نفسه بغير الحاصل له في مقابلة المال ليس بالمال لأن نفسه بالنسبة إليه ليس بالأداء يبقى على أصل الحرية بالنسبة إلى نفسه حتى صح إقراره بالحد ودلالة

وإن تأخر عنه إلى الحرية وكذا المخلع والصلم عن دم العبد فيها يفتقر ذلك كما تقدم ويؤيده الوسط في تسميته أحيوان والثوب بعد بيان جنسها من الفرس والحمرا والعبد والثوب المروى ونواته بالقيمة أجبر المولى على القبول كما في المشهور وجوبه بملك واحد ولو لم يملك غير

بأن قال على ثوب أو حيوان أو دابة فقبل عتق ولزمه قيمة نفسه ولو أدى إليه العبد أو العرض فاستحق أن كان بغير عينه في العقد فعل العبد مثله وقد علمت أن القيمة في مثله مخلص إن كان معيناً بأن قال اعتقتك على هذا العبد أو الثوب أو بعتك نفسك بكذا بجاهية

فقبل وعتق وسلمه فاستحق بجمع على العبد بقيمة نفسه عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يرجع بقيمة المستحق وعلى هذا الخلاف إذا ملك قبل التسليم وإذا كان الحكم أنه لو اشتري شيئا بعبد الغيسر صح البيع فكذا هنا إلا أن في البيع إذا لم يجر مالك العبد يفسخ العقد وهذا لا ينسخ بعد نزول العتق بالقبول ولو اختلفا في المال جنسه أو مقداره بأن قال المولى اعتقتك على عبد وقال العبد على كذا حنطة أو على الف قال العبد على جنسية فاقول للعبد مع يمينه وكذا لو اكتر أصل المال كان القول له لأنه عتق باتفاقها والمال عليه للمولى فالقول في بيانه تولد والبينة بيمينه المولى أما لاثبات الزيادة أو لانه ثبتت حق نفسه بيمينه ولو كان هذا الاختلاف في مسئلة التعليق بالأداء وهي التي تلي هذه مسئلة استثنى قوله إن أدت إلى الف فانت حر فالقول قول المولى مع يمينه لأن التعليق بالشروط ثم فالقول قوله في بيانه بخلاف ما قبلها فإن العبد عتق بالقبول فيكون الاختلاف بينهما في الدين الواجب عليه أما هنا فلا يعتق إلا بالأداء وإنما الاختلاف بينهما فيما يقع به العتق مكان القول للمولى وإن) أما البينة فالبينة بينة العبد إذا لامنا فاة بين البينتين لأنه يحمل كان الأمرين كانا فأي الشرطين في العبد يعتق ولأن البينتين للآزام وفي بيعة العبد بيمينه لا تقوم ثم فأنما إذا قبلت عتق العبد بأداء ثم ما ليس في بيعة المولى الزام فأنما إذا قبلت لا يلزم

العبد أداء المال بهذا فاعتق ما بين البينتين ولو قال المولى اعتقتك أمس على الف فلم تقبل فقال العبد قبلت فالقول قول المولى مع يمينه لأنه أقر بتعليق العتق بقبوله المال وهو يتم بالمولى وكذا يتوقف بعد المجلس إذا كان العبد غائبا ثم العبد يبرأ وجوده بشرط بقبوله ولو قال ملك المولى به والمولى يشكره فالقول قوله كما لو قال له قلت لك أمس أنت حر إن شئت فلم تقبل وقال العبد قبلت قد شئت فالقول قول المولى بخلاف قوله لغيره بعتك هذا الثوب أمس بالفت فلم تقبل قال الآخر قبلت القول الشري لأن القائل أقر بالبيع ولا يتحقق البيع إلا بقبول المشتري فهو في قوله لم تقبل راجع عما أقر به قوله ولو علق عتقه بأداء للمال صح وصار ماذونا وذلك مثل أن يقول

إن أدت إلى الف فانت حر حتى صح في التعليق فيستعقب مقصده وهو أنه يعتق عند الأداء من غير أن يصير كتابا لأنه صريح في تعليق العتق بالأداء وإن كان فيه معنى المعاوضة في الانتشار على ما بين في خلافة زفر والكتابة ليست صريحة في التعليق بل صريحة في عقد المعاوضة وصار العبد ماذونا ضرورة الحكم الشرعي بعقده هذا

وان احضر المال اجبر المالك على قبضه وعتق العبد ومعنى الاجبار فيه وفي سائر الحقوق انه ينزل قابضا بالتخلية وقال نفوذ لا يجبر على الفهول وهو القياس لانه قصر من يمين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا ولهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ ولا يجبر على مباينة شتر وطا الايمان لانه لا استحقاق قبل وجوب الشرط بخلاف الكتابة لانه معاوضة والبدل فيها واجب وثاناً لتعلق نظر اللفظ ومعاوضة نظراً الى المقصود لانه ما علق عتقه بالاداء الا ليعتقه على فم المالك فينال العبد شتر مطهرية فالقول بالمال يعادل بمنزلة الكتابة ولهذا كان عوضاً في الطلاق في مثل هذا اللفظ حتى كان بائناً فجعلناه تعليقاً في الايتداء عملاً باللفظ ودفعاً للضرر عن اللغو حتى لا يمتنع عليه بيعه ولا يكون العبد حقيق بمكاسبه ولا يسر الى الولد المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة في الانتفاء عند الاداء دفعاً للفسوس عن العبد حتى يجبر المولى على القبول فعمل هذا يدور على

التعليق واستعنا به اثنا من العتق عند الاداء وذلك يقتضي ان يمين شرعاً من الاكتساب ولانه رغبة في الاكتساب حيث طلق عتقه باءار المال ويستلزم طلب المولى للمال منه فيلزم ان يجعله ما ذوات لان الموضوع للاكتساب في العادة وخصوصاً عادة المتحققين نصفه انهم موالى العبيد هو التجارة لا التكرى لانه خستة لميق المولى عار بالكتبة لو اكتسب منه فادى عتق لوجود الشرط قوله واذا احضر المال اجبر الحاكم على قبضه وعتق العبد ومعنى الاجبار فيه نفساير الحقوق من ثمن البيع وبذل الاجارة وغيره بان ينزل قابضا بالتخلية لئلا يمتنع بان يكون يميناً لو يديه اخذه وعلى هذا فمضى نسبة الاجبار للحاكم ان يحكم بانه قد قبض هذا اذا كان العوض صحيحاً اما لو كان خيراً جملوا بهالة فاحشة كما لو قال له ان اديت الى كذا اخر او ثوباً فانت حر فادى ذاك لا يجبر على قبوله بل لا ينزل قابضا الا ان احضره محتاتاً واما عدم العتق في قوله ان اديت الى الفاء فمجنبت بها فانت حر لا يجبر على القبول لان التعليق بشيئين المال والحجج فلا يحق بمجرد المال لبطلان معنى المعاوضة وكذا ان كان قال ان اديت الى الفاء جبر على القبول لان الاداء تمام الشرط والحجج مشهورة وقال زفره لا يجبر على القبول اسه لا ينزل قابضا بالتخلية بل ان اخذه كان قابضا وعتق العبد وقوله هو القياس لانه تصرف يمين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظاً ولهذا لا يتوقف صحته على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ واذا كان يميناً فلا اجبار على مباشرة شروط الايمان لانه لا استحقاق قبل الشرط بل بالشرط ولا يجبر على ان يبشر الانسان سبباً لوجب عليه شيئاً بخلاف الكتابة لانه عقد معاوضة لازمة والبدل فيها واجب على العبد فيجبر على قبضه اذا اتى بما بهنا البدل ليس واجبا على العبد فلا يلزم المولى قبوله واعلم ان الكتابة قد ثبتت بصيغة الشرط اذا انفك بقتضيتها كقوله ان اديت الى الفاك شتر راية فانت حر فانه يصير مكاتباً لا يجوز بيعه كذا ذكره في الذرية مقتصر ونسبة الى الخزنة والمسئلة في مبسوط شمس الائمة وذكر ان هذا هو المذكور في نسخ ابي سليمان وفي نسخ ابي حفص لا تكون مكانة وله بيعها لانه تعليق بشروط وهو ان يودى المال عشر مرات والتعليق بشروط واحد وشروط سوار ووجبه رواية ابي سليمان انه جملته من حاكم الكتابة والعبرة للمعاني لا للالفاظ واستشهد لابي حفص بالوقال ان اديت الى الفاء في هذا الشر فلم يوده فيه واداه في غيره لا يعتق اتفاقاً واجيب بان ليس في هذا تنجيم والمسئلة تحتمل التامل قوله ولنا انه تعليق نظر الى اللفظ ومعاوضة بالنظر الى المقصود لانه ما علق عتقه بالاداء الا ليعتقه على دفع المال لينال العبد شتر من جهة السيد وينال السيد المال عوضاً عنه وهذا معنى معاوضة وقد فرض صحة هذا التصرف لتحقيق هذا الغرض شرعاً فلا بد من اعتباره معاوضة ولذا كان عوضاً في الطلاق اذا قال ان اديت الى الفاء فانت طالق حتى وقع بائناً لكن لما لم يكن المال لازماً على العبد تاخر هذا الاعتبار الى وقت ادائه اياه ويلزم اعتباره مكاتباً لان ما بالضرورة يتقدر بقدر ما فيثبت ملكه كذا لك قبيله ويلزم قبوله على السيد وبه يندفع الايراد والقائل فيه كيف تصح المعاوضة وكل من البدل والبدل للمولى لان على ما ذكره يكون المال للعبد لا للمولى وقد اجيب بان هذه مغالطة لان العتق حصل للعبد وهذا يتم ان اريد بالبدل العتق اما ان اريد به الاعتاق الذي هو فعله فلا ولوحول تقرير الاشكال الى ان المال ملك السيد فكيف يعتق باءاره وان انزل مكاتباً كما ان المكاتب لا يعتق باءار ما كان اكتسبه قبل الكتابة لم يقع هذا الجواب وانما بخلاف ذلك الجواب فانه يدفع الاشكال كيف مقرر واما ما قبل الاداء فالواجب اعتباره بشرط ولا لا تنصرف السيد لو

ولو ادعى البعض يجبر على القبول الا انه لا يعتق ما لم يثبت ذلك لعدم الشرط كما اذا حط البعض في الباقي

يشتق منه عليه ويعبر العبد الحق بكاسبه من سيده مع انه لم يجبر عليه اذ مال وتسرى الجبرية الى المولود للامانة المعلق عتقا بالاداء بخلاف المولود كان عبدا لان رقي الولد وحرية تالفة لانه والحاصل انه ثبت له اجتناب التعليق والمعاوضة فوجب توقيفه مقتضى كل عليه وعلى هذا يدور الفقه اى على ترتيب مقتضى كل شبه عليه وتخرج المسائل المختلفة التي بعضها يقتضى اعتباره تعليقا وبعضها يقتضى اعتباره معاوضة الا انه لما تأخر اعتبار المعاوضة الى وقت الاداء كانت احكام الشرط اكثر من احكام المعاوضة فلم يثبت من احكامها الا ما هو بعد الاداء وهو اذا وجد السيد بعض المودى ذوقا فان له ان يرجع بعتده جيا اذا ما كان من ضروريات المعاوضة وهو تقديم ملك العبد لما اداه وانزاله قابضا اذا اتاه به وفيما قبل ذلك المعبر به التعليق فاشتت افتادة بالنسبة الى المعاوضة فلم يثبت خالف المعاوضة التي هي الكتابة في صور كثيرة الاولى ما اذا مات العبد قبل الاداء وترك مالا فلولي فلا يودى منه عنه ويعتق بخلاف الكتابة الثانية لو مات المولى وفي يد العبد كسب كان لورثة المولى ويبيع العبد بخلاف الكتابة الثالثة لو كانت امته فولدت ثم اوت فعتقت لم يعتق ولدا لانه ليس لها حكم الكتابة وقت الولادة بخلاف الكتابة الرابعة لو قال العبد للمولى حط عني ما به فحط المولى عنه وادى تسعائة لا يعتق بخلاف الكتابة الخامسة لو ابرأ المولى العبد عن الالف لم يعتق ولو ابرأ الكتاب عتق كذا ذكره والظاهر انه لا موقع لما اذا افرق بين تحقق الابراء في الموضعين يكون والابراء لا يتصور في هذه المسئلة لانه لا دين على العبد بخلاف الكتابة السادسة لو باع المولى العبد ثم اشتراه اور عليه بخيار عيب ففى وجوب قبول ما باقى به خلاف عند ابى يوسف نعم وعند محمد لا ولكن لو قبضه عتق بخلاف الكتابة فانه لا خلاف في انه يجب ان يقبله ويعد قابضا ووجه قول محمد ان وجوب القبول انزاله قابضا كان من حكم الكتابة وقد بطلت بالبيع فلا يجب القبول خيرا انه لو قبل عتق بحكم التمليق وهو لا يبطل بالخروج عن الملك لما عرفت في الايمان بالطلاق وقول ابى يوسف عدى اوجه لان الكتابة التي تبطل بالبيع هي القائمة عنده وانت علمت ان انزاله مكاتب انما هو في الاتجار وهو ما عند ادائه فلا ينزل مكاتبا قبله بل الثابت قبله ليس الاحكام التعليق والبيع كان قبله ولا كتابة ح معتبرة شرعا لتبطل وقد فرض بقا هذه اليقين واعتبار صحتها بعد البيع فيجب بثوت احكامها ومنها وجوب القبول اذا اتى بالمال السابعة انه يقتصر على المجلس ولا يعتق ما لم يودى في ذلك المجلس فلو اختلف بان اعرض او اخذ في عمل خسر فادى لا يعتق بخلاف الكتابة هذا اذا كان المذكور من ادوات الشرط لفظه ان فان كان لفظه متى او اذا فلا يقتصر على المجلس الثامنة انه يجوز للمولى بيع العبد بعهده قوله ذلك قبل ان يودى بخلاف المكاتب التاسعة ان للسيد ان يأخذ ما ينظره مما اكتسب قبل ان ياتيه بما يودى بخلاف المكاتب العاشرة انه اذا دى وعتق وفضل عنده مال مما اكتسبه كان للسيد في اخذه بخلاف المكاتب الحادية عشر لو اكتسب العبد مالا قبل تعليق السيد فاداه بعده اليه عتق وان كان السيد يرجع بمثله على السيد بخلاف الكتابة لا يعتق باذنه لانه ملك المولى الا ان يكون كاتبه على نفسه وماله فانه يصير احق من سيده فاذا ادى منه عتق قوله ولو ادى البعض يجبر على القبول الا انه لم يعتق لان شرط العتق ادا الكل ولم يوجد كما لو حط عنه البعض وادى الباقي فانه لا يعتق كما ذكرنا في المسائل لعدم الشرط وانما يجبر على قبوله لانه بعض ما يجب عليه قبوله فكذا يجب قبول الكل يجب قبول بعضه ولا يخاف في ورود منع هذه الملازمة وذلك لان وجوب قبول الكل لان به تحقيق شرط العتق الذي

أقر لو ادعى الفاعل اكتسبها قبل التعليق رجع المولى عليه وحق لا يستحقها ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع المولى عليه
لأنه ما دون من جملته لا ادعاء منه ثم الادعاء في قوله ان ادعى يقتصر على المجلس لانه تخيير في قوله اذا ادعى لا يقتصر
لان اذا استعمل الوقت بمنزلة متى ومن قال لعبد انت حر بعد موتى الى على الف درهم فالتقيد بعد الموت لا ضابط
الايجاب الى ما عليه

هو حق العبد وليس ادعى البعض كذلك الا اذا كان في ضمن الكل فانه يجب قبوله باعتبار انه محقق الكل لا باعتبار انه بعضه فلما كان في
هذه المسئلة خلاف وما ذكره المصنف هو المذهب في الايضاح فذكر شيخ الاسلام انه لا يجب قبوله كما ذكرناه وذكر في شرح الطحاوى ان مذهب
وجوب قبول ادعى البعض وان القياس والاستحسان هو ان يجبر على القبول كالمكاتب والاولى وهو وجه الاستحسان ان
وجوب قبول البعض لرفع الضرر عن العبد لانه قد يعجز عن اداء الكل دفعة وما تحمل مشقة الاكتساب الا لانه كالعرض فلو وقفناه على
تحصيل الكل ذهب تحمل كد سعيه تعالى عن غرضه وما تقدم يعلم انه السيد لو حفظه منه قبل ان ياتي به جاز ولا يجب عليه به من اداء المشرط
قوله ثم لو ادعى الفاعل اكتسبها قبل التعليق يعنى ويرجع المولى عليه بمثلها اما العتق فلو جرد المشرط فله اداء الف حتى يعيق لو كانت
الف مضمونة الا انه لا يجب عليه قبول المضمونة واما مرجع المولى بمثلها فلا استحقة اياها وهو المراد بقول المصنف استحقة ما اضافة
للمصنف الى المفعول وهو تحليل للرجوع وهذا لانها ملكه والعبد وان قلنا انه ملك ما اكتسبه عن نفسه الاداء ويصير عنه كالمكاتب لكن
ذلك فيما اكتسبه بعد التعليق لا فيما اكتسبه في الغرض وهو ان يعقده اداء الف يحدث حصوله له في ملكه ما لم يكن ملكه ذلك الا ان ليست
لكذلك فيرجع بمثلها دفعا للضرر عن المولى قوله ثم الاداء في قوله ان ادعى يقتصر على المجلس فلو اختلف المجلس بان قام العبد او امر
او اخذ في عمل آخر ثم ادعى لا يعيق وهذا لانه تخيير فيليس في كلامه ما يدل على الوقت لان ان الشرط فقط بخلاف اذا وسى
لولا انما عليه لا يتوقف ففى اى وقت ادعى عتق وحقن ابى يوسف انه ان بمنزلة اذا وسى وقد يوجب بان ان لما لم تدل على الوقت
صارا المعلق به الاداء في مطلق الوقت فيتخير فيه كالامر المطلق عن الوقت فيتخير في اى وقت شاء ويجاب بان لما لم يدل على
الوقت فانما ثبت مقتضى للفعل ووقت مجلس الايجاب جازر متيقن فيقتيد به ولا يخفى ان معنى كونه ضرورة القفل ان تحقيق الفعل
بدونه فلا يمكن فلا يثبت مدلوله اصلا فانما ثبت للفعل وقت وجوده اى وقت وجد لا يقال بالاداء يختلف المجلس فلا يتصور
العتق بالاداء لاننا نقول يجب ان يستثنى مقدار الحنث كما يستثنى مقدار البر في خلفه لا يلبس هذا التوب وهو لا يسهل حتى لم يحنث بعقد
شغل بزرعه فلا يتبدل المجلس بالاداء فخرج قال ان ادعى الى الف فانما حران فادى احدها حقه لم يعيق لان شرط العتق اداؤها
جميع المال وجملة الشرط تقابل جملة المشرط من غير انقسام الاجزاء على الاجزاء وانما الانقسام في المعاوضات وكذا لو ادعى احدها
جميع الاثنت من عنده لم يعيق لان المشرط اداؤها فلا يتم باحدها فان قال المودى خمسمائة من عنده وخمسمائة بعث بها صاحبها
لا يربها اليك حقا لان اداء الرسول كادار المرسل فتم المشرط وهو اداؤها ولو ادعى عنها اجنبى لا يعتق لان ليس اداؤها
ولا ينقل اليها بخلاف الكتابة والمودى ان يرجع على المولى لانه ادى ليعقها ولم يحصل مقصوده فان قال او دىها اليك على انها
حران او على ان يعقها فقبل على ذلك عتق ويرجع المودى بالمال على السيد ان العتق فلان يتقبل المولى على هذا المشرط بمنزلة الاداء
منه لها واما حق الرجوع فلان عوض العتق لا يجب على الاجنبى ولو قال بها امرانى ان او دىها اليك فقبلا عتقا لانه رسول عنهما
قوله ومن قال انت حر بعد موتى على الف فالتقيد بعد الموت لا ضافة الايجاب الى ما بعد الموت فصار كما اذا قال انت حر غدا
بالف فان القبول محله الغد وهذا لان جواب الايجاب في عقد المعاوضة وهو القبول انما يعتبر في مجلسه ومجلسه وقت وجوده والافئنة

يحل

تجالات ماذا قال أنت مدبر على الف درهم حيث يكون القبول اليه في الحال لان يحجاب التدبير في الحال الا
انه لا يجب له المال لقيام الورق قالوا لا يعتق عليه في مسئلة الكتاب وان قيل بعد الموت ما لم يعتقه الوارث لان الميت ليس له المال الا اعتاقه

توخر وجوده الى وجود المضاعف الوجودها ما بعد الموت ولو امكن اضافة البيع ونحوه وجب فيه ايضا كون قبول البيع تياخرا الى وقت جواز التمسك
فيكون حمل القبول ذلك بخلاف ماذا قال أنت مدبر على الف درهم حيث يكون القبول اليه في الحال لانه لا يجب له المال الا اعتاقه
المال لقيام الورق في المدبر ولا يستوجب المولى على عبده ديناً صحيحاً واذا اعتق بعد الموت لا يلزمه شيء لانه لما لم يجب عليه عند القبول
لم يجب عليه بعده وعلى هذا الفائدة في تعليقه بالقبول الا يظهر اختيار التدبير من العبد كما لو قال ان اخترت التدبير فانت مدبر وصار كذا اذا
علق تدبيره بدخوله الدار واوردان قوله أنت مدبر على الف درهم معنى أنت حر بعد موتى على الف خفي ان يشترط في مسئلة الكتاب القبول
في الحال ايجاب بان مسئلة الكتاب تصح من السيد حتى لا يمكن من الرجوع وفي الايمان يعتبر اللفظ وليس في قوله أنت مدبر
على الف اضافة لفظا ليكون مينا فلا يشترط القبول بعده وفي النهاية انها افرق وقت القبول فاعتبر في الحال في أنت مدبر على الف لانه لا
في التدبير تحت الحرية وحق الحرية متحقق قبل الموت واعتبر بعد الموت في أنت حر بعد موتى على الف لانه قابلا بحقيقة الحرية بعد الموت
فيعتبر القبول بعد الموت ولا يخفى ان التدبير ليس معناه الا الاعتقاد في المضاعف الى ما بعد الموت وذلك هو الثابت في كل من قوله أنت
مدبر وانت حر بعد موتى فلا فرق بل المعنى واحد دل عليه لفظ مفرد ومركب كلفظ احدى والمحدود من نحو انسان وحيوان ناطق ثم ثبتت تحت
الحرية منه عا عن صحة تلك الاضافة التي هي التدبير لان حق الحرية هو معنى التدبير استدار فلم يتحقق الفسق
واعلم انه روى عن ابي حنيفة في نوادر بشر بن الوليد اذا قال أنت مدبر على الف ليس القبول الساعة ولذا ان يبيعه فاذا مات المولى وموتى
ملكه وقال قبلت اداء الالف عشق فعلى هذا استوت المستلذان في ان القبول بعد الموت وروى عن ابي يوسف فيهما ان لم يقبل حين قال
ذلك فليس له ان يقبل بعده وان قبل كان مدبرا وعليه الالف اذا مات السيد وعن ابي يوسف في الاملاء اذا قال اذا مت فانت حر
على الف درهم القبول في حالة الحيوة لا الوفاة فاذا قبل صح التدبير فاذا مات عتق ولا يلزمه المال لانه لا يلزمه وقت القبول لانه لا يعتق
بالقبول فلا يلزمه وقت وقوع العتاق فمضى بين امسئلتين في ان القبول حالة الحيوة الا انه اختلف كلامه فيما في لزوم المال ذكر
السر حتى عن ابن سماعه عن محمد ولو قال أنت مدبر على الف فالقبول بعد الموت ليعتق فيلزمه المال ومعلوم انه ذكر في الجامع في مسئلة
ان حر بعد موتى على الف ان القبول بعد الموت فقد سوى بينهما في هذه الرواية في ان القبول بعد الموت كما سوس ابو حنيفة فيما ذكرنا
عنه كذلك وج فما قيل انهم اجمعوا انه لو قال أنت حر على الف بعد موتى فالقبول بعد الوفاة لا يصح اذ يجب ان يجعل قول ابي يوسف في
قوله اذا مت فانت حر على الف ان بقول في حالة الحيوة ورواية في أنت حر بعد موتى على الف ان القبول في حالة الحيوة بل ادلى لان هناك
الايجاب معلق صريحا بالموت ومع ذلك يجعل القبول في الحال ومنها هو الموت بضمان ثم لا يخفى ان الاعدل هو لزوم المال على ما ذكرناه عن
ابي يوسف ومحمد لان الظاهر من تعليقه بخصوص هذا الشرط ليس الا حصول المال عوضا عن العتق والالقال ان اخترت التدبير فانت مدبر
وهذا لان المولى ما رضى بعقبة الابدل وتعليقه بقبول المال ظاهري في ذلك ولا نافع شرعي منه اذ المولى يستحق على عبده المال اذا كان سبب
العتق كما في المكاتب واذا لم يستحق عليه بسبب غير على ان المروى عن ابي يوسف ومحمد في المسئلة انما هو استحقاق المال بعد موت
السارق يكون حرا فالحاصل تاخر وجوب المال الى من حرته فلا يلزم ما ذكر من ثبوت الدين للسيد على عبده وانشاء الموقف والموقع

قال ومن اشق عبده على خدمته اربع سنين فعقل لعبد عتق مومات من ساعته فعليه فيه نفسه في ماله عند
 الحقيقة وان يرضى ستمرة وقد اجمعت قيمة خدمته اربع سنين اما العتق فلانه جعل الخدمة في مدة معلومة عوضاً فاعتاق
 العتق بالتقويم وقد وجد في خدمته اربع سنين لانه يصير عوضاً فصار كما اذا اعتقه على الف درهم مومات العبد
 فاختلافه فيه بناء على خلافة اخرى وهي ان من باع نفس العبد منه بجارية بعينها ثم استتبت الجارية او هلك
 يرجع المولى على العبد بقيمة الجارية عنده وهي مائة ووجه البناء انه كما يتعذر
 تسليماً الجارية بالهلاك والاستحقاق يتعذر الوصول الى الخدمة بموت العبد وكذا بموت المولى نصار نظير ما

العتق عند القبول فقال المصنف عن المشايخ لا يعتق ما لم يعتقه الورثة وزاد غيره او الوصي او القاضى ان امتنعوا الا ان الوارث يملك
 عتقه تخيراً او تعليقاً او الوصي لا يملك الا تخيراً فلو قال ان دخلت الدار فانت حر فدخل العتق واذا اعتقه الوارث فاولاده الميتم لان عتقه
 يقع له ولذا لو اعتقه الوارث عن كفارة عليه لا يعتق وعلمه بان الميتم ليس اهل للاعتاق قال وهذا صحيح وكذا قال غيره وانما
 بان الالبية ليست بشرط الا عند الاضافة والتعليق ولذا لو جرد العتق ثم وجد الشرط وقع الطلاق لم يعلق والعتاق ولذا يعتق
 المديبر بعد الموت وليس التدبير الا لتعليق العتق بالموت وواجب بالفرق بين هذه المسئلة وتلك المسائل بان هناك الموجد بطلان
 البلية المعلق فقط ومنها الثابت هذا وزيادة في العمل وهو خروج عن ملك المعلق الى ملك الورثة فلم يوجد الشرط الا هو في ملك غيره
 ولا يخفى ان هذا ليس فعلاً للسؤال وهو ان ما حلل به من فرائض ابلية المعلق لا اثر له وما ذكر من خروج المحل عن محليته عتقه ان اراد المصنف
 انه جزء المانع فليس بصحيح العلم بان انتفاء ابلية المعلق ليس اثر في عدم الوقوع عند الشراء فصار المحل من الالبية وان عطل بالالا
 اثر له فاجاب الجيب بادر علة اخرى او مانع وقال في جواب هذا السؤال فالصواب في الجواب ان حيث عطل بان الميتم ليس اهل للاعتاق لم يبر
 ان عدم ابلية لذلك بسبب الموت او غيره وبمبنى السؤال على فهم انه الموت ويمكن كونه مراده انه ليس اهل للاعتاق بخروجه عن ملكه الى ملك
 الورثة فصار اجنبياً عنه وانما لزم خروجه الى ملكه لانه لا يعتق بمجرد الموت كما لم يبر بل بعد القبول الكائن بعد الموت واذا تأخر العتق
 عن الموت ولو لم يباع لا يعتق الا بعتق الورثة وصار كما لو قال انت حر بعد موتى بشرفانه لا يعتق الا بعتقهم وبهذا يرفع ما اورد
 شراح فقال ينبغي ان يعتق حكماً كلام من الابل في المحل وان كان الميتم ليس اهل للاعتاق لما قلنا ان الكلام صدر في
 حال ابلية ثم استدلل على ذلك بان القبول بعد الموت معتبر فهو فرع كون الايجاب معتبر بعد الموت فلو لم يعتق بعد الموت لا يثبت
 واحد من الورثة لم يبق معتبر بعد الموت فلا يبقى فائدة لقوله فالقبول بعد الموت ولا يخفى ان بعد كون الكلام حين صدوره معتبراً
 بشرط ان يكون في ملكه عند نزول العتق ثم نفى الفائدة ممنوع فان بالقبول ثبت لزوم العتق على الوارث فان لم يفعل اعتقه القاضى
 ولم يكن بولار القبول ذلك بل يباع ويورث فكيف يقال لافائدة له نعم يقال اذا كان العتق لا بد منه فما سبب الى نقله الى
 ملكهم ثم امرهم بالاعتاق ان كان سبب انه لا سببية فلو بقي في ساعته القبول بلاملكهم لزم السببية فلو لم يبق على ملك الميتم ويجعل مثل ما
 من حوائجه وهو نفاذ ايجابه وصحته ولذا كان قبوله مستتباً فلا مانع من ان يبقى على حكم ملك الميتم مقدار مجلس العلم بموته لان القبول
 لا يعتبر بعده بل بتقديره وما تقدم من نواذر بشر من قول ابى حنيفة فاذا مات المولى وقال قبلت او ارالعت عتق طاهره عدم ما عتقه
 الى عتق الوارث كما استدلل بذلك الشراح ايضا ان في المسئلة خلاف كما يقيد قول الصدر الشهيد حيث قال ومن المتأخرين من قال ينبغي
 ان لا يعتق الميتم بعتق الورثة لان الاعتاق من الميتم لا يتصور ثم قال وبهذا صح فانه يفيد ثبوت الخلاف ثم نقول العتق ما وقع الا من المحل العتق
 بقوله انت حر المعلق او المضاف الصادر منه حال حياته وان كان نزول اثره بعد موته الا انه يبقى عليه اشكال هو لزوم ان يبقى على ملك الميتم
 شهراً فيما اذا قال انت حر بعد موتى بشره اعتباراً بالحاجة الى نفاذ ايجابه واعتباره وطول المدة وقصر الاثر له فان الموجد جازم الى ما ذكر
 وهي تتحقق فيها وسيأتي بعضهم فرق في الباب بعده قوله ومن اشق عبده على خدمته اربع سنين مثلاً او اقل او اكثر فعقل العبد عتق ثم المولى

ومن قال لا خرافة عتق امتك على الف درهم على ان تزوجنيها ففعل قايماً ان شتر وجهه ما لعتق جائز ولا شتر على الامران من قال لغیره اعترق عبدك على الف درهم على كفعل لا يلزمه شئ ويقع العتق على الامور بخلاف ما اذا قال لغیره طلق امرأتك على الف درهم على كفعل حيث يجب الا لعل حل الامران اشتراط المبدل على الاجنب في الطلاق جائز وفي العتاق لا يجوز وقد قرناه من قبل

من ساعته فعليه اس على البعدي قيمة عند أبي حنيفة في قوله الآخر وهو قول أبي يوسف وفي قوله الاول وهو قول محمد عليه قيمة خدمة اربع سنين ان العتق فلانه جعل الخدمة وهي معلومة اذ هي خدمة البيت المعتادة في مدة معلومة عوضا فتعلق العتق بقوله لما كان في غيره من المعاوضات لانه صليح عوضا لان المنفعة اخذت حكم المال بالعقد ولذا صحت مراعى انتم امر باقتدار النكاح بالمال ثم اذا مات العبد والمولى قبل حصول ما عتق عليه تحقق الخلف المذكور وهو بنار على الخلاف في مسألة اخرى وهي ما اذا باع نفسه العبد منه بجارية بعينه ثم استحققت او هلكت قبل تسليمها يرجع عليه بقيمة نفسه عند ما بعث محمد بقيمة الجارية وكذا لو ردت بعيب فاحش فهو على هذا الخلاف وان كان غير فاحش فلهذا عتقها وعنده محمد لا يقدر على ردها بالعيب اليسير وهو البزار غامر وان ذكره في الكتاب ولا يخفى ان بناءه على تلك ليس باولى من عكسه بل الخلاف فيها متنازعاً ابتدأ في اوله لم يقبل احداً ترجع الورثة في موت المولى بعين الخدمة قبل ان الناس تيقنوا وتون في الاستخدام وقيل بل الخدمة هي المعتادة من خدمة البيت لان الخدمة منقطة وهي لا تورث وهو قول محمد وهو قول الشافعي وزفران الجارية او الخدمة جعلت بدل باليس بالمال وبه العتق وقد حصل العتق من تسليم المبدل ولا يمكن الفسخ اذ العتق لا يفسخ فتجب قيمة او مثله لو كان شديداً وصار كما اذا تزوج على جارية او خالع عليها او صليح عن ذم عتق ثم استحققت او هلكت حيث يرجع بقيمة المبدل اتفاقاً وجوب قولهما انها بدل ما هو مال وهو العبد وان كان لا يملك نفسه كما اذا اشترى عبداً اقر بحرية لا يملكه وهو ما وضعت بالمال لان العبد مال بالنسبة الى السيد حيث اخذ مالا في مقابلة احسن اوجه عن ملكه نعم هنا ملاحظة اخسرى وهي باعتبار ما اخذ في مقابلة ما به خرج المال عن ملكه وهو تلفظه بالاعتاق وهذا الاعتبار لا ينفي الامر الثابت في نفس الامر وهو خروج مال عن ملكه بذلك العرض فصار كما اذا باع عبداً بجارية ثم استحققت انما يرجع بقيمة العبد بخلاف ما قيس عليه لانه مبادلة مال بالمال وان كان لا يملك النكاح والابطال ملك النكاح ثم رجوعوا الى المضمون الدية وقبض البضع ولو شهدوا بالاعتاق ورجعوا ضمنوا ولو خدمته سنة مثلاً ثم مات احد بها اخذ بقيمة خدمته ثلاث سنين عند محمد عنهما بقيمة ثلاثة ارباع رقبته وعلى هذه النسبة قسم على هذا لو اعترق ذمي عبداً على خرافة وخنزير ليعتق بالقبول فان اسلم احدهما قبل قبضه فعتقه بها على العبدية نفسه وعند محمد قيمة الخنزير في المعاوضة اما لو كان قال ان خدمتي اربع سنين او سنة مثلاً فخدمت بعضها ثم مات احد بها لا يعتق لعدم الشرط ويباع ان كان الميت المولى وكذا لو اعطاه مالا عوضاً عن خدمته او ابراء المولى منها او بعصها على ما تقدم وكذا لو قال ان خدمتي واو لادى فمات بعضهم قبل استيفاء المدة يتعد العتق قوله ومن قال لا خرافة عتق جاريك على الف درهم على ان تزوجنيها وفي بعض الفسخ زيادة لفظ على قبل على ان تزوجنيها وليس في عامة الفسخ وهي ادل منه على ايجاب المال على المتكلم وان كان كذلك مع تركها ايضا فاذا اعتق فاما ان تزوجها ولا يلزمها تزوجه لانها ملكت نفسها بالعتق فان لم تزوجه لوجب على الامر شي اصله لان حاصل كلامه المخاطب باعتاقه وتزويجهما منه على عوض الف مشروطة عليه عنهما عن مهر فاعلم تزوجه بطلت عنه حصته المهر منها واما حصته العتق فباطلة اذ لا يصح اشتراط بدل العتق على الاجنبي بخلاف الخلع لان الاجنبي فيه كالمرة كما حصل لما ملك ما لم تكن ملكه بخلاف اعتق فانه ثبت للبعدي قوة حكمية هي ملك البيع والشراء والاجارة والتزويج وغير ذلك من الشهادات والقضاء لا يوجب العتق الا على من حصل له العتق فان تزوجه قسمت الالف على قيمتها ومثلها فما اصاب قيمتها سقط عنه وما اصاب مهرها وجب لها عليه فان استويا بان كان قيمتها مائة او كان قيمتها الف ومهرها مائة او الف سقط عنه خمسمائة ووجب لها خمسمائة عليه وان تفا وتابان كان قيمتها مائتين او الفين ومهرها مائة او الف سقط ستماية وستون وثلاثين ووجب لها ثلثمائة وثلثون وثلث وقوله ومهرها من قبل يعني ما ذكر في طبع الاب ابنة الصغيرة حيث

ولو قال استحق امتك متى حل جرمي والمسئلة بحالها قدمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب بالقيمة اداء الامر وما اصاب لمهر بطل عنه لا سيما قال عنى نقصن الشراء اقتناء على ما عرفت واذا كان كذلك فقد قابل الالف الرقبة مشرطاً في البضع بخاحا فانقسم عليه ما وجبت حصتها استلوه وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسل وهو البضع فلم يوجب نفسها منه لم يذكر وجوب اداء ما اصاب بقيمتها استقط في الوجه الاول على المولى في الوجه الثاني وانما مهر مثلها كان محمولاً في الوجهين

باب التدبير

اذ اقال المولى للملك

قال لان اشتراط بدل المخلع على الاجنبي صحيح لكنه لم يذكر اشتراط بدل المخلع على الاجنبي غير صحيح قوله ولو قال استحق امتك متى حل جرمي على ان تزوجنيما وهو معنى قوله والمستل بما لها ففعل اي استحق قيمتها الالف على قيمتها ومهر مثلها على ما يدينها فما اصاب بقيمتها اداء للمامور وما اصاب المهر سقط عنه يعني ان لم تكن زوجت نفسها منه وان زوجت نفسها منه وجب لها عليه وانما وجب لاما مور حصتها قيمتها لانها لما قال عنى نقصن الشراء اقتناء على ما عرفت في الاصول والفروع لكنه ضم الى رقبتهما تزويجها وقابل المهر بعوض الالف فانقسمت عليها بالحصته وكان هذا كمن جمع بين عبده ومديره في البيع بالالف حيث يصح البيع وينقسم قيمتها فما اصاب قيمة المدير سقط وما اصاب قيمة العبد وجب ثمنها بناء على دخول المدير في البيع لكونه مالا ثم خرجوا بامتناعه من دفع البضع وان لم يكن الا ان ائذت حكم المال لانها متقومة حال الدخول وايراد العقد عليها فان قيل اذا لم يتحقق فساد هذا البيع من جهة جمع ما ليس بمال الى ما هو مال في صفقة واحدة ينبغي ان يفسد لانه اذ خال صفقة في صفقة واذا فسد وجب له عند عدم وقوع الصفقة لانه من جهة الامر لم يقبضها والمبيع في البيع الفاسد لا يمكن الا بالقبض فلا يفتق قيمته لم يملك واما وجوب كل القيمة للمامور ان اعتبر قبضها لنفسها بالحق قبضا للمولى وان شغعت فيكتفي به لان القيمة حيث وجهت بالقبض في البيع الفاسد وجبت كلها الجيب بانه بيع صحيح والكل وقع مندرجا في البيع فتمناله فلا يرادعى من حيث هو مستقلا ولا يفسد ولا يخفى انه يمكن اعادة في كل صفقة في صفقة فلا يتصور كونه من المفسדות وقول المصنف لم يذكره يعني محمداً في الجامع الصغير وقوله في الوجه الاول يعني الذي لم يذكر فيه لفظ عنى والوجه الثاني هو ما ذكر فيه وقوله في الوجهين يعني ما ذكر فيه معنى وما لم يذكر اذا زوجت نفسها وقديناه

باب التدبير لما فرغ من بيان الحق الواقع في حال الحيوة شرع في بيان الحق الواقع بعد الموت ووجه الترتيب ظاهر وبهذا احسن مما قيل فيه انه مقيد بالمقيد مركب وهو بعد المفرد لان مسائل باب الخلف بالعتق كله كذلك فانما تقييد للعتق بشرط غير الموت كما ان التدبير تقييد بشرط الموت ولم يؤخر بالي ههنا ثم التدبير لغة النظر في عواقب الامور وشرعا العتق الموقوف بعد الموت في المملوك مطلقا بالموت مطلقا لفظا او معنى وشرط الملك فلا يصح تدبير المكاتب لان انتفا حقيقته الملك عنه فانه ما يكت يدأ ولا معنى في التحقيق لقوله لم يملك يد ابل الواجب ان يقال ملكه متى نزل اذا اشك في انه ملك شرعا لكنه يعرض ان يزول بتجوير نفسه وغاية الامر ان بعض آثار الملك منتفذة وبه لا يوجب نفى حقيقة الملك للمالك لانه الموصية والوثنية والبلوغ والعقل فلا يصح تدبير الصبي والمجنون وفي المبسوط فاما السكران والمكره فتدبيرهما جائز عندنا كما عايناهما ولو قال العبد والمكاتب اذا اعتقت فكل مملوك ملكه حر فعتق فملك مملوكا عتق لانه مخاطب له قول معتبر وقد اضاف العتق الى ما بعد حقيقة الملك له فيصح ويكون عند وجود الملك كالمخلع بخلاف ما لو قال كل مملوك ملكه الى خمسين سنة فهو حر فعتق قبل ذلك فملك لا يعتق عند ابي حنيفة وقال لا يعتق وما ذكرنا من اشتراط البلوغ والعقل فهو تدبير المالك اما الكيل فلا في المبسوط ولو قال لصبي او مجنون وبيع عبدي ان شئت فديره جائز وهذا على المجلس لتصوره بالمشيئة ونظيره في العتق والطلاق فاذا انجز الكلام الى الوكالة فهذا فرع منه قال لرطين ودير عبدي فديره احدهما جائز ولو جعل امره في التدبير اليها بان قال جعلت امره اليكما في تدبير فديره احدهما لا يجوز لانه ملكهما هذا الشرط فلا ينفرد به احدهما بخلاف الاول لانه جعلها مسيرين عنه وعبارة الواحد وعبارة لثنتين سوار الا يرى ان له ان ينماهما قبل ان يديرهما في هذا الفصل ليس ذلك في جعل الامر اليها كما ذكرنا في المبسوط قوله اذا قال الرجل لمملوك اذا مت فانت حرة وانت حر من دبر منى ادانت دبرا وقد دبرتك فانت حرة صار دبر الدبر الان هذه الالفاظ صريحة في التدبير

اذا مات فانت من تحت يد من ادانت يدك فذلك قد صار مدبر لان هذه النكاح صريح في التدين وانما اثبات الحق صريح

تخالف

فانه اى التدبير اثبات الحق عن دبر وهذه تفيد ذلك بالوضع فاوان كلما افاد اثباته عن دبر كذلك فهو صريح وهو ثلثة اقسام الاول ما يكون
 بلفظ اضافة كبحض اذكرنا ومنه حررتك اعتقتك انت حرا ومحررا وعتيق او معتق بعد موتى والثاني ما يكون بلفظ التعليق كان ميت او اذا او متى ميت
 او حدث لي حدث حادثا فانتهى حرو وتوفيت احدث والحادث في الموت وكذا انت حرم مع موتى او في موتى فانه تعليل الحق بالموت بنا على ان
 مع وفي تستعار في معنى حرف الشرط وروى هشام عن محمد اذا قال انت مدبر بعد موتى يصير مدبرا في الحال لان المدبر اسم يحتاج عن دبر مودة فكان
 هذا وانت حرم بعد موتى سوارا وكذا اعتقتك وحررتك بعد موتى والثالث ما يكون بلفظ الوصية كاو وصيت لك بربقتك او بنفسك وكذا اذا قال
 او وصيت لك بمثل مالي فتدخل رقبته لانهما من ماله فيعتق ثلث رقبته وفي الكافي انت حرا ومدبرا وعتيق يوم اموت يصير مدبرا والمراد باليوم
 الوقت لان قرن به مالا يمتد ولو نوى التنازل فقط لا يكون مدبرا مطلقا يجوز ان لا يموت ليلا يعني فيجوز بيعه فان لم يبعه حتى مات عتق كالمدة
 وانما كانت صريحة لانها استعملت في الشرع كذلك قال م في ام الولد فهي معتقة عن دبر منه ذكره في المبسوط ثم تو رشت بلا شبهة في هذا المعنى
 ونحو قال انت حرم بعد موتى وموت فلان فليس مدبر مطلق لانه لم يتعلق عتقه بموته مطلقا فان مات المولى قبل فلان لم يعتق لان الشرط لم يتم فصار
 ميراثا للورثة وكان لهم ان يبيعه وان مات فلان او لا يصير مدبرا مطلقا فليس ان يبيعه خلافا لفرقة لانها قال اذا كلمت فلانا فانتهى حرم بعد موتى
 فكلمه او قال انت حرم بعد كلامك فلانا او بعد موتى فاذا كلم فلانا صار مدبرا وتو قال بعد موتى ان شئت بنوى فيه فان نوى المشيئة الساعة فشا بعد
 ساعته فهو حرم بعد موتى من الثلث لوجود شرط التدبير فيصير مدبرا وان نوى المشيئة بعد الموت فاذا مات المولى فشا العبد عند موتة فهو حرم بعد
 الشرط لا باعتبار التدبير وكان الشيخ ابو بكر الرازي يقول الصحيح انه لا يعتق هنا الا باعتراف من الورثة او الوصي بشئ ما تقدم في باب التقدم
 من انه لا لم يعتق بنفس الموت صار ميراثا فلا يعتق بعد الا باعتراف منهم ويكون هذا وصية يحتاج الى تنفيذها كما لو قال اعتقه بعد موتى ان شاء
 وهو نظير ما لو قال انت حرم بعد موتى بشه فانه لا يعتق الا باعتراف منهم بعد الشهر نفس عليه ابن سامة في نوادة وكذا اليوم وفي الاسبوع ابان اذا
 لم يعتق الا باعتراف الوارث او الوصي فلو ارث ان يعتق تنجز لا وتعليقا والوصي لا يملكه الا تنجزا ولو اعتقه عن كفارة عتق الميت دون الكفارة الذي
 ينبغي ان يفصل في التعليق فان علقه بشرط من جهة نفسه ثم لم يفعل او يرضى زمان طويل او على فعل العبد وهو ما يتعذر عليه او يتعذر لا يلزم له بعد
 توقفه عليه بل ان شارف الى القاضى لغير عتقه ثم في ظاهر الجواب يستبرج وجود المشيئة من العبد في مجلس موته او علمه بموته كالتيقيد شيئا في حياة المجلس المتوفى
 اذا كان بهذا اللفظ وعن ابى يوسف لا يتوقف به لانه في معنى الوصية لا يشترط في الوصية القول في المجلس في الاصل لو قال بعد موتى اليوم لم يكن مدبرا
 ولان يبيعه لانه ما علقه بطلاق الموت بل بالمشيئة اليوم بعد فان مات لم يعتق في الوقت الذي سمي حتى يعتقه الورثة وهذا الوجه ما ذكره ابو بكر الرازي ومن المشايخ
 من فرق بين هذا وبين الذي فقال اذا اخر العتق عن موته زمان ممتد بيوم او شهر وتقرر بذلك لو ارث في ذلك الزمان عرفنا ان مراده الامر باعتراف فلا يعتق
 ما لم يعتقه واما في مسألة المشيئة فيحصل شبهة العبد بموت المولى قبل تقرر الملك الوارث فيعتق باعتراف المولى ولا تدعو حاجة الى اعتراف الوارث
 وهذا ان تم اشغل على ما تقدم في مسألة انت حرم بعد موتى بالفت فان زمن القبول كزمن المشيئة فانه يجب ان يحصل موت المولى او علمه بموته لا يقال
 ينبغي ان يحصل العبد في هذه المسئلة وتلك باقيا على علم تلك الميت بما جئته الى ففادى ايجابه وثبوت اعتباره شرعا وما قدمناه من ان القبول غير معلوم
 يرفع بانه وان كان كذلك لكنه متوقع وعلى تقدير وجوده يلزم اخراجه عن حكمه بعد الدنول واستصحاب الملك الاول اسهل من فعه ثم ادخاله

ثم لا يجوز بيعه ولا هبة ولا خراج عن ملكه الا الى الحرية كما في الكتابة وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز لانه تعليق العتق بالشرط فلا يمنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات وكما في المدبر المقتدر وكان التدبير ميسرة وهي غير مانعة من ذلك ولنا قوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث ولا يورث سبب الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت ولا سبب غير شعر جعله سببا في الحال اولى لوجوده في الحال منه بعد الموت وكان ما بعد الموت حال الحلات اهلية التصرف فلا يمكن تأخير السببية التي انما يطلو الهبة

ان ملك شخص ثم اخراجه عنه فوجب ان يبقى لحاجته ثم لا شك ان هذه المسئلة اقرب لان العتق ينال فوجب حقه من جهة المولى لاننا نقول لو صح ذلك لزم في انت حر بعد موتى يوم عدم توقعه بل اولى لان محض اليوم بعد معلوم غير مشكوك وهي من مواضع النص على انه لا يعتق الا باعتاقهم قوله ثم لا يجوز بيعه المدبر المطلق وهو الذي علق عتقه بمطلق موت المولى ولا هبة ولا اخراجه عن ملكه الا الى الحرية بلا بدل او بكتابة او عتق على مال وما سواه من التصرفات التي لا تمنع حقه في الحرية يجوز فيجوز اخراجه واجارته واخذ اجرة وتزويج المدبرة ووطيها واخذ مهرها وارث جنايتها وعمله المتفانيا في بقوله لان الملك فيه ثابت وبه تنقضا ولانه هذه التصرفات وانما لم يكن له ان يرهته لغوات شرط عقد الرهن وهو ثبوت يد الاستفاد من مالية المرحوم بطريق البيع ولا مالية للمدبر كام الولد وليس على المولى في جنايات المدبر الا قيمة واحدة لانه لا يمنع الارقية واحدة واما ما استملكه فدين في رقة يسيغ فيه وعرف من هذا ان ليس للمولى دفعه بالجناية الموجبة للارث وفي الجناية على المدبر وفي الجناية على المالك لانه مملوك بعد التدبير واستشكل على عدم جواز بيع المعلق عتقه بمطلق موت المولى ما اذا قال كل مملوك املكه فهو حر بعد موتى وله ماله وادى حاليك ثم مات فانهم يعتقون فكان عتقهم معلقا بمطلق موت السيد ثم انه لو باع الدين اشتراهم صح ولم يدخلوا تحت الوصية بالعتق الا عند الموت اجيب بان الوصية بالنسبة الى المعدوم يعتبر يوم الموت والنسبة الى الموجود عند الايجاب حتى لو اوصى لولد فلان وله ثلاثة اولاد فمات واحد منهم بطل ثلث الوصية لانه انما تناولتهم بعينهم فبطل موت احدهم حصته ولو لم يكن له ولد فولد لثلاثة اولاد ثم مات احد منهم ثم مات الموصي كان الكل للثلاثين لان الثالث لم يولد في الوصية لكونهم معدومين عند الايجاب فتنازلت من يكون موجودا عند الموت قوله وقال الشافعي يجوز بيعه وهبته للمنفق والمعنى اما المنقول فما في الصحيحين من حديث جابر ان رجلا اعتق غلاما له عن دبر لم يكن له مال غيره فباعه النبي صلى الله عليه وسلم بثمانمائة درهم ثم ارسل ثمنه اليه وفي لفظ اعتق رجل من الانصار غلاما عن دبر وكان محتاجا وكان عليه دين فباعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بثمانمائة درهم فاعطاه فقال اتقض دينك وانفق على عيالك وحديث جابر هذا الفاظ كثيرة وروى ابو حنيفة بسنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم باع المدبر وفي اموطا مالك بسنده الى عائشة انها مرضت ففعلت مرضها فذبحت اقطاها الى رجل فذكره المرضها فقال انكم تجزوني عن امرأة مطبوبة قال فذهبوا ينظرون فاذا جارية لها سحرها وكانت قد دبرتها فذبحتها ثم سألها ماذا اردت قالت اردت ان تموتى حتى اعتق قالت فان الله على ان يتاخير من الله العرب ملكه فباعتها وامرت بثمنها فجعل في شلها ورواه الحاكم وقال على شرط الشيخين والجواب انه لا شك ان الحر كان يباع في ابتداء الاسلام على ما روى انه صلى الله عليه وسلم باع رجلا يقال له سويق في دينه ثم نسخ ذلك بقوله وان كان ذو عسرة فخلف الى ميسرة ذكره في النسخ والمنسوخ فلم يكن فيه دلالة على جواز بيعه الا ان بعد التسخ وانما يغيبه استحباب ما كان ثابتا من جواز بيعه قبل التدبير اذ لم يوجب التدبير ان الله الرق عنه ثم راينا انه صح عن ابن عمر بن لا يوهب المدبر وهو حر من ثلث المال وقد رفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن ضعف الدارقطني رفعه وصح وفقه واخرج الدارقطني ايضا عن علي بن طبيان بسنده عن ابن عمر قال المدبر

السيد

الشيخ

المطوية

بجملات سائر التعليقات لان المانع من السببية قائم قبل الشرط لانه عين واليهين مانع والمانع هو المقصود وانه ايضا وقصور
 الشقاق والعناق وامكن تاخير السببية الى زمان الشرط لقيام الاحلية عنده فافترا ولانه وصية والوصية بخلافه
 في الحال كالموت وابطال السبب لا يجوز في البيع وما يضا عليه ذلك **قول** وللمسكن ان يستخذه ويؤجره
 وان كانت امه وطبها وله ان ين وجهها لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد ولانه هذه التصرفات

من التبرع وضعت ابن طليان الحاصل ان وقفه صحيح وضعف رفعه فعلى تقدير الرفع لا اشكال وعلى تقدير الوقف
 فنقول الصحابي لا يعارضه النص البتة لانه واقعة حال لا عموم لها لا يعارضه لو قال عوم يباع المدبر فان قلنا بوجوب تقليد
 فظاهر وعلى عدم تقليد يجب ان يحل على السماع لان منع بيعه على خلاف القياس لما ذكرنا ان بيعه مستحب بقرق فمنه
 مع عدم زوال الرق وعدم الاختلاط بجزء المولى كما في ام الولد خلاف القياس فيحمل على السماع فبطل ما قيل حديثا عن جعفر
 لا يصلح المعارضة حديث جابر وايضا ثبت عن ابي جعفر انه ذكر عنده ان عطارة وطاوسا يقولان عن جابر في المذس
 اعققة مولاه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عنقه عن دبر فامر ان يبيعه فيقتضى دينه الحديث فقال ابو جعفر
 سمعت الحديث من جابر انما اذن بيع خدمته راه الدار قطني عن عبد الغفار بن القاسم الكوفي عن ابي جعفر فقال
 ابو جعفر البندواني كان من الثقات الاثبات ولكن حديثه هذا مرسل وقال ابن القطان بنحو مرسل صحيح لانه من رواية
 عبد الملك ابن ابي سليمان العمري وهو ثقة عن ابي جعفر انتهى ولو تم تضعيف عبد الغفار لم يضر لكن الحق حديثه ان
 كان متشككا فقد صرح ابو جعفر وهو محمد الباقية الامام بن سبيطرين العابدتين بانه شهد حديث جابر انه انما اذن في بيع
 منافعه ولا يمكن لشقة امام ذلك الا لعلمه بذلك من جابر راوى الحديث وقال ابن الفروق من قال يحل الحديث على المذس
 المتقيد وان المراد انه باع خدمته الجسد من باب دفع الصائل لانه لما اعتقد ان التدبير عقد لازم سعى في تأويل ما يختلف
 اعتقاده من السنة على خلاف تأويله والنص مطلق فيجب العمل به الا المعارضة نص اخر يمنع من العمل بالطلاق وانت اذا
 علمت ان المحر كان يباع للدين ثم نسخ وان قوله في الحديث باع مدبر ليس الاحكامية الراوى فعلا جزئيا لا عموم لها وان قوله اتق
 عن وبرادير اعلم من المطلق والتقدير ان يصدق على الذي يبرمقيا انه اعتمد عن وبرمته وان ما عن ابن عمر وقوف صحيح
 وحديث ابي جعفر مرسل تابعي ثقة وقد اقمنا الدلالة على وجوب العمل بالمرسل بل وتقديمه على المسند لانه قول جمهور السلف
 علمت قطعنا ان المرسل حجة موجبة بل سألته عن المعارض وكذا قول ابن عمران لم يعجز رقة يعضد ولا يعارضه المروى عن عائشة
 يجوز ان يكون تدبيرها كان مقدر لانه ايضا واقعة حال لا عموم لها فلم يتناول حديث جابر وعائشة من محل النزاع البتة فكيف وقد وجب
 عمله على السماع بما ذكرنا فظهر لك سخاؤه او غلظه واما المعنى الذي ابطال به الشافعي منع بيعه فاذا ذكر في الكتاب من قوله لانه
 تعليق العتق بالشرط وبه لا يمنع البيع كما في سائر التعليقات بسائر اشروط غير الموت وكذا ان اعتبر حمة كونه وصية فان
 البرجوع عن الوصية صحيح الموصى به جائز فظهر انه على اعتبار شبهي التعليق والوصية لا يمنع بيعه وقد قدم المصنف من قريب قوله
 وعلى هذا اي اعمال الشبهين بدور الفقه وجوابه ما ذكرنا المعنى بقوله ولانه سبب الحرية لانها تثبت بعد الموت ولا تثبت الاسباب
 ولا سبب غير اى غير قوله انت حر المعلق وفي اذا امت او المضاف في بعد موتى فما ان يحل سببا في الحال او بعد الموت
 وجعله سببا في الحال اولي لانه حال وجوده بخلافه بعد الموت فانه معدوم انما له ثبوت حكمي فاضافة السببية اليه حال وجوده
 اولي منه اوجه اولوية سببية في الحال ووجها اخر يوجب عدم امكان تخييره وهو قوله ولان ما بعد الموت لا يخفى لانه لا يثبت

فاذا مات المولى عتق المدين من ثلث ماله لما سرويئا ولان التدبير وصية لانه تبين مضاف الى وقت الموت
والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث حتى لو لم يكن له مال غير عيسى في ثلثيه

الملك وزواله من ثبوت الالبية لهما والموت بطلها بخلاف المجنون لان المجنون اهل لثبوت ملكه كما اذا مات مورثه او ورثه
وقيل وليه وزواله كما لو اكلت شيئا فانه يؤخذ ضمانه من ثلثه فيزول ملكه عنه وتوارثه ابواه وتحتا بدار الحرب بانته امراته فلذا لم يشترط
الالبية بالعقل عند وجود الشرط لنزول الحكم لان ذلك شرط لابتداء التصرف لا لمجرد زوال الملك والمجنون اهل لذلك
بخلاف الموت فانه سالم لالبية الامر فامتنع ان يجعل قوله المذكور حال حيوته سببا بعد موته فلم تمت سببته في الحال الا
انتفت لكنها لم تنقث شرعا ولان سائر التعليقات فيها مانع من كون المعلق سببا في الحال لانها ايمان واليمين في مثله
يعقد المنع كما قد تعقد الحمل فالمنع من وقوع الطلاق والطلاق هو المقصود فيها لانها تعقد للبرائة ايضا ودفعها ودفعها
هو المقصود في التعليق الذي هو التدبير فلم من كلامه ان التعليق منه ما ليس بيمين وهو التدبير بلفظ التعليق ومنه ما هو بيمين
فلا يمكن سببته المعلق قبل الشرط لما ذكرنا واكن في التدبير ان ليس فيه معنى اليمين فلم تمت سببته في الحال واذا انعقدت
سببته العتق في الحال فيحقق ثبوت حق العتق له وهو المحقق بحقيقة فلا يقبل النسخ ولا شك انه يرد عليه النقص باذا قال
اذا جاز عند فانت حرة فانه لما علق بامر كائن البتة لم يمت ان المراد بثبوت المعلق فيه لا منعه فلم يكن يميننا فانتفى مانع السببية في الحال فينقضي
فيه فيلزم ان يجوز بيعه قبل الفداء وهو منتفك وهذا الاشكال لا يندفع عن هذا الوجه يمنع كونه كائنا لا محالة بجواز قيام النيابة قبل الفداء
يستقيم اذا كان التعليق محققا عند وجود اشتراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام وغيرهما اما قبل ذلك
فليس يصحح وجواب بان الكلام في الاغلب فيلحق الفرد النادر به اعتراف بالايثار على ان كون التعليق بمنشج الفداء وراس الشر
ناورا غير صحيح واجيب ايضا بما هو حاصل الوجه الثاني وهو ان التعليق الذي هو التدبير وصية الوصية خلافة في الحال كالورثة ويرد
عليه انه يجوز الرجوع عن الوصية وهذا وارو على عبارة الابعناية وهو ان المراد بقوله والوصية خلافة في الحال هي الوصية المذكورة وهي
الوصية له برقبته خلافة كالورثة حتى منعت من حقوق الرجوع عنها ويفرق بين قوله اذا مات فانت حرة وبين قوله
اعتقه بعد موتى فان الاول استخلاف موجب لثبوت حق الحرية في الحال بخلاف اعتقه وارو عليه ان هذا فرق يبين حمل النزاع لان
حاصله ان الوصية بالعتق اذا كانت تدبيرا كانت خلافة تستدعي لزوم الموصي وعدم جواز الرجوع عنه وان كانت غيبه
كاعتقه انه العبد لا يكون كذلك وجاز بيعه وهذا عين لفتنا نزع فيه فان انضم بقوله الوصية بالعتق بهذه الصيغة الاولى هو ولا ينس
الا ان تبدى خصوصية في تلك العبارة تقتضي ذلك وليس هنا الا كون العبد خوطب به او كون العتق معلق صريحا بالموت او اخصيه وكذا
ذلك في الشرع يقتضي اذكرتم من اللزوم وعدم جواز الرجوع عنه فالحق ان الاستدلال انما هو بالسمع المتقدم بناء على عدم مخالفة
حديث جابر لما تقدمناه ثم المذكور بيان حكمه الشرع لذلك قوله وان ثبت المولى عتق المدين من ثلث ماله لما سرويئا اول الباب
ولان التدبير وصية وانفاذها من الثلث حتى لو لم يكن له مال غير عتق ثلثه وعيسى في ثلثيه للورثة ولو كان على المولى دين في هذه الصورة
يستغرق رقبته المدبر عيسى في كل قيمة لان الدين مقدم على الورثة فكيف بالوصية ولا يمكن نقض العتق في ورثته قوله ولولا المدبر بقر
فيحقق بموت سيداه والمراد المديرة المطلق اما ولد المديرة فغير اقيما فلا يكون مدبرا هذا هو الصحيح من النسخ وفي بعضها ولد المدبر

وان كان كل واحد من هذين في كل قيمته لمتد مالا ينحلي وصية ولا يمكن نقض الحق فيجوز قيمته وولد المدبر فله وولد المدبر فله وولد المدبر فله

وليس يصح لان الولد يتبع امه لا ابيه فان زوجة المدبر لو كانت حرة كان ولدا حرا وائمة فولد بعد سواها كان امه حرا او عبدا
مدبرا او لا ثم المراد الولد الذي كانت حامله وقت التدبير والبر الذي حملت به بعد التدبير اما ولدها المولود قبله فلا يصير مدبرا بغيرها
اما الذي كان حرا فلا يجمع كما لو اعتقما وهي حامل واما الذي حملت به بعزها ففي قول اكثر اهل العلم وهو المروى عن عمر بن الخطاب
والزهري والبصري وشريح ومسروق والقوري وجابر وقفاة وعطاء وطاوس والحسن بن صالح والكاظمي والشافعي فمد قول
قال الله وعلى ذلك اجماع الصحابة رضوان الله عليهم يعني الاجماع السكوني فانه روى عن عمر وابن عمر وعثمان وزيد بن ثابت
وجابر وابن مسعود وزيد بن سلمة عن غيرهم خلاف ولا يخفى ان سران التدبير الى الولد على خلاف القياس بالاجماع فلا يقبل
فيه اشكال مما ذكر من طرق الشافعي ولو اختلف المولى والمدبرة في ولدها فقال ولدته قبل التدبير وقالت بعده فالقول للمدبرة
لانها تدعى بحق العتق لولدها ولو ادعت لنفسها كان القول له مع يمينه فلولد ما كذلك والبيضة بينتها لاشباهها زيادة حتى استحق
واعلم انه اذا حلف المولى يحلف على العلم لانه تحليف على فعل الغيب وهو ما ادعت من ولادتها بعد التدبير ذكره في المبسوط
في باب الشهادة في التدبير واعلم انه اذا دبر اكل وحده فانه جائز كحقه وحده فان ولدت لاقل من ستة اشهر كان مدبرا والاولد
كانت بنين اثنين فدبر احدهما حملها ولدت لاقل من ستة اشهر فالشريك بالخيار بين التدبير وتضييق المدبر والاستسعاء له بعد
ان يقدر على السعاية ولو دبر احدهما في بطنها بان قال ماني بطنك حرة بعد موتي وقال الاخر انت حرة بعد موتي فولدت لاقل
من ستة اشهر بعد كلام الاول فالولد مدبر بينهما لانه كان موجودا حين دبر الاول وتدبر نصيبه بتدبيره وتدبير نصيب الآخر بتدبيره
وان ولدت لكثر من ستة اشهر من الاول لاقل منها تدبر الام فلولد كله مدبر للذي دبر الام لان ثبوت التدبير فيه بطريق التبعية للام
باعتبار انه كالجوز وفي هذا لا يفضل بعضه عن بعض فكان كله مدبر للذي دبر الام واما الام فمفضلة مدبر للذي دبرها والاخر الخيارات
من فضلة فتدبره ان كان مولودا من الستين فما فوقه من المدبر بل لا بد ان الضمان انما يترجمه من حين دبرها وخلق الولد بعده في الحكم فلا ثبت
فيه حق الشريك الا يرى انها لو زادت قيمتها في مدة لم يكن للشريك الا تضمين نصف القيمة وقت التدبير فكذا في الزيادة المنفصلة
والزاد حاد في حكم المستسعاة حين ثبت لما حق ان يستعيبها والمستسعاة كالكتابة تكون احق بولدها واذا دبر ماني بطن امه لم يكن له
ان يستعيبها ولا يهبها ولا يهبها فذكر في كتاب البيضة من الاصل اذا احتق ماني بطن امه ثم وهبها جازت البيضة بخلاف ما لو باعها وقيل في المسئلة
روايتان والاصح هو الصحيح بين التدبير والعق بانه اذا دبر ماني البطن لو وهب الام لا يجوز حقه ولو اعتقه جاز بهبها لانه بالتدبير
لا يزول ملكه في البطن فلو وهب الام فالمدبر متصل باليس بمو هوب من ملك الواهب فيكون في معنى هبة الشارع فيما يحتمل
الشبهة واما بعد عتقه فغير ملكه فلم يتصل الموهوب بملك الواهب فهو كما لو وهب دارا فيها ابن الواهب وسلمها ولو دبر ماني بطنها
فولدت ولدين احدهما لاقل من ستة اشهر يوم والآخر لكثر يوم فما دبر ان لانها لو امان وتمتعا بوجود احدهما حال التدبير في البطن ولو
دبر ماني بطنها ثم كاتبها جاز وان وصفت بعد هذا لاقل من ستة اشهر كان التدبير في الولد صحيحا لكنه يخل في الكتابة ايضا تبع الام
فاذا دبرت حقا جميعا وان مات المولى قبل ان يودي عتق الولد بالتدبير وان مات الام قبل المولى فعلى الولد ان يسعي فيما على الام

وان علق التفسير بكونه على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضى هذا او من هذا كذا فيلس يبرهن بوجه
 بيعة لان السبب لم ينفذ في الحال لتردد في تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو
 كالموت في الثاني فان الموت على الصفة التي ذكرها عتق كما يعتق المدبر معناه من الثالث لانه ثبت حكم التفسير في آخره بغير
 حيوته لتحقيق تلك الصفة فيه فلهذا يعتد من الثالث ومن المقيد ان يقول ان مت الى سنة او عشر سنين لما ذكرنا
 بخلاف ما اذا قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش اليه في العكس لانه كالموت في الحال

لانه دخل في الكتابة بان مات المولى فالولد بالخيار في اختياره البحرية بالتدبير او بذاكر الكتابة فيختار الانفع له فان كان يخرج من
 الثالث عتق ولا شيء عليه لان قصده حصل فخرج ولو قال لانه ولدك الذي في بطنك واريد برة او ولد حرة ولا يريد به عتق لم يعتق لان هذا
 تشبيه وليس بتحقيق كانه قال انت مثل الحرة او المدبرة قوله وان علق التفسير بموته على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضى هذا او من مرضى هذا
 لان علق عتقه بمطلق الموت وهو كالموت في الحال ثم ان مات المولى على الصفة التي ذكرها عتق كما يعتق المدبر يعني من الثالث لانه ثبت حكم التفسير في
 آخره بغير حيوته لتحقيق تلك الصفة فيه فاذا كان يصير مدبرا مطلقا لا يجوز بيعه بل لا يمكن قاما ما قبل اخر جز من اجزاءه فلو لم يكن مدبرا
 فجاز بيعه وان بر من ذلك المرض او رجع من ذلك السفر ثم مات لم يعتق لان الشبهة الذي علق به قد انعدم واستشكل عما اذا قال انت
 حر قبل موتي بشهر ومضى شهر فانه بعد مضي الشهر يعتق بمطلق موت المولى مع انه مدبر مقيد حتى جاز للمولى بيعه اذ جاز بان كان كذلك لانه يعتق
 بالشهر قبل موته كما سمي فوجب اعتباره بالعتق المضاف الى غده فانه لا يثبت حقا للبعد للحال وكذا اينما ولو قال اذا مت اذ قلت فانت
 حر على قول من يفرق بين لان عتقه تعلق بمطلق موته حتى يعتق اذا مات على امي وجهه كان وعلى قول ابى يوسف ليس مدبرا لانه علقه باحد الشهور
 من الموت والقتل والقيل والقال كان موحا فالموت ليس بقتل وتعليقه باحد الامرين يمنع كونه عزية في احدهما فاحتمل فلا يصير مدبرا حتى يجوز بيعه وقوله
 زفر حسن لان التعليق في المعنى بمطلق موته لانه لا ترد في كون الكائن احدا لامين من الموت قلنا او غير قتل فهو في المعنى مطلق الموت
 كيف ما كان وروى الحسن عن ابى حنيفة اذا حال اذا مت وغسلت فانت حر لا يكون مدبرا لانه علقه بالموت وشئ اخر بعده لم اذا
 مات فمى القياس لا يعتق وان غسل لم يعتقه لانه بنفس الموت انتقل الى ملكهم فهو كقوله ان مت ودخلت الدار فانت حر في الاحتمال
 يعتق لانه غسل عقيب الموت قبل ان يتقرر ملك الوارث فهو نظير تعليقه بموت بصفة فاذا وجد ذلك يعتق من الثالث بخلاف قوله
 الدار لانه لا يتصل بالموت فيقرر ملك الوارث فيه كذا في المبسوط قوله ومن المقيد اي من التفسير المقيد ان يقول ان مت
 الى سنة او الى عشر سنين فانت حر فان مات قبل السنة او العشر عتق مدبرا وان مات المولى بعد السنة او العشر لا يعتق ويقتضي
 الوجه كونه لومات في راس السنة ليعتق لان الغاية لولاها تناول الكلام ما بعد لانه منجز بغير عتقه فيصير حر بعد السنة والعشر فيكون للاسقاط
 ومنه انت حر قبل موتي بشهر او يوم فانه مدبر مقيد حتى ملك بيعه وعند زفر مدبر مطلق قلنا لم يوجب تعليقه بمطلق موته لا حال موته قبل شهر فلو لم
 بشرط كائن لاحالة وومات بعد شهر قبل يعتق من الثالث وقيل من جميع المال لان على قول ابى حنيفة يستند الحسنة الى اول الشهر
 وهو كان صحيحا فيعتق من كله وعلى قوله لا يصير مدبرا بعد مضي الشهر قبل موته قوله بخلافه ما اذا قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش اليه في الغالب

فانه

التي

لانه كالموت لا محالة فيكون تدبرا مطلقا فلا يجوز بيعه وهذه رواية الحسن عن ابى حنيفة وقال قاضي خان على قول اصحابنا مدبر
 مقيد وكذا ذكره في السيناتج وجوامع الفقه لانه لم يخرج عن التعيين وعلى قول الحسن ذكر ما لا يعيش اليه غالبا تايبه معنى وهو كالموت
 في الكساح الوقت اذا سمعت لاي عيشان اليه غالبا صح الكساح عند الحسن لانه تايبه معنى والمذهب انه توقيت فلا يصح والمم كالموت
 فانه في الكساح اعتبره توقيتا وبطل به الكساح وبنا جله تايبه اموجبا للتدبير فروع كاتب مدبره ثم مات وهو يخرج من ثلثة عتق

باب الاستيلاء

بالتدبير وسقطت عنه الكتابة فلاستغناء عن اداء المال بالتسليم الحاصل عن التدبير فان لم يكن له مال غير وفاء ما يعتق ثلثه بالتدبير ثم لا يسقط عنه شيء من بدل الكتابة في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يسقط ثلث بدل الكتابة ايضا اعتبارا بالجزء بالكل وقيا ساعلى ما لو كاتبه او لا ثم دبره ثم مات ولا مال له سواه فانه يسقط عنه ثلث بدل الكتابة لما عتق ثلثه بالتدبير فكذلك اذا سبق التدبير الكتابة ولا معنى لقول من يقول المستحق بالتدبير لم يرد عليه عقد الكتابة لانه لو ادى جميع بدل الكتابة في حياته ليعتق كله لو كان المستحق بالتدبير لم يرد عليه الكتابة لما عتق بالاداء وان تحقق في غير ذلك كان مستحقا لم يرد عليه العقد بالاداء كما تبين من وجهه والاصل ان هذا الاستحقاق لا يمنع ورود العقد عليه ولما لم يقان العقد ان يدل الكتابة بمقابلته ما وراه المستحق بالتدبير لان موجب الكتابة بثبوت ما لم يكن ثابتا في المكاتب والبدل بمقابلته وعرف ان التدبير يوجب استحقاق شيء له فلا يتصور استحقاق ذلك بالكتابة فيكون البدل بمقابلته ما وراه ذلك فهو كما لو طلق زوجة بنتين ثم طلقها ثلثا بالف كانت الالف كلها بازار الطلقة الثالثة الا يرمى انه لو خرج كله من الثلث بطلت الكتابة فاما قبل الموت الكتابة صحيحة لان الاستحقاق بالتدبير غير منقطع بخوارق الاموت المولى قبله واذا ثبت ان بدل الكتابة بمقابلته ما وراه المستحق بالتدبير وشي من ذلك لم يسلم للعبد بوث المولى لا يسقط شيء عنه بخلاف ما لو كاتبه او لا لان بدل الكتابة بهناك بمقابلته جميع الرقبة فانه لم يكن مستحقا شيء من رقبة عند الكتابة فاذا عتق بعض الرقبة بعد ذلك بالتدبير عند الموت سقط حصته من بدل الكتابة والطريق الآخر ان التدبير وصية برقبته له وهي عين والوصية بالعين لا تنفذ من مال المتحرر كما لو اوصى لعبد انسان ثم باعه او قتل لا تنفذ الوصية في قيمته ولا ثمنه من مال الموصي وفي استحقاق بعض بدل الكتابة ذلك فاعتق بخلاف ما لو كاتبه او لا ثم دبره لان حقه عند التدبير احد الشيئين ابدال الكتابة ان ادى او مال رقبة ان عجز فيكون موصيا له باهو حقه ثلثه لا ينفذ من بدل الكتابة اذا عرف هذا فخرج المسئلة على قول ابي حنيفة فيما اذا دبره ثم كاتبه انه يتخير بده موت المولى ان شاء سعى في جميع بدل الكتابة بجهة عقد الكتابة وان شاء سعى في ثلثي قيمته بالثبوت لان حقه العتق يتجزى وقد تلقاه جهة حرية فيختار ايها شاء وعن ابي يوسف يسعى في الاقل منها بغير خيار لان العتق لا يتجزى عنده فقد عتق كله والمال عليه ولا يلزمه الاقل المالكين وعند محمد يسعى في الاقل من ثلثي قيمته ومن ثلثي بدل الكتابة لانه ثلثها سقط عنه ولا يتخير لانه عتق كله كما ذكر ابو يوسف ولو كاتبه ثم دبره فعند ابي حنيفة يتخير بين ان يسعى في ثلثي قيمته او ثلثي بدل الكتابة وعند غيره يسعى في اقلهما عينا ولو كاتبه مديرة فولدت ثم ماتت يسعى الولد فيما عليها لانه مولود في كتابتها فيجب عتقها بكتابة بقاءه لانه جزء منها فان كانا ولدان فادى احدهما المال كله لم يرجع على اخيه شيء لانه ما ادى من شيئا انما ادى عن الام فان بدل الكتابة عليها ولان كسب كل منهما لها حتى لو كانت بيته كانت احق به فكان اداء من ادى احدهما او كلاهما اداء من مال الام ومثله لو كاتب مديرين جميعا وكل كفيل عن الآخر ثم ماتا وحرك احدهما ولد اولاد في كتابته من امته فعليه ان يسعى في جميع الكتابة لانه قائم مقام امه وانما يسعى لتحصيل العتق لا لبيده ولنفسه ولا يحصل العتق لا لبيده الا باذنه اجمع بدل الكتابة فلذلك كان عليه السعاية في جميع بدل الكتابة

باب الاستيلاء لما اشترك كل من التدبير وام الولد في استحقاق العتق وتعلقه بالموت ومصل بينهما ولما كان التدبير انساب ما قبله من حيث ان العتق به بايجاب اللفظ بخلاف الاستيلاء وقدمه عليه فالاستيلاء مصدر استولى اي طلب الولد وهو عام اريد به خصوص وهو طلب ولما اتم الاستيلاء

قال ولد وطيمها واستغناها وأجارتها وتزويجها لأن الملك فيها قائم فاشبهت المذهب ولا يشك في نسب ولدها إلا أن
يثبت له وقال الشافعي برء

فلما تناقض صار الحاصل أن الاستيلاء لا يتجزى أي لا يكون منسباً ببعض المستولدة مملوكاً لغير المستولدة ولا الضرورة
لأنه مبني على ثبوت النسب وهو لا يتجزى وأما احتمال أن يكون فيسروا إيتان فبعيد فلذا لما قال المصنف أنه يتجزى في باب العبد
يعتق بغيره لم يجعل أثره إلا فيما إذا استولد نصيبه من مدبرة وآما لتعليل بثبوت النسب قائماً هو بوجود الدعوة في
المملوك والاتفاق على أن ملك البعض يكفي لصحة الاستيلاء قوله ولد وطيمها واستغناها وأجارتها وتزويجها لأن الملك
قائم فيها وهو مطلق لهذه الأمور فاشبهت المدبرة ومنع مالك أجارتها كبيعها وهو بعيد والاتفاق إبيح لنقل ملك
الرقبة لا غير وهو منتف في الأجارة ويملك كسبها واعتاقها وكتابتها وأورد ينبغي أن لا يملك تزويجها لأن توهم شغل
رسمها بما للمولى قائم وتوهم الشغل مانع من النكاح كما في المعتدة غير أن المعتدة جعل لها الشارع حالاً يحكم فيه بالفراغ فجاز
نكاحها عند وجوده ولم يجعل لام الولد مثله سوى الاستبراء فكان ينبغي أن لا يصح قبله واجب بأن جواز النكاح كان ثابتاً
قبل الوطى وقع الشك في خروجه فلا يخرج بالشك بخلاف المعتدة فانها قد تحقق خروجها عن محلة نكاح الغير فلا تعود إلا بوجوب
وجعل الشارع انقضاء العدة الدال على الفراغ حقيقة فلا تزوج قبله وتقال إن يقول إذا لم يكن احتمال الشغل مانع ولكن
في ثبوت بعد الوطى لم يخرج من نكاحه لا يجوز لا وقوع الشك فيه كالعدة ووجب أن يزوجها إلا بعد استبراءها والمذهب جوازه
قبل الاستبراء وإنما هو لعدده أفضل وأعلم أن المسئلة ذكرها الله في فصل المحرمات من كتاب النكاح حيث قال وإن زوج
أم ولده وهى حامل منه فالنكاح باطل لأنه أنزله في الوطى لمولاه حتى يثبت نسب ولد له منه بلا دعوة فلو صح النكاح حصل الجمع بين
الفراشين إلا أنه غير متأكد حتى ينفى ولد له بالنفي من غير أن يحل فلا يعتبر ما لم يتصل به أحصل قافاً وإن المانع من صحة النكاح ليس
الاجتماع بين الفراشين لا توهم الشغل وهذا حق لما عرفت عن سمنة ما إذا راى امرأة تزنى فتزوجها حيث يصح النكاح ويحل الوطى
مع أن احتمال الشغل ثابت لكن لما كان أحصل من الزنا ليس ثابت النسب جاز النكاح والوطى لا انتفاء لاجتماع بين الفراشين
ولذا جازعت ابى حنيفة وتزوج الحامل من الزنا لا انتفاء الفراشين غير أنه لا يحل وطيمها إذا كان الحمل من غيره حتى تضعه
امتناع نكاح المهاجرة الحامل لثبوت نسبه دون غيرها فصح فاجواب الحق منع كون احتمال الشغل مانعاً فلذا جاز النكاح مقبلاً
وطيمها وإن كان لا يستحب أو يجب الاستبراء إنما المانع الجمع بين الفراشين القوتين وفرش أم الولد ليس قوياً على ما صرح به في
المسئلة فلا يكون مانعاً ما لم يتصل به أحصل بخلاف المعتدة فانها فرأش حال العدة لا ترى أنها متعينة لثبوت نسب ما تاتى
به فنفى تزويجها جمع بين الفراشين فصح إذا باع حذته أم ولده منها عقت كما إذا باع رقبته السبد منه وعن ابن سمانة عن
أبي يوسف لا يفتق بخلاف بيع رقبتهما حيث يفتق قوله ولا يثبت نسب ليدها أس ولد الأم لا أم الولد رجع إلى المذكور لأن الباء
في قوله إذا ولدت الأم من مولاه فلا يثبت نسبه إلا أن يعترف به وإن اعترف بوطيمها وهو قول الثوري واليسري والشعبي
ومروى عن عمرو بن دينار ثابته مع الغزل وقال الشافعي ومالك وأحمد مذهبهم ثبت إذا اشتد بوطيمها وإن غزل عنها إلا أن يلد
أنه استبراء أبداً الوطى بحيفته وهو مضمون فأنهم زعموا أنها بالوطى صارت منسبةً كالنكاح وفيه يلزم الولد وإن استبراء

لأنه لما ثبت النسب بالعتد فلان يثبت بالوطى وأنه أكثر افضاء أول قلنا ان وطى الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة مالك اليه من غير طى بخلاف العتد لان الولد يتعين مقصود امه فلا حاجة الى الدعوة

مع ان الحال تخفى عند مالك والشافعي فيعيد الاستبراء وهم ينفصلون عن هذا بان الغالب ان لا يتحقق والامر بالاستبراء اعتبارا للغالب فيحكم عند وجوده بعدم الحمل حكما بالغالب ولو وطى في دبر ما يلزمه الولد عند مالك مثله عن احمد وهو وجه ضعف للشائبة قوله لانه لما ثبت هذا وجه قول الجمهور في ان النسب ثبت باتاقى به الامة بمجرد وطى وهو انه لما ثبت النسب بعتد البالغ حتى ثبت نسب ما تاتي به المتكثرة بعد العتد وان لم يعلم الوطى لوجوده بعد المفضى الى الولد فقبوله بعد وطى البالغ وأنه أكثر افضاء الى وجود الولد وانما قيد بالبالغ لان الزوج الصبي لا يثبت به نسب ان كان بعتد وضع للولد ولنا ان وطى الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع من قصده وهو سقوط نفقته عند ابى حنيفة ونقصانه عند بها وكان الظاهر عدم قصده فكان الظاهر العزل وينفع ما قبل فلا يلزمه بمجرد الوطى وما قبل الوطى قد يقصد به وقد لا يقصد به فلا يتعين عدمه قلنا ولا يتعين وجوده كقوله فيبقى على الاصل من عدم واعلم ان اصل دليلهم فيه المنقول من حديث عائشة رضي الله عنها قال اختصم عنهما سبعين ابى وقاص وعبد بن زمعة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني في ابن وليدة زمعة فقال سعد بن ابى وقاص يا رسول الله اني اخي عتبة بن ابي وقاص عمد الى ابنه انظر الى شبهه وقال عبد بن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد على فراش ابى فطر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى شبهه سراي شبهها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واجتنب منه يا سودة فلم تره سودة قط رواه الجماعة الا الترمذي واجب بانه عم انما قضى به لعبد بن زمعة على انه عبد له ورثة لا على انه اخوه ولذا قال هو لك ولم يقر هو اخوك يا عبد وقال اجتنب منه يا سودة ولو كان اخا لما بالشرع لم يحجب احتجابها منه فهذا دفع بانتفاء لادم الاخوة شرعا والاول باللفظ نفسه ويدفع الاول بان في رواية اخرى هو اخوك يا عبد واما الامر بالا احتجاب فلما راي من الشبهة البين بعتبة في دفع الاول بان هذا الرواية معارضة لرواية هو اخوك وهي ارفع لانها المشهورة المعروفة فلا تعارضنا الشاذة والشبه لا يلزم احتجاب اخيه شرعا منه والا لوجب الآن وجوب استمرار الكل من شبهه غير ابيه الثابت بسبعة منه بحكم الشبهة احتجاب اخيه وعمته وجدة لابيهم منه وهو منقطع شرعا واذا قوله الولد للفراش يعني به نسبه عن سعد بن ابى وقاص وعبد بن زمعة بانه اخوه يعني الولد للفراش ولا فراش لواحد من عتبة وزمعة فموجب عبد لك يا عبد ميراث لك من ابيك واعلم انه روى عن الامام احمد اما الميراث قلنا انما اجتنب منه فانه ليس لك باخ فقصه بانه ليس اخا لا يفيد انه ليس اخا لعبد بن زمعة به تقوى معارضة رواية هو اخوك وقوله اما الميراث قلنا يفيد انه اخوه فانما ان يحكم بضعف الحديث لتدافع معناه ويجمع بان الميراث الاخوة الشرعية والمنفصل الاخوة الحقيقية وهو ان يختلفا من مار رجل واحد وان الحكم الشرعي في عدم الاحتجاب ان يترتب على الاخوة بمعنى التخليص من مار شخص واحد مع ثبوت النسب منه الا ان هذا يتخذ الوقوف عليه فاحتمل ثباتا بثبوت النسب بالمعيار منه شبهة غير المتسبب كما هو في الصورة المروية ثم يجعل هذا اذ ليس حكما مستقرا على ما ذكرنا خاصا بازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم لان حجابهن منقطع وقد قال قبله لسان كاحد من الناس وعلى هذا يجب حمل الوليدة على انها كانت ولدت لزمته قبل ذلك ويكون قوله الولد للفراش يعني ام الولد وح قوله هو لك اي تقضي كذا يكون المراد انه اخوك كما هو الرواية الاخرى اما ما نقل عن عسمر بن الخطاب انه قال ما بان رجال يطون ولا يديهم ثم تعزوا لمن لا تاتني وليدة يعترف سبيها انه قد لم يبالا لا يحقت به ولد فاحتملوا بعد ذلك او انكر كواراه انشا في رده فعارض ما روى عن عسمر انه كان يعزل عن جارية

فإن جازت بعدة لم يولد لها شيء بعد استبراء الوالد الأول بل يولد الأول بعين الولد المستبرور منى كذا في
فراشها المعقودة بعد التكاثر إلا أنه إذا انفاء وينتفي بقوله لأن فراشها ضعيف حتى يملك نقله بالتزويج بخلاف المنكوسة
حيث لا ينتفي الولد بنفسه إلا باللعان لتأكيد الفراش حتى لا يملك إبطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه حكمه فاما الديانة
فإن كان ويطهرها وحشها ولم يزل عنها يلزمه أن يعترف به ويدعى لأن الظاهر أن الولد منه وإن عزل عنها أو لم
يحضها جازله أن ينفيه لأن هذا الظاهر رقيقا له ظاهره من الخس هكذا روى عن ابن حنيفة

۱۰۵

لاست

الماء

١٠

ل

وفيه روايتان اخريان عن ابى يوسف وعن محمد بن ذكرناهما في كفاية المنتهي وان زوجها نجاءت بولد له هو في حكم أمته لان
حق البحرية يترتب الى الولد كالتدبير لا يرمى ان ولد الحرة حتى يولد القنة رفيق والنسب يثبت من الزوج لان القماش لم وان
كان النكاح فاسدا اذا الفاسد ملحق بالصحيح في حق الاحكام ولو ادعاه المولى لا يثبت نسبه منه لان ثبوت النسب من غير

كان حين ولده لم يعزل عنها وجنسها عن مظان رتبة الزنا يلزمه عن قبل القناني لان يدعيه بالاجماع لان الظاهر والحال انه يذوكونه منه ولعلنا نعلم
واجب ان كان عزل عنها وجنسها اولاد لم يعزل ولكن لم يجنسها فتركتها دخل وتخرج ببارقيب مامون جات له ان ينفقه لانه هذا الظاهر وهو كونه
منه بسبب ان الظاهر عدمه في المسئلة يقابلها اي ليعارضه بظاهر آخر وهو كونه من غير له وجود واحد الكيلين على ذلك وبما العزل او عدمه
وبهذا يظهر ان لفظا وفي قوله وان عزل عنها اولم يجنسها او لم يولدوا لتفصيلها على المراءى ومرج في المبسوط يذكرك حيث قال فاما اذا عزل
عنها اولم يجنسها فله ان ينفقه انتهى ولا شك في ان كونه من غيره عند نسيان العزل بظاهر ما يظهر كونه من غيره اذا انفق اليها ولم يعزل
عنها محل نظر بل اوردان المصطلح وجوب النسل بالتقار اختنا من غير انزال يانه سبب الانزال ونفسه يتخيب عن بصره وقد
يختفي عليه لقلته في ام مقامه فيقتضي بذا ثبوت النسب بعد الوطى وان لم ينزل والاتنا قض ولا يخفى انه لا احد يقول ثبوت نسب بان
به الامتة بحسب غيبته الخسفة بلا انزال بل انه ثبت عزل عنها اولم يعزل وهذا فرع الانزال وحج فالتدبير في النسل بيان حكمه النص
فانه قد نص على ايجاب النسل بحسب دلائل الاجماع فظهر من الشرع فيه غاية الاحتياط ولم يثبت من الشرع مثله في الاستحسان بل لا يجوز ان يستلحق
نسب من ليس منه كما لا يجوز ان لا يستلحق نسب من ليس منه فكان الاستحسان مبيها على اليقين او الظهور الذي لا يقابلها ما يوجب
شكا قوله وفيه روايتان آخران عن ابى يوسف ومحمد بن ذكرناهما في المبسوط فقال وعن ابى يوسف اذا وطئها ولم يستبجر البعد ذلك
حتى جارت بولد فليعلم ان يدعيه سوار عزل عنها اولم يعزل عنها اولم يجنسها تحسينا للظن بها وحملها بما على الصلاح بالم تبيين خلافاً وبينما كتمت
الشافعي والجمهور لان ما ظهر بسببه يكون محالا عليه حتى يبين خلافه عن محمد بن لا ينبغي ان يدعى ولدها اذ لم يعلم انه منه ولكن ينبغي ان يستحق
الولد وفي الايضاح ذكرها بمفظة الاستحسان فقال قال ابو يوسف احب ان يدعيه وقال محمد احب ان يستحق الولد وعبدارة المبسوط
يعيد الوجوب قوله فان زوجها المولى فجارت بولد يحنى من الزوج فهو في حكم امته حتى لا يجوز للسيد بيعه ولا بهيته ولا رهنه ويعتق بموته
من كل المال ولا يسعى لاحد ولا استخراجه واجارته الا انه اذا كان جارية لا يستمتع بها لانه وطئ امها وهذه اجماعية وهي واردة على
اطلاقه حيث قال هو في حكم امه وهذا لان الصفات القارة في الالمامات تسري الى الولد لانه جزؤها فيحدث الولد على جنسها كالتيدير
ولهذا كان ولد القننة قننا وولد الحرة حرا وان كان ابوه بخله ولوداعه لا يثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من الزوج لان
فرشه اقواسه فان كان النكاح فاسدا فانه يلحق بالصحيح في حق الاحكام وهذا اذا اتفصل به الدخول والنسب لا يتجزئ بجزء فلا يثبت
من المولى والاوجه الاقتصار على قوة الفركش فلا يثبت معه المهرج والا فالولد يثبت من اثنين كما سيذكر وقول الله لان الفركش
يقتضي ان لا فركش للمولى حال كونه زوجة للغير أصلا وهذا اذا جابت به ستة اشهر من النكاح فان جابت به لاقط فهو ابن للسيد والنكاح
فاسد فيستحب بل يجب ان لا يزوجهما حتى يستبأ بها بحسب احتسافا ولو لم يفعل صح النكاح ويثبت نسب الولد من الزوج ثم يفتق
يدعيه المولى وان لم يثبت نسبه لانه لا قراره بحرية حيث اعتدت انه ابنة من امته تعلق حراما فقتل من غير انه عارضه في
ثبوت النسب منه معارض اقواسه فلم يثبت نسبه به ولم تعارضه في ثبوت امهية ذلك فاخذ بزرعه ولم يستحسن قول المولى فيصير
ولده لان الكلام في تزويج ام الولد وانما يحسن لو كان في تزويج الامه التي ليست ام ولد كالصورة المذكورة في المبسوط

وليحق الولد ويصير له امر ولد لا قارة واذا مات المولى عتقت من جميع المال الحديث سعيد بن المسيب ان النبي عليه السلام امر بعتق اموات الا ولاه وان لا يعين في دين ولا يجعل من الثلث وكان الحاجة الى الولد اصيلية فتقدم على حق الورثة والدين كالتكفين بخلاف التدبير لانه وصية بما هو من ذوات الحيوان ولا سعاية صليفا في دين المولى للقرام كما سرينا ولا انها ليست بمال متقوم حتى لا يضمن بالنقص عنه ابى حنيفة ثم فلا يتعلق بما حق الغرماء كالتقصاص بخلاف المدبر لانه مال متقوم

زوج ابنته من عبده فولدت فادعاه لا يثبت نسبه منه ولكن تصير امه له تستحق بيوته لانه اقرها بحق الحمدية وقد تختلف له ان قوله ولد القنينة قرن ابنته واما بعده بناء عليه فكانه قال ولد القنينة قن ونسبه يثبت من الزوج اذا زوج بولاها وج يستقيم الا انه خلاف الظاهر لانه انما ذكر ببيان سرية وصفت الام الى الولد فيكون ابن امه لا ولد بمنزلة حق له وليحق الولد امه ولدا ام المروجة الذي ادعاه يستحق لانه ملكه وهو غير عسم انه ابنه وتصير امه ام ولد له تستحق بيوته لانه اقرها بحق القنينة حيث ادعى ان ولدا منه وحسب حق الولد ظاهر بل قد اعترف بان علي بن ابي طالب من الاصل فان قيل فكيف ثبت اموميته الولد مع عدم ثبوت النسب هي بنفية عليه آجيب بان مجرد الامتناع بالاستيلاء كان لثبوت الاستيلاء وان كان في ضمن ما لم يثبت وهذا ما تقدم وعده مع ان احتمال كونه من السيد تاخر بجوارحه ولو طوى قبل النكاح الا انه لم يظهر في الاحتمال في حق ثبوت النسب لثبوت من الزوج فبقي محتمل ان الام لها جنتها الى الامومية الموصلة الى الحق قوله واذا مات المولى عتقت يعني ام الولد من جميع المال الحديث سعيد بن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بعتق اموات الادلاء وان لا يعين في دين ولا يضمن من الثلث وفي نسخة مكان لا يعين لا يعين وهو الموافق لتعليقه ولا سعاية الحق لقوله لم يروينا امه لانه صلى الله عليه وسلم نفى السعاية عنها حيث قال وان لا يعين واما قيل وان لا يعين يدل على عدم وجوب السعاية لان عدم جواز البيع يدل على عدم المادية الحق منقوض بالمسبر ثم لم يعرف هذا الحديث والشيخ جمال الدين بن عيني بعد ذكره انه غريب قال وفي الباب احاديث وساق كثير من قدس حاميس فيه زيادة على انها لا تمكث تعق بالموث ولا تخفى ان كلها في غير المقصود وان المقصود انها تعق من كل المال وليس في شي منها ذلك فان عتقتا لا يستلزم كونه من كل المال كما لم يرتق بالموت ولا يكون من كله وقد رواه عبد الملك بن حبيب المالكي في كتابه عن سعيد بن المسيب الا ان جماعة تخللوا في عبد الملك قوله ولا تخفى الحاجة الى الولد اصيلية كحاجة الى الاكل اي حاجته الى امه مساوية لحاجة الى الولد ولذا جاز استيلاؤه بجارية ابنته بنفسه اذ لا حاجة له الى غيره كما جاز له اكل مال الحاجة وحاجة الاصيلية مقدمة على الدين فلا تسحق للقرام وعلى الارث فلا تسحق للورثة فيما زاد على الثلث اذا لم تخرج منه فصار احتقا كالدفن والتكفين بخلاف التدبير لانه وصية بما هو من ذوات الحيوان ولا سعاية صليفا في دين المولى للقرام كما سرينا ولا انها ليست بمال متقوم حتى لا يضمن بالنقص عنه ابى حنيفة ثم فلا يتعلق بما حق الغرماء كالتقصاص بخلاف المدبر لانه مال متقوم

اي ام الولد ليست مالا مستقوما عند ابى حنيفة على ما تقدم حتى لا يضمن بالنقص عنه يعني اذا مات عند الغاصب حقت الفضا بخلاف المدبر اذا مات عند الغاصب فانه يضمن وكذا الا يضمن بالقبض في البيع الفاسد ولا بالاعتاق بان كانت ام ولدين اثنين فاعتق احداهما لا يضمن لشركه شيئا ولا تسحق في شي ايضا وعندهما تضمن في ذلك كله بخلاف المدبر وانما تضمن بالقبض به الصبي الحر عند ابى حنيفة بان ذهب بها الى طريق فيها سباع فالتفماد اجمعوا انما تضمن بالقتل لانه ضمان ثم وان لم يكن مالا مستقوما لا يتعلق بهما حق الغرماء كالتقصاص يعني اذا مات من لا القصاص وهو يكون فليس لاصحاب الديون ان يطالبوا من عليه القصاص بدنيهم لان القصاص ليس الا متقوما حتى ياخذوا بمقابله ما وجب عليه من القصاص مالا وقيل معناه اذا قتل المديون شخصا لا يقدر الغرماء على منع ولي القصاص من قبضه شخصا وقيل معناه اذا قتل رجلا يوما

ربح

عنه

واذا سلمت ام ولد النصراني فغيرها ان شئ في قيمتها وهي بمنزلة المكاتب لا تعق حتى تؤدى السعاية وتقال فروع تعق في الحال السعاية حين عليها وهذا الخلل
 في اذا عتق على المولى الاسلام بان فان سلمت في حاله ان ازاله الذل عنها بعد ما اسلمت بل يجب ذلك بالبيع او الاعتاق وقد عتق البليغ فعتق الاحتاق ولما
 ان النظر من الجاهلين في جهلهم مكاتبه كانه يندفع الذل عنها لصيرتها حرة كذا في الضرر عن الذي لا تنفع على الكسب نيل الشرف الحرة
 فيصل الذي لا يلحق ملكه اما لو عتقت في فلسفة تتواني في الكسب والقيام المولى يعتقها الذل في القوة فيترك ولا يعتقه ولا انها ان لم يكن متقومة في
 حرة وهذا يكفي لمحو الشان كما في القصاص المشرك اذا عتق احد اولياءه يجب له المال الباقي لو مات مولاه عتقت بلا سعاية لانها ام ولد ولو عتقت
 في حيوتها لا تدفع له الا لو خرجت قبل عتقها مكاتبه لغيره الموجه من استولاه غيره بملكها صارت ام ولد له وقال الشافعي براءه لا تصير ام
 ولد له ولو استولدها بملك يمين ثمر استحققت ثمنها كصغير ام ولد له عندك وله فيه قولان وهو ولد المغسول
 وعفى المديون قبل موته صح وليس لارباب الديون ان يمنعوه من العفو قيل اذا قتل شخص من جيب عليه القصاص الضمين القاتل لو لم يقتص
 شيئا لانه ليس حقا ما لا قرب المتبادر الاول قوله واذا سلمت ام ولد النصراني فغيرها ان شئ في قيمتها يعني اذا سلمت نصر الاسلام على مولاها فابى
 فانما يخرجها القاضى عن ولايته بان يقد رقيما فغيرها عليها نصير مكاتبه لانها لا ترد الى الرق ولو عجزت نفسها لانها لو ردت الى الرق ردت الى الرق
 اسلامها وهو الموجب فلا فائدة في اثبات حكم التعجير وعلى هذا اذا سلم براء النصراني في تيمنه مثل هذا ورا على التشبيه والا فلا لازم ليس الا اذا كان من
 عدم الفائدة وهذا بحسب الظاهر انها لا تعتد براء لا بذلك والا لو وجدت المال في الحال لم ينجح الى ذلك وقال في ربيع في الحال اى حال ابار
 مولاها الاسلام فالحاجة دين عليها تطالب بها وهي حرة فان اسلم عند العرض فهي على حالها بالاتفاق بخلاف ما لو اسلم بعد ما قال مالك انما يبرأ
 تعق مجانها وقال الشافعي واحد يحال بينهما فلا يمكن من الخلوة بها فضلا عن انتفاع من الانتفاعات ويحجر على نفقتها الى ان يموت فتعق بموته او يسلم
 وبه قول فرلان النظر دفع النصر عن الذمي واجب لذمة وعن السلم للاسلامه وذلك في اعتاقها بالقيمة لم بخلافه مجانها كما قال مالك فان اهدار
 ما يجب له من النظر اذا امكن وما قول الشافعي فضية زيادة اضرب من ايجاب النفقة بلا انتفاع مع امكان ودفع عنه قلنا الامر كما ذكرت غير ان
 اوقع للنصر رعيته فانه لا يصل الى البذل عقيب عتقها لانها تعق مفلسة وربما توفى في الاكساب اذا كان مقصودا العتق قد حصل لما قبضه
 الذي بذلك ويختص به بشخص ومما سيجى ويرى انوت قبل ايقانها حقه وقد قال علماء اوزار خصوصه الذمي والدابة يوم القيامة اشد من جنات
 المسلم بخلاف ما اذا وقف عتق على الاداء فانه حائل على الايقان وكان اعتبارنا اولى اذا كان النظر
 للجاهلين وقوله وباليه ام الولد الخ جواب سوال يرد على ابى خيفة في قوله يعني بالية ام الولد وانما كيف تسع في قيمتها ولا قيمة لما لا تنفاز المالية عند
 وقال الذي يعتق تقوما فيترك وبالعقده اى مع ما تعتقه لاننا امرنا بذلك فقد امرنا باختيار ما تنقونه في حقه وقد تقدم ان قيمة ام الولد ثلث قيمتها
 قنة مع الخلف فيه ولو سلم انها ليست متقومة مطلقا في حرة وهذا يكفي لاجباب الضمان وان لم يكن المضمون بالمال في القصاص المشترك بين
 مستحقين اذا عتق احد اولياءه المستحقين له يجب له المال للباقي لانه احتبس نصيبهم عند القاتل بعفو من عفا ليس نصيبهم حقا ما لا يلحق حق محترم فيلزم براءة
 بمنزلة ازالة ملكه بل بدل قيمته الذي الا ان هذا لو تم استغن عن نصيب بعصب المانع وعصب ام الولد حيث اعتبر للضمان مجرد الاحترام ووجه ايضا
 بان بدل الكتابة بمقالة ليس على وهو تلك الحجر فلم تدل السعاية على تقوم ام الولد وانت سمعت في العتق على جعل وممكن ذلك المال عند ابى خيفة
 بل هو مال خارج اليد وان كونه بدل ليس بال قول محمد واذا مات مولاها النصراني عتقت وسقطت عنها السعاية لانها ام ولد له قوله
 ومن استولاه غيره بالكساح يعني تزوج امته بغير قولك له ثم ملكها صارت ام ولد بذلك الولد الذي ولدته بعقد الكساح ولو كان كساحا فاسدا
 وهو قول احمد في رواية وقال الشافعي لا تصير ام ولد له وهو قول مالك على هذا الخلف لو حابرت به من وطئ فبشبهه فملكها ثم عتقها تصير ام ولد له وقت
 ملكها الا من وقت العلوق وعند زفر من وقت ثبوت النسب لان امومية الولد عند الملك بالعلوق السابق فبعد ذلك العلوق كل من ولد لها
 ثبت له حق الحرية ونحن نقول انها ثبت فيها وصفت الامومية بعد الملك ان كان بامر مقدم فقبل الولد منفصل ولا سارية في انفصل قبل الامومية
 ويغفر على ان لو ملك ولدا لها من غير قبيل ان يملكها لبيعه عند اخلا فانه لا يمس لى بن ام ولد له بخلاف ما لو ملك له منها قبل ملكها
 فانه يعقق اتفاقا ونفى المبطل لو طلقا فزوجت باخر فولدت منه ثم استعمرى الكل صارت ام ولده وعق ولده لها من غير يجوز

لأنها خلقت برقيق فلا تكون أم ولد له كما إذا خلقت من الزنا ثم ملكها الزاني وهذا لأن أمومية الولد باعتبار صلوق الولد من أمه لا من أبيه
في تلك الحالة والجزم لا يخالف الكل ولذا أن السبب هو الجرمية على ما ذكرنا من قبل والجزمية إنما تثبت بينهما بنسبة الولد الواحد إلى كل واحد
منهما كما لو قد ثبتت النسب فيثبت الجرمية بهذه الواسطة بخلاف الزنا لأنه لا نسب فيه بل إلى الزاني وإنما يعنى على الزاني إذا ملكه لا يجره
حقيقة بغير واسطة نظيره من اشترى أخاه من الزنا لا يعنى عليه لأنه ينسب إليه بواسطة نسبته إلى الولد وهي غير ثابتة وإذا وطئ جارية
ابنه فجاءت بولد فادعاه ثبتت نسبته منه وصارت أم ولد وعليه قيمتها وليس عليه عقرها وكيفية ولدها وقد ذكرنا المسئلة بدلائلها في
كتاب النكاح من هذا الكتاب وإنما لا يضمن قيمته الولد لأنه انحلقت من أصل لا مستند الملك إلى ما قبل الاستيلاء

بيعه خلا فالزفر بخلاف الحادث في ملكه من غير فانه في حكم أم ولد واستولاه بملك بين ثم استحققت أو ينكح على التام حرة فطهرت أم ولد حرة
ولاشأ في فيه قولان في قول تصير أم ولد في آخر تصير أم ولد المهرور وهو جارية يوم انصهرت قوله له أسي لاشأ في أنها علفت برقيق فلا يكون أم ولد له
كما إذا علفت من الزنا ثم ملكها الزاني وهذه لأن أمومة الولد باعتبار صلوق الولد حرا وإنما قلنا ان الأمومة باعتبار صلوق
الولد حرا لأنه جزء الأم في تلك الحالة والجزم لا يخالف الكل وهو حرا فلا بد ان تستحق هي الحسرية وتعترض من قصر نظره على خصوص
المذكور بان الرق في أم الولد ستم إلى موت سيدها والولد علق حرا فقد خالف الجزم الكل وبه لأنه جزء منفصل وليس كالمتصل وتام تقرير
المذكور يقع بالاعتراض وإنما اقصر المصنف اقتصار العلم ببقية التقدير وحاصل الوجه المذكور ان جزءا حرا ومقتضاها حسرتها إذا لا يخالف
الجزء الكل إلا ان الاتصال بحسرية الانفصال والولد وان كان جزء حالة الاتصال لكنه جعل ك شخص على حدة في بعض الأحكام حتى
جاءت عنه قود وما ثبتت بحق الحرية على بشي الحرية بعد ما لما بقي منها في الحال وهذا المعنى لا يوجد إذا علفت برقيق وتأييده هذا بقوله أم
إيمانها ولدت من سيدها فهي حرة بعد موته فتقدم الحديث فمشط في ثبوت حق العلق ان تلد من سيدها وبه ولدت من زوجها
ولما ان سبب الأمومة في محل الاجماع وهو الأصل هو الجرمية على ما ذكرنا من قبل يعني عند قوله اول الباب ولان الجرمية قد
حصلت بين الوطئ الموطوءة بسبب الولد والجرمية إنما تثبت بينهما بنسبة الولد إلى كل منهما كما تثبت الجرمية بغيره على ثبوت النسب في ثبوت حق العلق الجرمية بغيره
ثبوت الجرمية الثابت بغيره على ثبوت النسب هو ثابت في الزوج فتثبت الأمومة بخلاف الزنا فإنه لا نسب يثبت للولد من الزاني فيه فلا تصير الأمومة التي جاءت بولد
من الزنا إذا ملكها الزاني أم ولد له استحسانا خلا فالزفر حيث قال تصير أم ولد له وهو القياس فإن قيل فكأن ينبغي ان لا يستحق
الولد إذا ملكه أبوه من الزنا إذا كان لا يثبت نسبته منه إجاب بقوله وإنما يعنى على الزاني إذا ملكه لأنه حرة وحقيقةه بنسبة واسطة
نظيره أسي نظيره أم الولد من الزنا حيث لا يعنى عليه لعدم انتسابه إلى أبيه من اشترى أخاه من الزنا لا يعنى عليه لأنه لا نسب
إليه بغير واسطة بل بواسطة نسبته إلى الولد هي غير ثابتة حتى لو كانت ثابتة معنى كما إذا كان أخاه لأمه فصار كالحاصل ان الأمومة تتبع ثبوت
النسب عند الملك والعلق المنجز يتبع حقيقة الجرمية عند الملك أو ثبوت الانتساب إليه بواسطة ثابتة وقوله عم أي أنه الجرمية
ليس فيه قصر للأمومة على السيد بل إنما تثبت منه غير متعرض لنفيها عن غيره فإذا صح تعليقه بثبوت نسبته ما يات به منه تثبت
من غيره إذا ثبت النسب منه وقد صح من الزوج فتثبت بالولادة منه وبه لا نأتنفى المفسهم المخالف بهم وان أثبتوا قد موافق
عليه القياس فإذا صح قياس الزوج على السيد في ثبوت الأمومة لزم على المذهبين إلا أنه يشكل على تعليلنا إذا ادعى نسبته لأمه
التي زوجها من غيره فان نسبته إنما تثبت من الغير لا من السيد وتصير أم ولد له وجوابه ان ثبوت الأمومة لا يشترط ثبوت
النسب منه وان لم يصدق الشرع فكان دائر مع ثبوت النسب شبه عاد اعنته فاف وما يتفق منه الأمومة ما ذكر فيه الايضاح
انه جاءت بولد فادعاه اجنبى لا يثبت نسبته المولى أو كذب فان ملكه المدعى علق ولا تصير أم ولد له قوله وإذا وطئ جارية

عبد

ابنه فجاءت بولد فادعاه ثبتت نسبته منه وصارت أم ولد للملاب سوار كان الابن وطئها ولا لان حرمة الوطئ لا تمنع ثبوت النسب لوطئ
المحائض وعليه قيمتها لأنه ملكا قبل الوطئ بالقيمة ليقع الوطئ في ملكه وليس عليه عقرها بسبق ملكه الوطئ ولا قيمته ولأنه لا يعلق

العقد

وان وطى اب الاب مع بقاء الاب لم يثبت النسب لانه لا ولاية للجد حال بقاء الاب ولو كان الاب ميتا يثبت من الجدة كما يثبت نسبه من الاب لظهور ولايته عند فقد الاب وكفر الاب ودرقه بمنزلة موته لانه قاطع للولاية فاذا كانت التجارية بين شرطين فجاءت بولده فادعاه احدهما بدينه نسبه منه لانه لما ثبت النسب في نصفه لمصداق دفت ملكه ثبت في الباقي ضرورة انه لا يغيث لما ان سببه لا يغيث وهو العلوق اذا الولد الواحد لا يتعلق من مائتين

سرا التقدم الملك على الام وقد ذكرنا المسئلة به لانها في باب المتناق الرقيق من كتاب المتناق للشافعي قولان احدهما تصير ام ولد ونسب قيتها ومهرها وهو بنار على اثباته الملك حكما لو اطي اذ لو اثبت سابقا عليه لم يجز له الجواب المهر والقول الآخر لا تصير ام ولد ويلزم المهر لانه لم يملكها وهو قول احمد وعلى هذا يستمر على ملك الابن ونذهب مالكا انه يملكها بالقيمة بمجرد الوطى حملت او لا اذا كان ثلثا لانما عرف انه لا يصح دعواه ولد مدبرة ابنة ولا ام ولده اذ لا يقبل ان انتقال الملك فيما كان في لفظ التجارية عرف بخبرها فثبت ما خبر بها باللفظ والافعال الحكم المذكور في مسئلة مشروط بحدوث الاستيلاء وان تكون التجارية في ملك الابن من وقت العلوق اذا وقعت الدعوة وان يكون الاب صاحب ولاية من ذلك الوقت الى الدعوة ايضا فلو باع الابن التجارية ثم عادت اليه بشرائه وردت لاقبل من ستة اشهر منذ باعها فادعاه للاب لم يصح دعوته الا ان يصدق الابن كما اذا ادعى الاجنبى ذلك وصدره وكذا دعوة الجدة لو كان مكان الاب وكذا لو كان الاب كافر ثم اسلم او عبدا فعتق او مجنونا فافاق فجات بولد لاقبل من ستة اشهر من الاسلام والعق والافاق الى الدعوة فادعاه لا يصح لعدم الولاية الا ان يصدق اما المتق لو ادعاه بعد افاقته وقد جأت به لاقبل من ستة اشهر من افاقته ففى القياس لا يصح لعدم ولاية عند العلوق وفى الاستحسان يصح لان العتة لا يبطل الحق والولاية هل يعجز عن العمل ولو كان الاب المدعى مرتدا ففى موقوفه عند ابي خيفة ان ساء الى الاسلام محبت والا لا وعندنا ما صحته وبهى فرج تصرفات المرد لانه يملكها بالقيمة فكان كالبيع وهو موقوف عند خلاف لها ولو كان خبيثا ان يتوقف عند هذا ايضا لان تصرف المردة فى مال ولده موقوف عندهما ايضا لكننا تصفنا التصرف فى مال نفسه وفيه لا يتوقف لاسيما فى النسب لانه يحتاط فى اثباته فينفذ قوله وان وطى ابه الاب مع بغار الاب مسلما حرا قدام لم يثبت النسب منه لان شرط الصفة قيام الولاية على ما ذكرنا ولا ولاية للجد مع وجود الاب متصفا بما قلنا بخلاف ما اذا كان الاب ميتا او حيا كافرا او عبدا او مجنونا فان الجمع يصح استيلاءه جارية ابن ابنة لقيام ولايته فى هذه الاحوال ولو كان الاب مرتدا لم تصح دعوة الجدة عند هذا لان تصرفات المردة نافذة عند هذا فمنعت تصرف الجدة عند ابي خيفة موقوفة فان اسلم الاب لم تصح دعوة الجدة وان مات على ردة او حتى وقضى بلحاظ صحته ولو باع ابن المير الجارية حامل ثم استرد ما فولدت لاقبل من ستة اشهر منذ باعها لم تصح دعوة الجدة كما ذكرنا فى الاب قوله واذا كانت التجارية بين شرطين فجاءت بولد فادعاه احدهما ثبت نسبه منه سواء كانت فى المرض او الصحة وبذا اذا ادعى احدهما واعتق الاخر معا فالدعوة اولى لتضمنها ثبوت نسب الولد دون اعتناق الآخر وسواء كان المدعى مسلما او كافرا لانه لما ثبت النسب فى نصفه المملوك له من التجارية ثبت فى الباقي وللفظ فى الكل على معنى من التالى لا يثبت من الغاية اى ثبت من نصف الامة المملوكة ولا يكون للتعليل كقوله ام امرأة دخلت النار فى هرة اى لما ثبت نسب الولد بسبب نصف المملوك له لان قوله ثبت فى الباقي مينو اعنه وحاصل المعنى ان ثبت النسب من نصف الام ثبت من كلها لانه اى النسب لا تجزى بثبوت من امرأة فثبوت من بعضها بغير ثبوت من كلها ولا يقال سياتى ان ثبت من بطلين لانه الى مرة واحدة نقول ليس فى كل تجزى من امرأة لان النسب ثبت من كلها لكل من المير الواحد ومن البعض الآخر وانما لا تجزى لان سببه وهو العلوق لا تجزى فى امرأة بان يعلق الولد من امر رجلين على قولنا لاننا اذا علق من الاول انس فم الرحم فلا تعلق من الآخر وعلى قولهمسنا لا يمتنع بل واقع على قول بعض مشيى القليلة على باسباقى لعدم التجزى ان لا تعلق

وصارت ام ولد له لان الاستيلاء لا يخرج عن عندهما وعند ابى حنيفة يعبر بنصيب ام ولد له شريكاً لصاحبها
اذ هو قابل للملك ويقسم نصف عقرها لانه وطى جارية مشتركة اذ الملك يثبت حكم الاستيلاء فينصفه الملك في نصيب
صاحبه بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنته لان الملك هناك يثبت شرط الاستيلاء فينصفه فيه فصار وطى
ملك نفسه ولا يضر رقيته ولدها لان النسب يثبت مستند الى وقت العلق ولم يعلق شيء منه على ملك الشريك

الولد بنصفها قوله وصارت ام ولد له اتفاقات اما عند ما فلان الاستيلاء لا يخرج كمال التجزى ثبوت النسب فلا يصير نصفها ام ولد له ثم يملك
نصف شريكه بل نصيب كلها ام ولد وعنده يعبر بنصفها ام ولد ثم يملك الآخر لانه قابل للنقل ولا يمنع تجزى الامومة كما استنع
تجزى ثبوت النسب لان معنى كونها ام ولد هو ثبوت استحقاتها بالحق بالموت والحسب تجزى عنه بمعنى زوال الملك
فجازت امومته نصفها بمعنى انه يحسب نصفها بالموت ثم ثبت حكم عتق البعض من الاستعانة في الباقى او اعتاقه اسل
آخر ما عرفت لكن لما كان النص المفيد لتجزى العتق اوجب ان لا يعبر بعضه حقيقة وبعضه رقيقاً والامومة شعبة من العتق
وجب فيها اذا صار بعضها ام ولد بمعنى استحقاتها العتق ان يستحقه كلها ولا يبقى بعضها رقيقاً وبعضها مستحقاً للعتق
والحاصل ان الاتفاق على انه لا يستقر تجزىها في حق الامومة بل التجزى في الاستعداد ثم يتم الكل عنده وعند ما صارت
ام ولد من اول الامر ثم لا يخفى ان تحليل يملك نصيب شريكه بانه قابل للملك تحليل بعدم المانع وهو لا يصلح للحليل يقال سافر
للتجارة والعلم ولو قيل لامن لطريقه عند جنونا وكونه افسد فيصيب شريكه بالاستيلاء لا يستلزم تحيين الضمان على معنى لا يجوز
تركه من الشريك بل الثابت به جواز ان يضمنه وللانسان ترك حقه وبهنا لورضى الشريك بترك تضمينه فليصير نصفها ملكاً له
ونصفها ام ولد لاخر فلو مات المستولد يمتنع نصفها ويرق نصفها الاخر او يسعى له اذ ذاك لا يجوز فليس الموجب للنقل الا ما قلنا
من النص الدال على انه اذا عتق البعض لا يبقى البعض رقيقاً واحق حق احرية بقيقته او تعتبر قيمة نصفها يوم وطىها الذي علقته منه
وكذا النصف العقر وانما وجب نصف عقرها على المستولد لانه وطى جارية مشتركة لان الملك في نصف شريكه يثبت حكم الاستيلاء فينصفه
وهو وان كان مقارناً للخالق لاستناد ابيه فهو مضوق بالوطى وباتدابه يثبت بالملك فلا يسقط بالانزال فلا يتم سبق وجوب المهر والاستيلاء
بالضرورة على كل حال فيسقط ما صاحبه من حصته شريكه وما قبل الاصح ان حكم العتق يقارنها في الخارج لم يختره المص وقد لا راكتاب
من ذلك والاول من باب من تجوز دفع الصدقة في خلافة زفر فيها اذا وقع النصاب الفقير من زفر لان الدفع قارن الغنى فاجاب
بانه حكم الدفع فيتعقبه ثم لم يزل مكره في كل ما هو مشبه ثم ضمان قيمة نصف الشريك لا يتم كسائر اقسامه لانه ضمان تلك كالبيع وعن ابى يوسف ان كان
المدعى محسراً سحت ام الولد لان منفعة الاستيلاء خصلت لهما وانما لا يضمن الاب اذا استولد جارية ابنة العقر لان ملكه يثبت
شرطاً للاستيلاء لانه لا ملك له كفى لصحة الاستيلاء فيتعقد ليقع الوطى في ملكه فان قيل الملك يثبت ضرورة الاستيلاء وهو العلق
ولا يلزم من تقدمه على العلق تقدمه على الوطى اجيب بان الاستيلاء عبارة عن جميع الفعل الذي يحصل به الولد فلم يعتبر تعدد
الفعل مع اتحاد المطلوب فال تقدم على العلق تقدم على الفعل الذي به الاستيلاء ومنه الوطى فاعتبر مقدماً عليه ولا يعزم قيمة ولدها
لان النسب يثبت مستند الى وقت العلق وملكه يثبت في ذلك مثل ذلك الوقت ايضا فلم يعلق شيء منه على ملك الشريك بل علق جزاً من
له شئنا واعلم ان مقتضى ما ذكره المص من ان الملك في نصف شريكه يثبت حكم الاستيلاء فينصفه ان العلق قبل ذلك نصيب شريكه
فيحصل مملوك النصف له ونصفه شريكه والاستيلاء والنسب الى العلق بعد ما وقع في ملك الشريك لا يوجب ان لا يعلق منه شيء على ملكه لا يعلق
يمكن كونه اراد بالاستيلاء في قوله حكماً للاستيلاء والوطى لا نأخذ قول الاستيلاء اما ان يطلق على العلق او على مجبوع الوطى مع الانزال والعلق

وان ادعياء معا ثبتت نسبته منهما معناه اذا حملت على ملكهما وقال الشافعي يرفع الى قول القافة لان اثبات النسب من شخصين مع علمنا ان الولد لا يخلق من مائتين متعذر فعلمنا بالاشبه وقد ستر رسول الله عليه السلام بقول القافة فاسأله

اما مجرد الوطى بلا انزال فلهذا لو سلم لم يصح ثبوت الملك ح لان نقله من ملك الشريك الى ملك المستولد ميراثا ام ولده ولا تصير الا بالعلوق فلا يجوز نقله قبله لانه بلا موجب والاعتراض السابق بان حكم الصلة معها في الامح لا يفيد لان نقله مع العلوق ايضا بلا موجب لانها لم تصر لم ولد لم يلزم النقل فالوجه جعله معقب للعلوق بلا فصل قليل وكثير ولا ضمان لانه لا يربط ما يمين لا يمينه له فلا يضمن ويمن صار بحيث يضمن لم يكن على ملك الشريك لان الام حين انتقلت الى ملك المستولد انتقلت باجزائها ومن جعلتها ذلك المارح اذا حملت على ملكها فان اشترى باحدا فادعاه احد بها ثبتت نسبته منه ويضمن شريكه نصف قيمة الولد لا لا يمكن استناد الاستيلاء الى وقت العلوق لانه لم يحصل في ملكها ولذا لا يجب عليه عقر شريكه هنا لكن لما ادعى نسب لد مشتركة بينهما كانت دعوة ملك وهي كالا حقا في الوقع الا انه تضمن تغيب شريكه في اليسار والاعسار لانه ضمان تمام كالبيع ولا عقر شريكه هنا لان الوطى لم يوجد في ملك شريكه قوله وان ادعياء معا ثبتت نسبة منهما وكانت الام ولد لها فتقدم كلاهما يوبا واذا مات احد بها عتقت ولا ضمان للحي في تركه الميت لرصتي كل منهما يعتقدا لحياتهما ولا تسحق للحي عتق من ابني حبيفة لعدم تنويعه وعلى قولنا تسحق في نصف قيمتهما ولو اعقبتا احد بها عتقت ولا ضمان عليه لساكنة لانساق في قول ابني حبيفة وعلى قوله لا يضمن ان كان ميراثا تسحق ان كان ميراثا على كل احد منها نصف العتق فيلتحقان قصاصا بما له على الآخر وفائدة الايجاب العتق مع التنازل له ان احدهما ابرار احدهما عن حقته بقي حق الآخر ايضا لو قدم نصيبا لهما بالدرهم والاخر بالدرهم كان يدفع الدرهم ويأخذ الذهب ويرث الابن كل منهما ميراث ابن كامل ويرثان منه ميراث اب واحد فسدوا احكام دعوتها ذكرنا العتق ورثي منها انه للباقي منهما حتى اذا مات احد هما كان كل ميراث الابن للباقي منهما ومنه في الميراث بينهما لو جد كل منهما فقال وان ادعياء معا ثبتت نسبته منهما جميعا وسيفيده بما اذا لم يكن مع احدهما مرج فلو كان بان الشريكان ابا وابنا فان النسب ثبتت من الاب وحده وكذا اذا كان احدهما ذميا ثبتت من المسلم وحده وفيه خلاف زفر فيثبتت منهما ويكون مسلما وقيد هنا بما اذا حملت على ملكها وهو ان تلده لتمام ستة اشهر يعني قصاصا ولو سنتين من ملكها باو احتمت زرعها اذا كان الحمل على ملك احد بها فأنتم اشترانا هو و آخر قولت لا قل من ستة اشهر من اشهر ارضه ادعياء وهي ام ولد المزوج فان نصيبه صار ام ولده والاستيلاء لا يثبت التزوج عندهما ولا بقاوه عنه فيثبت في نصيب شريكه ايضا واذا حملت على ملك احد بها رقبته فباع نصفها من حشر فولدت يعني لتمام ستة اشهر من بيع النصف فادعياء يكون الاول او لي يكون العلوق في ملكه واذا كان اكمل قبل ملك كل منهما بان اشترى امة فولدت لا قل من ستة اشهر من حين ملكها او ولده قبل ملكها اياها فاشترى با فادعياء لا يكون ام ولد لها لان هذه دعوة عتق لا دعوة استيلاء فيعتق الولد مقتصرا على وقت الدعوة بخلاف الاستيلاء بان شرطها كون العلوق في الملك وتستند الحرة الى وقت العلوق فيعلق حرا وقد منا في كتاب العتق اختلاف المشايخ فيما اذا قال لعبد هذا ابني و امة في ملكه بل تصير ام ولده او لا قبل نعم مجبول النسب او معلومة وقبل لا فيما وقيل نعم في مجهول لا في معلومة فحمل ذلك على انه حكينا عن جملتنا بحال العلوق ويقولنا قال سفيان الثوري واسحق بن راهويه وكان الشافعي يقول في القديم ويرج عليه احمد حديث القافة وقيل يعمل به اذا فقدت القافة وقال الشافعي يرجع الى قول القافة فان لم يوجد قاتفت وقف حتى يبلغ الولد فثبت

ولنا كتاب عمر بن الخطاب في هذا الشأن لئلا نلبس عليهما ولو بيننا لبيق لهما وهو ابنهما يثما ويرثانه ولللباق
منها وكان ذلك بحض من الصحابة ومن على شرا ولا يثما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان فيهم والنسب

الى ايها الشار فان لم ينسب الي واحد منهما كان نسبهما موقوفاً لا يثبت له نسب من غيرهما والقائفة به الذي شرع آثاره الاباء في الابناء
وغيره من الآثار من قاتل اثره يقو به مقلوب فقا اثره مثل رار مقلوب راي والقائفة مشهورة في بني ملح فان لم يكن مدعي فخره
وهو قول احمد وقال به مالك في الامار وهذا لان اثبات النسب من شخصين مع علمنا بان الولد لا يتخلق من مائتين لانها كما تعلق
من رجل انسدم الرحم متغير فعلنا بالشبه وهذا يفيد ان القائفة له الحق به لا يلحق وبو قول الشافعي انه يبطل قولهم اذا احتقوا بهما
وقد ثبتت الحاصل بالشبه بقول القائفة حيث سر رسول الله عليه وسلم على ما اخرج في كتبهم كلهم عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن
عروة عن عائشة قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم مسروراً فقال يا عائشة ألم تترى ان مبرأ المدبحي دخل على وعنده
اسامة بن زيد وزني عليهما قليفة وقد غطيا رؤوسهما وبدت اقدامهما فقال هذه اقدام بعضهما من بعض وقال ابو داود وكان
اسامة اسود وكان زيد ابيض ولنا كتاب عمر بن الخطاب في هذه الحادثة ذكر ان شريحا كتب الى عمر بن الخطاب في جارية عين
شريكين جارية تله فادعياها فكتب اليه عمر لما لبسا قلبسا فليس عليهما ولو بيننا لبيق لهما هو ابنهما ثانياً ويريثانه وهو للباقي منها وكان
ذلك بحضور من الصحابة من غير كيه فحل محل الاجماع والله اعلم بذلك قال ولانها استويا في سبب الاستحقاق يعني الدعوة مع الملك
فيستويان فيه والنسب وان كان لا يتجزى ولكن يتعلق به احكام متجزية كالارث والنفقة وصدقة الفطر ولاية التصرف في ماله
والحضانة فلا يقبل التجزى كالارث وما ذكرنا ثبت في حقهما على التجزئة وما لا يقبلها كالنسب ولايتها الا لكاح ثبت لكل منهما كمالا كان
ليس معه غيره واعلم ان المعروف في قصة عمر هو ما قال سعيد بن منصور ثنا سفيان عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار عن عمر في امرأة
وطيها رجلان في طهر فقال القائفة قد اشتركا في حبسها فبجملتها بينهما وقال الشعبي وعلى يقول هو ابنهما وهما ابواه يرثانه ذكره سفيان
وروي الاثر من سفيان بن سعيد بن المسيب في رجلين اشتركا في طهر امرأة فحملت فولدت غلاما مشبههما فرفع ذلك الى عمر
فدعى القائفة فنظر وافقا لوانه شبههما فاحتج بها فبجملتها يرثانه وروي عبد الرزاق عن معمر بن الزهري عن عروة بن الزبير ان
رجلين ادعيا ولدا فدعى عمر القائفة واقدمى في ذلك بعض القائفة واحتج احد الرجلين ثم ذكر ايضا عبد الرزاق بعد ذلك عن معمر بن الزهري
عن ابن سيرين قال لما دعى عمر القائفة فزاد شبهتهما وراى عمر مثل ما راى القائفة قال قد كنت اعلم ان الكليمة تلد لا كلب فيكون كل
جزء لابه ما كنت اري ان ياتين يجتمعان في ولد واحد اسند عبد الرزاق ايضا عن معمر بن قتادة قال اى القائفة وعمر جميعا شبهتهما فيها وشبهما فيه وقال هو بينهما كمالا ثانياً
قال فذكرت ذلك لابن المسيب فقال نعم هو لآخر منهما وقول المصنف على مثل ذلك يشير الى ما اخرج الطحاوي في شرح الآثار عن مالك عن مولى لال نخسنة ومثال وقع
رجلان في طهر واحد فعلقته الجارية فلم يد من ايها هو فأتيا عليهما فقال هو بينكما يرثانه وهو للباقي منها ورواه عبد الرزاق
اخبرنا سفيان الثوري عن قابوس بن ابي ظبيان عن علي قال اتاه رجلان وقعا على امرأة في طهر فقال الولد منكما وهو للباقي منكما وصنفه
البیهقي قال برويه سماك عن رجل مجهول لم يسمه وقابوس وهو غير صحيح به عن ابي ظبيان عن علي قال وقد روي عن مرفوع خلاف ذلك
ثم اخرج من طريق ابي داود ثنا جيس بن هرم ثنا عبد الرزاق انا الثوري عن صالح العمري عن الشعبي عن عبد خير عن زيد بن ارقم قال
اتي علي بن عمر وهو باليمن بثلاثة وقعا على امرأة في طهر واحد فقال اثنين انتم في لهما بالولد قال لا لا حتى سألهم جميعا فاجعل كلاما لثنتين

وان كان لا يتجوز لكن يتعلق به احكامه فتجزيه ما يقبل التجزئة ينسب في حقها التحريم وما لا يقبلها ثبت في حق كل واحد منهما كما كان ليس منه غير

قال الفاروق بينهم فالحق الولد بالذي صارت عليه القرعة وجعل عليه ثلثي الدية قال فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فضحك حتى بدت نواجذه انتهى واعلم ان ابا داود ورواه ايضا موقوفاً وكذا النسائي عن علي بن اسناد اجماع ورواه احمد في مسنده وقال فيه غرمة ثلثي القيمة الجارية لصاحبه وهو حسن بين المراد بالدية فيما قبله وحاصل ما تحصل من هذا انه صلى الله عليه وسلم سريقول القافة وان حشمتي على وفق قوله وان عزم لم ينكر اثبات على النسب بالقرعة ولا شك ان المعول عليه ما ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك هو سروره بقول القافة فاجاب الله عنه بان سروره كان لان الكفار كانوا يطعنون في نسب اسائهم لما تقدم من ابني واوداه كان اساءة مؤثمة وكان زيد بن ابيس فكا لذلك يطعنون في ثبوت نسب منه وكانوا يحذرون ذلك فيعتقدون القافة فكان قول القافة مطلقاً بطعنهم في سروره لا شك انه لما يلزمه من قطع لعنهم واستراحة مسلم من التاذي بمعنى نسبة وطور خطائهم والرد عليهم فمحق مع ذلك كون القافة حقا في نفسها فيكون متعلق سروره ايضا وليست حقا فيخص سروره بما قلنا فلازم ان حكمنا يكون سروره بهما فخرج حكمنا باناسحق فيثبوت على ثبوت حقيقتها ولم يثبت بعد وطعن يطعن بنهم عين المضايح بالرجح وفي النسب واعلم انه استدلى على صحة القافة بحديث اللعان حديث قال خرم فيه ان يأتى اصيب اشيع بن مسروق فيقولون فمروا بها وان جات اوراق بعدا حاليها فليكن السائقين سابع الا لثنتين فهو الذي رميت به وذهبت القافة بحكم بالشبه واجاب اصحابنا بان مسوقه ذلك صلى الله عليه وسلم من طريق النبي لا للقافة وقد يقال الظاهر عند ارادة تعريضه ان يعرف انه ابن فلان والحق انه ينقلب عليهم لانه لو كانت القافة مستبرة كان شرعية اللعان تختص بما اذا لم يشبه المروي به يشبه الزوج او لا الحصول الحكم الشرعي بان لا ليس ابنا للناس في وهو يستلزم الحكم بكذبها في نسب الولد واجيب ايضا بانه لا يلزم من حقيقة القافة صلى الله عليه وسلم حقيقة قافة غيره وفيه نظر فان القافة ليس الا باعتبار امور ظاهرة يستوى الناس في معرفتها ثم انه عزم سريقول على خرم وهو الحاقه بالقرعة وقد نقل ذلك عن بعض العلماء وطرفه صحيح كما تقدم وهو يستلزم ان القرعة طريقة صحيحة لتقريره عدم اياه بل سريه فان الضمك لا يلزم عدم الانكار واذ لم يقلح يلزمه الحكم بخبره غير انه يبقى ثابت عن غير من العمل بقول القافة فانه من القوة بكثر الطرق بحيث لا يعارضه المروي عنه في صحة تشيخه فخافا وعدم ثبوتها وان كانت قصته مرسله فان سليمان بن يسار عن عمر بن عمر عن عبد الله بن عمر عن ابي ايمن عن جحيمه المرسل عنه فليكنه بين بنين علي بن قول سعيد بن ابيس اسنادا وعبد الرزاق ربما يكون كالموصول فيكون لا سيما روى عن عمرو بن الجهم فلا خلاف في ثبوت مثل هذا اذا ثبت عمل غير القافة لزم ان ذلك الاحتمال في سروره عدم وهو كون الحقيقة من متعلقاته ثابتة والشافعي رحمه الله لم يقل بنسبة الولد اسل اثنين يلزمه اعتقاد ان فعله غير ممكن عن راية لا يقول القافة فيلزمه القول بثبوت النسب من اثنين او دخل محل الاجماع عن الصحابة وهو لزوم لاحد الامرين اما سروره عدم لم يكن متعلقا بالبر وطعنهم وثبوت فتحة بقول الا انا لا نقول ان من اكل منهم من بعض الرغبات ان المسائين لا يجتمعان في الرحم الامتصاصيين فاذ مسدده انه خلق من الاول لم يتصور خلقه من الثاني بل انه يزيد في الاول في سمعة قوة وفي بصره واعضائه واما المتعيل بانه ينسب ثم الرحم فقاصر على قولنا ان الاحمال لا تخفى فاما من يقول تحييض لا يكتبه القول بالانساب او فيثبت النسب من اثنين مع الحكم بانه في نفس الامر من ماله

الا اذا كان احد الشريكين ابنا لآخر وكان احدهما مسلما والاخر ذميا لوجود المهر في حق المسلم وهو الاسلام وفي حق الاب وهو مال من الحق في نصيب الابن وسر النبي عليه السلام فيما روى لان الكفار كانوا يطعنون في نسب سامة وكان قول القائل مقطوعا للظن من قسره وكانت الامه ام ولد لها الصحة دعوة كل واحد منهما في نصيبه في الولد فصيهر نصيبه منها ام ولد تبعها لولدها وعلى كل واحد منهما نصف العقر تصاصا بما لهم على الآخر وبرث الابن من كل واحد منهما ميراث ابن كامل لانه اقر له بميراثه كله وهو حجة في حقه ويرثان منه ميراثا واحدا لاستوائهما في السب كما اذا قاما بالبينة وكذا وطى المولى جارية مكاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المكاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابى يوسف انه لا يعتبر تصديقه باعتباره ابنا لاب يدعى ولد جارية ابنه ووجه الظاهر وهو الفرق ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه حتى لا يملكه ولا يملك تملكه فلا معتد بن تصديق الابن

ثم كما ثبت نسبة من اثنين ثبت نسبة من ثلاثة واربع وخمسة واكثر وقال ابو يوسف لا يثبت من اكثر من اثنين لان القياس ينفي ثبوت من اثنين لكنه ترك لاشعر وقال محمد لا يثبت لاكثر من ثلثة لقرب الثلثة من الاثنين ولابي خيفة انه ان سبب ثبوت النسب من اكثر من واحد الاشتباه بالدعوة فلا فرق فلو تنازع في ميراثهم قضى بينهما عن ابى خيفة وعندهما لا يقضى للميراثين فلا يلحق الامام واحدة ولا مسدق بين كون الانصار متساوية او متساوية في الجارية في دعوى الولد ولو تنازع فيه رجلان وامرأتان كل يزعم لانه ابنه من هذه المرأة وهي تصدقه فعند ابى خيفة يقضى بين الرجلين والمرتين وعندهما يقضى بين الرجلين فيسقط فلو تنازع فيه رجل وامرأتان يقضى بينهما عندهما يقضى به للرجل لا للمراتين قوله الا اذا كان احد الشريكين ابنا لآخر استثناء من قوله وما لا يقبلها وعلمت ان النسب ثبت في حق كل منهما كمالا في المبسوط امة بين مسلم وذمى ومكاتب ومدبر وجحد ولدت فادعوه فاحس المسلم اولى لاجتماع الحرية والاسلام فيه مع الملك فانه لم يكن فيهم مسلم بل من بعده فقط فالذمى اولى لانه حر والمكاتب العبد وان كانا مسلمين لكن يبدد الولد تحصيل الاسلام دون الحرية ثم المكاتب لان له حق ملك والولد على شرف الحرية با دار المكاتب ان لم يكن بمكاتب فادعى المدبر والعبد لا يثبت من واحد منهما النسب لانه ليس لهم ملك لا شبهة قيل ويجب ان يكون هذا الجواب في العبد المحجور وبهت لامة ولا يتعين ذلك بل ان يزوج منها ايضا ولو كانت الدعوة بين ذمى ومرد فالولد للمرد لانه اقرب الى الاسلام وعزم كل لصاحبه نصف العقر قوله وكانت الامام ام ولد لها صحة دعوى كل منهما في نصيب الولد فصيهر نصيبه منها ام ولد تبعها لولدها ولا يضمن واحد منهما شريكه شيئا لانه لم ينتقل اليه من نصيب شريكه شئ قوله ويرث الابن من كل منهما ميراث ابن كامل لانه اقر له بميراثه كله حيث ادعى انه ابنه وحده واقتراره حجة في حقه ويرثان منه ميراث اب واحد لان دعوى كل منهما الانفراد بالابوة لا يسرى في حق الآخر وقد استويا في سبيل الاستحقاق وهو الدعوة المقررة بالملك صار كما اذا قاما بالبينة على شئ يصير مشتركا بينهما فكذا اذا قاما بالبينة على ابن مجهول النسب يكون بينهما الاتحاد بجامع قوله واذا وطى المولى جارية مكاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المكاتب ثبت نسب الولد منه وان كذبه لا يثبت نسب الولد لكن اذا ملكه يوا من الدهر فثبت نسبة منه لما سيذكر وعن ابى يوسف انه لا يعتبر تصديقه بل يثبت نسبة منه بمجرد دعوى غير مفتقر الى تصديقه وقوله وهذا قول سائر العلماء اعتبارا بالاب يدعى ولد جارية ابنه بجامع ان الموطوعة كسبيل المدعى او بطريق اولى لان للمولى في المكاتب ملك رقبته وهو مقتضى حقيقة ملك كسبه وان لم يكن له فيه ملك كان له فيه حق الملك وليس للمولى ملك حقيقة في رقبته ولده بل له حق التملك بانه عند الحاجة وحق الملك اقوى من حق التملك فلما ثبت نسب ولد جارية الابن من الاب بمجرد دعوى من غير افتقار الى تصديقه فالثبوت من المولى اولى به لظاهر وهو الفرق بين جارية الابن جارية المكاتب ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه بسبب جرح نفسه عن ذلك بعقد الكتابة حتى لا يثبت له حق تملكه والاب يملك تملكه لما جرت على ما عرفت فلا معتد بتصديقه وهذا بخلاف الوارث يستولده من تركته مستغرة بالدين يصح بلا تصديق احد لانه صاحب حق مستحق ملك استخلاص ما يشار من التركة باعطاء قيمة فليس له حق منه ليجتاح الى تصديقه بخلاف البايع يدعى ولدا لمبيعة بعد البيع يصح الاتصال العلوق بملكه ويجب للولد حق العسق فلم يطل باعتراض البايع وهذا ان حصل العلوق في ملك المولى لرقبته

وعليه عقرها لانه لا يتقدمه للمالك لان ماله من الحق كان لصحة الاستيلاء لما ذكره وقمة ولد لها لانه في معنى المغرور حيث اختلف
 دليله وهو انه كسب كسبه فيرض برقه فيكون حراً ايا القيمة ثابت النسب منه ولا تصير الجارية ام ولد لانه لا ملك له في حقيقة
 كافي ولد للمغرور وان كذبه المكاتب في النسب لو ثبت لما بينا انه لا بد من تصديقه فلو ملكه يوما ثبت نسبه منه لقيام الموجب ووالحق المكاتب اذ هو المانع

المكاتب لكن لم يحصل في ملكه الجارية لمكا فاصلاً واخترت بان لا معنى لاشتراط التصديق لانه اذا لوحظ حجر المولى عن التصرف في مال المكاتب
 فتصديقه لا يوجب كسب الجارية بل غاية تمانه اعترفت له انه وطى الجارية فيقتضي ان لا يثبت النسب الا لم يرتفع به المانع من ثبوته الا يرس
 انه لو اقام البينة على انه وطىها لا يثبت نسبه اذا كان كذلك باله مع ان الثابت بالبينة اقوى من التصديق فظهر اشتراط التصديق
 وقدره بجا بان هذا الحجر يحتمل ادمي لكونه هو الحق بالدعوى فلا يغير حقه في الاستلحاق في مقابلة من هو احق به منه الا ان يصدر
 بحوازان يكذب به بان يدعيه هو فلا بد من استعلام تصديقه وتكذيبه بخلاف ما اذا اقام بينة على الوطى فان تكذيبه قائم واعتبار التصديق
 ليس باستعلام الوطى قطعا بل تقديم للاحتياط عليه غيره بخلاف احد الشرطين اذا استلحق فانه لا يتوقف على تصديق الآخر لانه ليس
 احدهما احق من الآخر قوله وعليه عقرها بالمكاتب لانه اى لان وطيه المذلولون عليه يقول فاذا وطى المولى لا يتقدمه الملك لان ماله
 من الحق اى حق الملك كما فرضه الاستيلاء ولما ذكره يعني قوله عتيقه انه كسب كسبه بخلاف الاب فانه ليس له حق ملك في الجارية فثبتت له ملكه اياها
 لتصح الاستيلاء فلا يجب العتق لانه وطى امه نفسه واذا وجب لنفس المكاتب العتق اذا وطىها المولى منع ثبوت حقيقة ملكه
 فلان يجب بوطى امته اولى وابتعد شارح فقال اى لما ذكره في كتاب المكاتب من انه ثبت للمولى في ذمة المكاتب حق معان
 مجرد ثبوت حق في ذمة سيده لانه لا يصح استيلاء صاحب الدين فلقنتا وله ممن مكان بعيد وهو اقرب اليه من جبل الوريد قوله
 وقمة ولد ما عطف على عقرها اى عليه قيمة الولد لانه في معنى العتق وحيث اعتمد دليله وهو انه اى الجارية بتاويل الشخص كسب كسبه فلم
 يرض برقه حيث اعتمد دليله الا يوجب حرة فيكون حراً ايا القيمة ثابت النسب منه كما ان المغرور برقه امه استولى ما فاستحققت اعتمد
 دليله هو البيع فجعل هذا في حرة الولد بالقيمة الا ان قيمة الولد هنا يعبر به يوم ولد وقمة ولد المغرور يوم انخصومة والفرق
 ان العلوق هنا حصل في ملك المولى وهو مقتضى ثبوت نسبه بحق ملكه لما لكها الا انه محجور بحجر شرعي عنها فشرط تصديقه فاذا جار
 التصديق صححت الدعوى وثبت له حق التملك بالقيمة فوجب اغتبارها في قرب اوقات الامكان واما المغرور ففضمانه
 قيمة الولد لانه امانة حبسها عن صاحبها لتقتصر اثم الا يصير الجارية ام ولد لانه لا ملك له فيها حقيقة
 لما في ام ولد المغرور والمبينة المستحقة لا يكون ام ولد له ولا تنقض بين قوله لا تصير ام ولد وبين
 قوله ان ماله من الحق كفى لصحة الاستيلاء لان المراد من الاستيلاء استلحاق الولد كما قرناه اول الباب وصحة
 بثبوت نسب الولد منه واما ثبوت اسومية الولد للام فانما هو لازم في بعض الصور وهو اكثرها دون بعض وليس بينا يلزم نفى
 ما اقره ثم اذا ملك هذا الجارية يوما من الدهر صارت ام ولد له لانه ملكها وله منها ولد ثابت النسب قوله وان كذبه المكاتب في
 النسب لم يثبت نسبه من المولى لما بينا انه من انه لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه فلو ملكه اى لو ملك الولد يوما من الدهر
 ثبت نسبه منه وكان ولدا له لقيام الموجب هو اقراره بالاستيلاء وزوال المانع وهو حق المكاتب فروع تقدم في رجل فجربته
 فولدت ثم اشتراها لا تصير ام ولد له استحسانا وان شترى الولد فحق الولد عليه وفي المحيط يجوز اعتناق ام الولد وكتابتها بالتعجيل الحرة
 وكذا تدبرها لانه يجتمع لها سببا حزنة وفي غير ما لا يصح تدبيرها لانه لا يفيد وفي جامع الفقه استولد مدبرة بطل التدبير وتنتق من جميع

كتاب الايمان

ولا تسعى في دين وفي الكافي امة بين رجلين قلنا في صحتها ثم ولد احدهما ثم مات الاخي بالبيان دون الورثة لانه يخبر
عن نفسه والورثة يخبر بفعل غيرهم فان قال اخي ابي ام ولدي فهي ام ولده وفيضمن نصف قيمتها ولا يضمن من الفقر شيئا لانه لما اقر
بوطيها بعد ملكها فخلعه استولد ما يكلح قيل ولو قال ابي ام ولدي الميت عتقت صدقته او كذبت لانه ان صدق فهي حرة فان
كذب فكذلك لا تستدركه بعقوبة اموتة ولا سعاية للحي لانه يدعي الضمان على الميت وكذا للورثة لانهم يدعون عليه الضمان الكافي
في استدراكه وان صدقوه فقد اقر بعقوبة السعاية والى الموقوف +

كتاب الايمان

اشترك كل من اليقين والعتاق والطلاق والكلح في ان النزل والاكراه لا يؤثر فيه الا انه قدم على الكلح الكلح لانه اقرب
الى العبادات كما تقدم والطلاق رفعه بعد تحققه فايلاذه اياه اوجه واختص الصاق عن الايمان بزيادة مناسبة بالطلاق
من جهة مشاركتة اياه في تمام معناه الذي هو الاسقاط وفي لازمه الشرعي الذي هو السرية فتقدمه على اليقين و
لفظ اليقين مشترك بين الجارية والقسم والقوة لغة والاولان ظاهران وشاهد القوة قوله لاخذنا منه باليمين وقول الشايع
وقيل الخطيئة + رايته عسيرة الادسي يستعمل الى الخيرات منقطع القرن + اذا ما رايته رفعت لمجد + تلاما ما عراية باليمين +
اي بالقوة ثم قولهم انما سمي القسم يميناً لوجبهما ان اليقين هو القوة والحالف يتقوى بالاقسام على الحمل او المنع واثاني
انهم كانوا يتماثلون بايمانهم عند القسم فسميت بذلك يفيد انه لفظ منقول ومفهوم اللغوي جملة او الى انشائه صريحة الخبيرين
ليؤكد ما جملة بعد اخبرية وترك لفظ او لي يصير غير مانع لدخول نحو زيد قائم زيد قائم وهو على عكس فان الاولى هي المؤكدة بالثانية
من التوكيد اللفظي وجملة اعم من الفعلية كحلفت بالله لا فعلن او احلف والاسمية مقدمة الخبر كعلي عهد الله او موخرته نحو لعمر
لا فعلن وهو مثال ايضا لغير المصرح بخبرتها ومنه والله والله فان احرف جعل عوضا عن الفعل واسماء هذا المعنى التوكيدية
احلف والقسم والسد والميثاق والابلاء واليمين وخرج بانثائية نحو تعليق الطلاق والعناق فان الاولى ليست انثائية
التعليق اما انثائية او مفقودة الاصطلاحى فجملة اولى انثائية مقسم فيها باسم الله او مقفدا يوكدها مضمون ثابته في نفس السامع فاها
وتحمل المتكلم على تحقيق معناها قد خلعت بقيد كاهرا القموس او التزام كره وكفر وزوال ملك على تقدير لينع عنه او محبوب لمحل عليه
قد خلعت التعليقات مثل ان فعل فموسودى فان دخلت فانت طالق بضم التاء لمنه نفسه وبفتحها لمنه فان بشرتني فانت حرة
وسببها الغاى تارة ايقاع صدقة في نفس السامع وتارة حمل نفسه او غيره على الفصل او الترك فبين المقسم اللغوي والشرعي عموم
من وجه لتمامه في اليقين بالله وانفراد اللغوي في الحلف بغير ما ينظم والفرد الاصطلاحى في التعليقات ثم قيل يكره الحلف
بالطلاق والعناق لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حائفا فليحلف بالله الاحديث والاكثر على انه لا يكره لانه لمنه نفسه او غيره ومحل
الاحديث غير التعليق لا يجوز حرف القسم بذكرها اللفظ الخاص واما شرطها فالعقل والبلوغ وحكمها الذي يلزم وجوده وجوب

قال الإيمان على ثلاثة أصريه الإيمان الغموس وبين منعقدة وبين لغو الغموس هو الحلف على امر ما من يتعمد الكذب فيه فهذه الإيمان ياتر فيها صاحبها القول عليه السلام من حلف كاذبا أدخله الله النار ولا كفارة فيها إلا الشقوة والاستغفار وقال الشافعي رحمه الله الكفارة لا يهاشعنت لرفع ذنب حرمته اسم الله تعالى وقد تحقق بالاستشهاد بالله كاذبا فاشبه المعقودة ولنا أنها كبيرة مخفية والكفارة عبادة تتأدى بالصوم وليشترط فيها النية فلا تنطابها بخلاف المعقودة لا كما مسأحة ولو كان فيها ذنب فهو متعلق باختيار مبتدئ وما في الغموس ملازم في حتمه الاحتياط

فيما إذا عقدت على طاعة أو ترك معصية فيثبت وجوبان لا من الفعل والبر وجوب الحث في الحلف على صحتها ونسبها إذا كان عدم المحلوف عليه جائزا وسبقي وإذا حثت فيما يجوز فيه الحث أو يحرم لزمته الكفارة قوله **اليقين** على ثلثة أضرب بين الغموس الأصغر بين اليقين الغموس على الوصية لا الأمانة واليمين الغموس فاشبهه الغموس في ما قبل هو كعلم الطب رد بانه أمانة الجفيس الى نوعه لان الطب نوع لا وصية للمصنف ومثل صلوة الأدي مقصور على السماع سميت غموسا بنفسها صاحبها في الأثم ثم في النار فقول بمعنى فاعلة بصيغة المبالغة قوله فالغموس أي الحلف على امر ما من يتعمد الكذب به وليس هذا يقيدل الحلف على الحال أيضا كذلك كواشبه هذا على من وهو يعلم خلافه والحديث المذكور غريب بهذا اللفظ ومعناه ثابت بلا شبهة وأقرب الالفاظ اليه ما في صحيح ابن خبان من حديثه إلى أمته قال قال رسول الله عليه وسلم من حلف على يمين هو فيها فاجر ليقض بها مال امر مسلم حرم الله عليه الجنة وأدخله النار في الصحيحين بقي الله وهو عليه غضبان وفي سنن أبي داود من حديث عمران بن حصين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين مصبوبة كاذبا فليتيقن منعقدة من النار والمراد بالمصبوبة الملزومة بالقضاء الحكم أي الجفوس عليها لأنها مصبوبة عليها قوله ولا كفارة فيها إلا الشقوة والاستغفار وهو قول أكثر العلماء منهم مالك أسدده وقال الشافعي فيها الكفارة لأنها شاعت في الأصل وهي المعقودة لنفع ذنب يترك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق في الغموس فيقتدى اليه وجوبها ولنا أنها كبيرة مخفية لما ثبت في صحيح البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال لا يشرك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس والكفارة عبادة حتى تتأدى بالصوم ويشترط فيها النية فلا تنطابها سببا وهو كبيرة بخلاف المعقودة لأنها مباحة ولو كان في نفسه ذنب إن حثت في موضع وجوب الغموس لا ذكرنا من التفصيل فهو متعلق باختيار مبتدئ غيبه متعارف متعمد بنفس اليقين كما في الغموس فامتنع الاحتياط وحاصل هذا ابدار وصفت في الأصل وهو كونه مباحا وإذا كان كونه جزأ المؤثر كونه غير مناسب للحكم وقد نقص الظهار ويجاب بان الوجوب فيه العود لأنفس الظهار قال نعم ثم يعودون لما قالوا ففتح يه رقيقة وهو مباح كونه مساكنا بالمعروف وبالأفطار في رمضان ولو فجر أو زنى اجبب الكفارة باعتبار النظر العمد المشغل ويجب الحد باعتبار انها في النفس كبيرة ونقصه آخر بان ذلك حرام في نفسه وحرام غيره وهو العموم فوجب الحد بالأول والكفارة بالتأني ونقصه أيضا يقتل المحرم صيدا عدا واجيب بان عين الفعل ليس حراما حتى يوصله في غير الأحرار والمحرم لم يحرم وإنما حرمه باحرامه وبالحرم لا بنفسه وصح شراح الأيراد ومنع نفى كون المعصية سببا للكفارة وجعل المذكور من الأجوبة خطأ ولم يبين موضع الفساد فيها وهو واضح لان كلامهم هذا يقتضي تقيد قولهم المعصية لا تصالح سببا للكفارة كونه عبارة بما إذا كان حراما لعينه ومرجعه إلى التحسين والتبقيح في الفعل لذاته وهو منتف عند الأشعرية وهو قليل جدا كانه لا يزيد على الكفر والظلم وكون اليقين الغموس منه قد ينع لان اليقين في نفسه مباح أو عبادة اذ هو ذكر الله تعالى وجه التعظيم وهذا لا يسقط من قلبه لمومن أحواله غموسا أو الا كانت كذرا أو انما روج باطله بفتحه ليسر لا لعدم ملازمة المحلوف عليه أو منعقدة ذلك ذلك خارج عن اليقين موجب حرمتها فكان من قبيل ما حرم غير وعلى ان كون حرمة السبب يمنع مناسبتها للعبادة لا الفصل بين كون الحرمة لعينه أو غيره ولو قيل لا يلزم من شرعية الكفارة ما حرمه أو سائرته في ذنب اخف شرعية كذا ذلك في ذنب عظم

والمنعقدة ما يختلف على امر في المستقبل ان يفعلها ولا يفعلها واذا حدث في ذلك لزمته الكفارة لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وهو ما ذكرنا وبيننا اللغو ان يخلف على امر ما مضى وهو يقطن انه كما قال ولا يصح بخلافه فهداه اليقين في جوان لا يؤاخذ الله بها صاحبها ومن اللغو ان يقول والله انه لزيد وهو يظنه زيد وانما هو غير زيد ولا يصل فيه قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بالآلآت الا انه علقه بالرجاء بالاختلاف في تفسيره

كان اوجهه وللشافعية ايهن الغموس مكسوبة بالقلب والمكسوبة يؤاخذ بها لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وبين سبحانه تعالى المراد بالمواخذة بقوله نعم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم في الايمان فكفارة تبين ان المراد بها الكفارة والجواب ان المواخذة مطلقا في الآخرة فهي المراد بالمواخذة في المكسوبة والمراد بها في المعقودة الكفارة كما ذكر قالوا الغموس داخل في العقوبة فتجب الكفارة بها في نفس من غير حاجة الى زيادة تكلف الجواب منع انما معقودة لا تاربط في الشرح بالاسم العظيم بمعنى على وجه حمله عليه في المستقبل او منعه منه فاذا خست اخلت لا ارتفاع المانع والحال او لتوكيد صدقه الظاهر فاذا طابق التخيير بر واخلت ولا شك في ان باسحت تنحل اليقين والغموس قارسا ما يحلها وهو بالوطر عليها رغبنا وحلها فلم تتخذ لانه اذا تارنا من انقضاء ما كرهه والرضاع في النكاح بخلاف مس السمار ونحوه فانه لم يقرنها لانها عقدت على امر في المستقبل فما يحلها هو انعدامه في المستقبل لانه في الحال وعلى هذا قيل الغموس ليست بمكسوبة لان اليقين الشرعية تتخذ للبر وهو غير ممكن فيما وما قطع بانتفاع فائدة شرعا يقطع بانتفاعه شرعا وتسميتها يميننا مجازا بعلاقة اليقونة كالفرس للصورة المنقوشة من حقيقة اللغوية وعلى هذا يحمل قوله عليه الصلوة والسلام واليمين الفاجرة ونحوه على ما ذكرناه واعلم ان المعقودة عند الكفا ليست سوى المكسوبة بالقلب كون الغموس قارسا اسحت لا ينفي الانقضاء عنده وكونها لا تسمى يميننا لانها لم تتخذ للبر لا شك في تيمنها يميننا لثمة وعرفنا شرعا بحيث لا تقبل التشكيك فليس الوجه الامام من ان شرعية الكفارة لم يرفع ذنب اصدر لا يستلزم شرعها لزم الكبر واذا ادخلها في معنى المنعقدة وجعل المنعقدة تنقسم الى غموس وغيره عسر النظر منه الا ان يكون لغة او سمع وقدر وى الامام احمد في مسنده باسناد جيد صحيح بحودة ابن عبد المادي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث مطول قال فيه خمس ليس من كفارة الشكر بثبوت عز وجل وقتل النفس الغصير حق وبعث مؤمن والفرار من الزحف وبين صابرة يقتطع بها ما لا يغير حق انتهى وكل من قال لا كفارة في الغموس لم يفضل بين اليقين المصبورة على مال كاذبا وغيره صابرة بمعنى مصبورة كعيشة راضية وتقدم ان المصبورة المقضى لها لانها مصبورة عليها اي محبوبون والصبر حبس النفس على المكروه ومنه قتله صبرا اذا لم يكن في حال تعرفه ورفع مختارا عن نفسه قوله والمنعقدة ما يختلف على امر في المستقبل ان يفعلها ولا يفعلها فاذا خست لزمته الكفارة لقوله نعم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارة الآلات وما في قوله لا يخلف مصدريه اي الخلف على امر في المستقبل وهذا يفيد ان الخلف على ما مضى صادق فيه كوا الله فقد قدم زيد امس لا تسمى منعقدة ويقتضي انها ما ليست يمين وهو بعيدا وزيادة اقسام اليقين على الثلاثة وهو مبطل لم يحصرهم السابق وفي كلام شمس التاج ما يفيد انها من قبيل اللغو فان اراد لثمة تمنع لانه ما لا فائدة له وفي هذا اليقين فائدة تأكيد صدقه في خبره عند السامع وان اراد دخولها في اللغو المذكور في الآية بحسب لازادة فقد فهم السلف اختلافوا فيه ولم يقل احد بذلك فكان خارجا عن قول السلف والجواب ان الاقسام الثلاثة فيما يتصور منه اسحت لا في مطلق اليقين قوله وبين اللغو ان يخلف على امر وهو يقطن انه كما قال والامر بخلافه مثل والله لقد دخلت الدار والله ما كنت زيدا ونحوه وتدخل في ذلك الافعال كما ذكرنا والصفات ومن الثابتة ما في الخلاصة رجل خلفه السلطان انه لم يعلم بامر كذا فخلع ثم تذكر فعلم انه كان يعلم الرجوان لا يثبت ونحوه فهداه اليقين الرجوان لا يؤاخذ

قال والقاصد في اليمين والمنكر والناسي سواء حتى يحب المذابة لقوله عليه السلام ثلاث جلد من جلد وهن لمن سجد التكاثر والطلاق واليمين والشأ قسي من يخالفنا في ذلك وسـ

نبيين في الأكرام الشاهد الله تعالى

صاحبها وانما قيد محمد عدم المواخذة بالرجاء مع انه مقطوع به في كتاب الله ثم جين قال لا بد اخذكم الله باللغو في أيمانكم لا تخلفوا الصفح حيث
ففسره محمد بن جازر وهو مروي عن ابن عباس وبه قال احمد وقال الشافعي كل يمين صدرت عن غيبة قصد في الماضي وفي المستقبل وهو
مباين للتفسير المذكور لان الخلف على امر يظنه كما قال لا يكون الا عن قصد وهو رواية عن احمد وهو معنى ما روي صاحب السنن عن
عائشة رضي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو كلام الرجل في بيته كلاً والله وبلى والله وقال الشافعي وسروى لغو اليمين ان
يخلف على معصيته فيتركها لا غيباً يمينه وقال سعيد بن جبير ان يحرم على نفسه ما احل الله من قول او عمل فلما اختلف في معنى
اللغو علقه بالرجاء والاصح ان اللغو بالتفسيرين الاولين وكذا بالثالث متفق على عدم المواخذة بكذا في الدنيا بالكفارة فلم يتم
النذر عن التعليق بالرجاء فالوجه ما قبل انه لم يرد به التعليق بل التبرك باسم الله والتأديب فهو كقوله صلى الله عليه وسلم لا يلل المقابر
وانا وان شارب الله بكم لاحقون دام بالتفسير الرابع فيتم شهور فكونه لغوا هو اختيار سعيد قحوله والقاصد في اليمين المذابة ان يميني
وهو من تلفظ باليمين في الاماكن ثم تذكر انه تلفظ به وفي بعض النسخ النحاطي وهو من اراد ان يتكلم بكلام غير احلف فجرى على لسانه
اليمين فاذا احسنت انتم الكفارة لقوله صلى الله عليه وسلم لا يمين بعد من جحد الكفاح والطلاق واليمين هكذا ذكره المعصم وبعضهم كصاحب الخلاصة
جعل مكان اليمين العتاق والمحفوظ حديث ابى هريرة رضي عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث يمين جحد ومن لم يحد الكفاح في الطلاق الرجعة
اخرجه احمد وابوداود وابن ماجه وقد ورد حديث العتاق في مصنف عبد الرزاق من حديث ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من طلق وهو لا يحب فطلاقه جائز ومن اخطى وهو لا يحب فعتقه جائز وروي ابن عدي في الكامل من حديث ابى هريرة رضي
عنه عزم قال قلت ليس فيمن لعب من تكلم بشئ ممنه لا غيباً فقد وجب عليه الطلاق والعتاق والكفاح واخرج عبد الرزاق عن علي و
عمر بن قيس قال قلت لابي عبد الله فيمن لعب من تكلم بشئ ممنه لا غيباً فقد وجب عليه الطلاق والعتاق وفي رواية عنها الرابع وزادوا النذر ولا شك ان اليمين في معصية
النذر فيقاس عليه واعلم انه لو ثبت حديث اليمين لم يكن فيه دليل لان المذكور فيه جعل النزل باليمين جدا والمنازل قاصد لليمين
غير راض بحكمه فلا يعتبر عدم رضاه به شراً ما بعد مباشرة السبب مختاراً والناسي بالتفسير المذكور لم يقصد شيئاً اصلاً ولم يدبر ما صنع وكذا
المخلى لم يقصد قط التلفظ بل بشئ آخر فلا يكون لواردا في المنازل ارداء في الناسي الذي لم يقصد قط مباشرة السبب فلا ثبت في حقه نذر ولا قياساً
واذا كان اللغو بتفسيرهم وهو ان يقصد اليمين مع نكاح البر ليس بها حكم اليمين فما لم يقصد هذه اصلاً بل هو كالنائيم يجري على لسانه طلاق او
عتاق لا حكم له اولى ان لا يكون لها حكم اليمين وايضا فتفسير اللغو المذكور في حديث عائشة رضي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو انه
كلام الرجل في بيته كلاً والله وبلى والله ان لم يكن هو نفس التفسير الذي فسره به الناسي فان التكلم كذلك في بيته لا يقصد التكلم
به بل بحسبى على لسانه بحكم العادة غيباً مراد لفظه ولا محتواه كان امتصه بـ اليه من المنازل فخل الناسي على اللغوى
بالتفسير المذكور اوسع من حمله على المنازل وهذا الذي ادناه وتقدم لنا مشكله في الطلاق فلا يمكن غافلاً قوله والشافعي يخالفنا في ذلك
فيقبل المتعديين المذابة ولا الناسي ولا المخلى للحديث المشهور رفع عن امي الخطار والنسيان وما سكره عايشة المصنفين
في الأكرام ان شارب الله نعم واستدل ابن الجوزي للشافعي واحسب انه في التحقيق فحى عدم انعقاد يمين المسكر بما رواه

ومن فعل المحلوف عليه مكرها أو ناسيا فهو سواه لأن الفعل الحقيقي لا يندم مراكرا وهو الشرط وكذا إذا فعله وهو مغيب عليه أو
مجنونا المحقق الشرط حقيقة ولو كانت الحكمة رفع الذنب فالحكم يدار على ذلك وهو المحتش وهو المحتش كالحق حقيقة الذنب

باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا

قال واليمين بالله أو باسم آخر من أسماء الله تعالى كالرحمن والرحيم أو بصفة من صفاته التي يخلف بها غيره فالكفر بالله
وجلاله وكبريائه لأن الخلف بها متعارف ومعنى اليمين وهو القوة حاصل لأنه يعتقد تعظيم الله وصفاته فعليه ذكره حاملا ولا نالها

الدارقطني عن وأمة بن الأسقع وأبي أمانة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على مقهور يمين ثم قال عتيبة بن مسعود
قال صاحب تنقيح التحقيق حديث منكر بل موضوع وغيره جماعة لا يجوز الاحتجاج بهم قوله ومن فعل المحلوف عليه مكرها أو ناسيا فهو سواه
فتجب عليه الكفارة كما لو فعله ذكر اليمين مختارا وعن كل من الشافعي وأحمد وإسحاق بن حنبل ولا يثبت ولا يثبت وهو الأصح عند الشافعي للحدث
المذكور وقد صرح به في طلاق المكره من كتاب الطلاق وهذا لأن الفعل الحقيقي لا يندم مراكرا وهو الشرط يعني بالشرط اسبب
لوجوب الكفارة لأن الخلف هو اسبب عندنا وانما يناسب حقيقة غيره سبب الشافعي لأن السبب عنده اليمين والخلف شرط على ما
عرفت والحاصل أن الوجوب يثبت عند سببها كان أو شرطها وبالنسبة والأكراه لم يندم وجوده فاستوعب وجوب الكفارة وكذا
إذا فعل المحلوف عليه بغير معنى عليه أو مجنون تلزمه الكفارة فيحجر بها وليس له أو هو إذا افاق لما ذكرنا من تحقق الشرط أي بسبب حقيقة
وقوله ولو كانت الحكمة في إيجاب الكفارة رفع الذنب جواب عن سؤال مقدر وهو أن وجوب الكفارة لرفع الذنب الحاصل بالبحث
ولا ذنب على الحائث إذا كان مخفى عليه أو مجسوتا فاجاب بأن الحكمة لا يجب حصولها مع شرع الحكم وإنما يل تنابطا بطنها وهو كون
شرع الحكم مع الوصف يحصل مصلحة أو يدفع ضررا كما في الاستبراء شرع وجوبه مع الملك الموكد بالقبض يحصل معه رفع مفسدة اشتباه الذنب
فأدبر على نفس اشتداء مع القبض سواء كان ذلك اليوم حاصل أو لا كما في شراء الأمانة الصغيرة التي لم تبلغ حد البلوغ وأما لو لم
كفا في شراء الأمانة البكر أو المرأة فليس يصحح لأن التوهم حاصل بجواز جيل البكر ومملوكة المرأة على أن كونهما لرفع الذنب وإنما
ممنوع بل لتوفير تسليم الاسم أن ينعت على امرئ يخلف عنه حجابا للعلم بذلك في موضع يجب فيه البحث أو يندب والندم علم
باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا قوله واليمين بالله أو باسم آخر من أسماء الله بغير قيد لفظية أو حزان المراد باللفظ فمثل

والاسم الآخر كالرحمن والرحيم والقدير ومنه الذي لا اله الا هو ورب السموات والارض ورب العالمين وما لك يوم الدين والاول
الذي ليس قبله شيء والآخر الذي ليس بعده شيء وإذا قالوا في قوله والطالب الغالب أنه يمين لأنه تعارف أهل بغداد الخلف
لزم أما اعتبار العرف فيما لا يسمع من الأسماء من الكتاب وأسماء فان الطالب لم يسمع بخصوصه بل الغالب في قوله تعالى وإذا دعا
على أمره وأما كونه بناء على القول المفصل في الأسماء وبغير قيد لفظية أو حزان المراد باللفظ فمثل
يقضي أن لا يكون يمينا والمنقول لو قال باسم الله يمين يمين وفي المتن رواية ابن رستم عن محمد بن يمين فليتل على عنت الفتوى
ولو قال باسم الله يكون يمينا وذكر ذلك في الخلاصة وقوله أو بصفة من صفاته التي يخلف بها غيره فالحكم يدار على ذلك وهو المحتش وهو المحتش كالحق حقيقة الذنب
الخلف بالاسم لا يتقيد بالعرف بل هو يمين تعارفه أو لم يتعارفوه وهو الظاهر من مذهب أصحابنا وهو صحيح وهو قول مالك
وأحمد والشافعي في قول وقال بعض مشائخنا كل اسم لا يسمى به غير الله كالرحمن فهو يمين وما يسمى به غير الله كالحكيم
والعظيم والقادر والعزير فان أراد به يمينا فهو يمين فان لم يرد فليس يمينا ورجه بعضهم بأنه إن كان مستغلا بالله سبحانه
وتعالى وغيره لا يتعين إرادة أحدهما إلا بالنية وأما الصفقة فالمراد بها اسم المعنى الذي لا يتغير ذاتا ولا يحل عليها وهو هو
كالعزة والكبرياء والعظمة بخلاف نحو العظيم فقيد يكون الخلف بها متعارفا سواء كان من صفات المفصل أو الذات أو

الدارقطني

صاحب

تنقيح

في التفسير

ومن مذهبنا في ذلك ان لا يكون حائفا كالتبني والكتابة لقوله عليه السلام من كان مستكبرا حائفا فلنحلف بالله اولين وكذا اذا حلف
 بالقرآن لانه غير متعارف قال شريك بن عبد الله بن وهب قال انما هو قال انا بريء منكم ما يكون عينا لان التبري منكم كلف
 والحلف بحرف القسم الوارد لقوله والله والباء كقوله بالله والتاء كقوله تالله لان كل ذلك معناه في الايمان ومذكو
 في القرآن وقد ينضم الحرف فيكون حائفا كقوله الله لا افعل كذا لان حذف الحرف من عادة العرب ايجازا ثم قيل ينضم
 لا يتنوع حرفه فاضف قيل يخفف فتكون الكسرة دالة على المحذوف فكذا قال الله في الاختار لان الباء تبدل بما قال الله تعالى امتنعوا

بعد الوجود وبغير محرم اما وقوعه فقالوا انظر الى قدرة الله تعالى ليس المقصود قطع الوجود واما تحقيقه فلان القدرة في المقدور اذا كان مجازا لا يتنوع ان يطلق عليه
 مقدر زيد الوجود باعتبار ما كان فيكون انظر قدرة في تقدير بعد الوجود مجازا في الامة الثانية نعم ان الموقع للتعليل الثاني لان التبريع كون حلف بالعلم ليس مينا ليس الا على
 قول معتبري العرف وعدمه في اليقين فالتعليل ليس الا لتعريف التعريف فليس واما لو فرغ على القول المفصل بين صفة الذات
 وغيره وجب ان يكون مينا لان العلم من صفات الذات فلا مقبر بان يرد بالصفة المنقول على القول فاما موقع التعليل به قوله
 من حلف بخير ان لم يكن حائفا كالتبني والكتابة لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حائفا فليأمن بالله اولين تمت متفق عليه قال وكذا اذا
 حلف بالقرآن لانه غير متعارف قال في معناه ان يقول والنبي والقرآن اذا حلف بذلك بان قال انا بريء من النبي والقرآن
 لان مينا لان التبري منها كفر فيكون في كل منهما كفارة يمين كما سياتي وكذا اذا قال هو بريء من الصلوة والصوم يكون مينا
 عندنا فكذا هو بريء من الاسلام ان فعل كذا او بحرمة شهد الله او لا اله الا الله ليس مينا ولورفع كتاب فقه او حساب فبالبسملة
 فقال هو بريء مما فيه ان فعل ففعل بحرمة الكفارة ثم لا يخفى ان احلف بالقرآن الان متعارف فيكون مينا كما هو قول الامة الثلاثة
 وتعليل عدم كونه مينا بانه غير متعارف لانه مخلوق لانه حروف وغير المخلوق هو الكلام النفس منع بان القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ولا
 ان المنزل في الحقيقة ليس الا حروف المنطقية المتقدمة وما ثبت قدره استحالة عدمه غير انهم اوجبوا ذلك لان العوام اذ قيل
 منهم القرآن مخلوق تحدوا الى الكلام مطلقا فاما احلف بكلام الله تعالى فيجب ان يدور مع العرف واما احلف ببيان سرك او مثله احلف
 بحياة راسك وحياة راس السلطان فذلك ان اعتقد ان البر واجب فنه كيف وفي تيمم الفتاوى قال على الرازي اخاف على من قال
 بحياتي وحياتك انه يكفر ولو لا ان العامة يقولونه ولا يعلمونه لقلت انه شرك وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان احلف بالله كاذبا احب الي من
 ان احلف بخير الله صا دقا قوله واحلف بحروف القسم الى قوله وذكر في القرآن قال ثم فوب السماء والارض انه حق والله ربنا ما كنا
 مشركين وقال تعزنا شهد الله لعلنا الآتية ومثل للبا بقوله تعزنا ان اشرك ظلم عظيم وفي احتمال كونه متعلقا بقوله تعزنا
 لا تشرك ثم قالوا الباء هي الاصل لانه صلة احلف والاصل احلف او اقسم بالله تهي الاصلاق لمصق فصل
 القسم بالمحلف به ثم حذف الفعل لكثرة الاستعمال مع فهم المقصود ولا صلة التهاد خلعت في المنظر والمضمرة تحريك لا فعل ثم الواو
 منها المناسبة معنوية وهي ما في الاصلاق من الجمع الذي هو معنى الواو فلكونهما بدلا انحلت عنها الجزية فدخلت على المنظر لا المضمرة
 والتميز بدل عن الواو لانها من حروف الزيادة وقد ابدلت كثير منها كما في تجاه وتجمة وترات فانخلت درجتين
 فلم تدخل من المنظر الا على اسم الله ثم خاصة وماروي من قولهم تربي تربي لكجة لا يقاس عليه كذا احياء كذا فخرج قال بسم الله
 لا فعل كذا اختلفوا فيه والتميز ليس مينا لعدم التعارف وعلى هذا الواو الا ان تصاري بلادنا تعارفه فيقولون واسم الله
 قوله وقد ينضم الحرف فيكون حائفا كقوله الله لا افعل كذا لان حذف حرف البحر من عادة العرب يريد بالحذف الاضمار والعرف
 ان الاضمار يبقى اثره بخلاف الحذف وعلى هذا فينبغي ان يكون في حالة النصب الحذف محذوف لانه لم يظهر اثره وفي حالة البحر مضمرا
 لظهور اثره وهو البحر في الاسم وقوله ثم قيل ينصب للتراع الخاضع قيل يخفف فتكون الكسرة دالة على المحذوف فظاهرة في

لان كان شريك

وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى وحق الله فليس بجالف وهو قول شيخنا واحدا الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله وعنده رواية اخرى عنه انه
يكون يميننا لان الحق من صفات الله تعالى وهو حقيقة فصار كانه قال والله الحق والحلف به متعارف ولهما انه يراى به
طاعة الله تعالى اذ الطاعات حقوق

نقل الخلاف في ذلك وهو يقع للسبوط حيث قال النصب مذنب اهل البصرة وانخفض مذنب اهل الكوفة ونظريه بانها وجبان
ثانعا للعرب ليس احد يكرها لهما ليقا في الخلاف وعلى الرفع ايضا نحو الله لا فعلن على اضمار مبتدأ والاولى كونه على اضمار
مبتدأ والاولى كونه على اضمار خبر لان الاسم الكريم اعرف المعارف فهو اولى بان يكون مبتدأ والتقدير الله قسمي اى قسمي الله
لا فعلن غير ان النصب كثر في الاستعمال لقوله في النصب لا تستزاع انما فخص خلاف اهل العرب بغير بل هو عندهم يفعل القسم لما حذف الحرف
اتصل الفعل به الا ان يراى عند استزاع انما فخص اى بالفعل عنده واما البحر فلا شك انه باحرف المضموم وهو قليل شاذ في غير
القسم كقوله اذا قبل اى الناس شعبة قبيلة اشارت كليب بالاكف الا صانع اى الى كليب في قوله وكذلك اذا قيل لان البار بتدل
بها اى باللام قال نعم آمنتم له آمنتم به والقصة واحدة اور د عليه انها لا تبدل بها بمعنى ان توضع مكانها دالة على غير مدلولها
وفي الآيتين المعنى متلف فان قوله تعالى آمنتم له اى صدقتموه وانتم قدتم اليه طاعة وانتم به لا يفيد تلك الزيادة ولو سلم فكونها وقعت
حالة فعل خاص كذلك وهو امنتم لا يلزم في كل فعل يجوز كون معنى ذلك الفعل يتاى معنى هانفيه بخلافه في القسم ولا تستعمل اللام الا في قسم
متضمن معنى التعجب كقول ابن عباس دخل آدم الجنة فغدا يا غرابت الشمس حتى خرج وكقولهم لا يؤخر الله الا اجل فاستعمالها قسما مجزا
عن لا يصح في اللغة الا ان يتعارف كذلك وقوله في المختار احترار عا عن ابي حنيفة انه اذا قال الله على
ان لا اكلم فلانا انها ليست بيمين الا ان يئوى لان الصيغة للندب ومحتل معنى اليمين ولم يذكر في كثيره من الشرح
فائدة ههنا لا احتراز لان لفظ في المختار في بعض النسخ لا اكلم فكان الواقع لسم باليس هو فيه
ولا فرق في ثبوت اليمين بين ان يعرب المقسم به خطا او صوابا او يسكنه خلا فاما في المحيط فيما اذا
سكن من انه لا يكون بيمين الا بالنسبة لان معنى اليمين وهو كسر اسم الله تعالى للمنع او احسب معقودا بما
اريد منه او فعله ثابت فلا يتوقف على خصوصية في اللفظ قوله قال ابو حنيفة رحمه الله اذا قال وحق الله

فليس بجالف وهو قول محمد بن واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله وعنه اى عن ابي يوسف رحمه الله رواية اخرى انه يكون يميننا اى
ان اطلق لان الحق من صفات الله تعالى وقد ثبت في اسمائه الحسنى وقال نعم ولواقع الحق اهو اهم وهو حقيقة اى كونه نعم ثابت الذات
موجودا فكانه قال والله الحق والحلف به متعارف فوجب كونه يميننا وهذا قول الائمة الثلاثة حتى قال احمد لا يقبل قوله ليعني في عدم اليمين
لانه انصرف يعرف الاستعمال الى اليمين فانصرف الحق الى ما يستحقه لنفسه من العظمة والكبرياء وصار كقدرة الله قوله ولما انه اى
حق الله يراى به طاعة الله اذ الطاعات حقوقه وصار ذلك مقبدا لشرعا وعرفا حتى كانه حقيقة حيث لا يتبادر سواه اذ يعلم انه لا يحظر من
ذكره وجوده ثبوت ذاته والحلف بالطاعات حلف بغيره وغيره فلا يكون يميننا والمعدة من الاسماء الحشوية هو الحق المقرون باللام
وهذا الوجه من التقدير ارفع ترجيح بعضهم القول باليمين بانه تقدم ان ما كان من صفات الله يعبر به عن غير ما يعبر فيه العبر به حصل
الفرق بين علم الله وقدرته واذا كان الحلف بقدرته الله ليمينا للتعارف فبحق الله كذلك للتعارف فان التعارف يعتبر بوجود
الصفة مشتركة في الاستعمال بين صفة الله وصفة غيره وقد ثبت ان لفظ حق لا يتبادر منه ما هو صفة بتدليل ما هو من حقوقه فصار تفسير

ولو قال بانفاسيه سوكنه مخرم يميني يكون يميننا لانه الحال ولو قال سوكنه خرم قيل لا يكون يميننا ولو قال بانفاسيه سوكنه خرم بل لا يزعم لا يكون يمين

لانه لم يعقد يميننا على فعل شئ او تركه فكيف يكون يميننا ولان الكفارة ستر ذنب هتك حرمة الاسم وليس في اقسام محرر هتك فكيف حرم الكفارة ثم اجاب بان اقسام الحق بقوله على يمين فان ذلك موجب للكفارة ذكره في الذخيرة وغيره فقال لو قال على يمين او يمين الله فهو يمين وفي المنتقى لو قال على يمين لا كفارة لما تجب الكفارة وان نفى الكفارة صرح بان قوله على يمين لما كان موجبا للكفارة لا يفيد قوله لا كفارة لما ثم قال وانما كان كذلك لان كل على لا يجاب فلما كان كذلك كان هذا اقرارا عن موجب اليمين وموجبها اليان امكن والا فالكفارة ولم يكن تحقيق البرهان لانه لم يعقد يمينه على شئ فكان اقرارا عن الموجب الآخر وهو الكفارة وعلى وجه الخلاف والاقرار يجب كذا في الكفارة وكذا في قوله على يمينه كفارة يمين على ما يجزى بعد هذا فلما كان كذلك في قوله على يمين وعلى نذر كان في قوله اقسام عند قران النية بالقسم كذا لان اصله الحال في استعمال القسمة ثم قال وحاصل ذلك ان قوله قسم لما كان عبارة عن الاقرار بوجوب الكفارة لم يمتنع الى وجوب البرهان ولا الى تصور هتك حرمة الاسم وقد شنع على هذا بان اليمين بذكر المقسم عليه وما ذكر في الذخيرة من ان قوله على يمين موجب للكفارة معناه اذا وجد ذكر المقسم عليه ونقضت اليمين لا شك في ذلك وانما ترك ذلك للعلم به فان المقصود الذي يحتمل ان يخفى هو ان قوله على يمين بل يجزى مجزى قول القائل والله لا فاما ان يجزى ذكر ذلك يحتمل ان تجب الكفارة فلا خلاف فيه ليجتنب الى التخصيص عليه الا يرسى الى قول محمد في الاصل وان حلف بالله او باسم من اسماء او قال والله او بالله او على عهد الله او منه وهو يهودي او نصراني او برى من الاسلام او قال اشهدوا شهد بالله او اختلفوا بالله او اقسم بالله او على نذر او نذر الله او اعزم او اعزم بالله او على يمين او يمين الله او افاذ معنى ذلك فمعه كذا ايمان واذا حلف بشئ منها ليفعلن كذا وكذا فحنت وجبت عليه الكفارة وقد ذكر منها يهودي او نصراني وان يقول والله بالله والله وحكم على كل منها ان يمين ولم يلزم من ذلك ان يجزى قوله والله او قوله يهودي تلتزم الكفارة بل صرح باستلزام الحنت في كل منها للزوم الكفارة كما سمعت قوله واذا حلف بشئ منها ليفعلن كذا وكذا فحنت وجبت الكفارة ولان في الظاهر ان مجرد الاقرار بوجوب الكفارة لا يوجب الكفارة الا ان كان في التقضاء لانه يراخذ باقراره وليس الكلام في ان يقول اقسمت عند القاضي بل لو اقر به كان سبيله ان يفتيه بقوله ان كنت صادقا فعليك الكفارة فاما ان الكلام في الحنت في اليمين وهو انشاء واحتق ان قوله على يمين اذا لم يرد عليه على وجه الانشاء لا الاخبار لوجوب الكفارة بناء على انه التزام للكفارة بهذه العبارة ابتداء كما ياتي في قوله على نذر اذا لم يرد عليه فانه مثله من صيغة النذر ولو لم يكن كذلك لاجتماع حلف وانشاء ونحوها ليست من صيغة النذر خلا شئت به الالتزام ابتداء والموضع الآخر استدلال صاحب النماية وغيره على ان مجرد قوله اقسمت يمين بقوله تع يحلفون لكم ترضوا عنهم قوله تعالى اذا قسموا اليهم منها معجبين ولا يخفى على احد ان قوله اقسموا اخبار عن وجود قسم منهم وهو لا يلزم ان ذلك القسم كان قوله قسم ليمنها فانهم لو قالوا والسلف منهم معجبين يصح ان يقال في الاجابة عنهم اقسموا اليهم منها ومثله في يحلفون لكم ترضوا عنهم لا يلزم كون خلفهم كان بلفظ الحلف اصلا فشدنا عن الحلف بلا ذكر اسم الله تع وانما استدلل لذلك بحديث الذي اى روى فقصة ما على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر ايدن لي فلا عسر عا فلان لم فعسر ما ثم قال اصببت يا رسول الله فقال اصببت واخطات فقال اقسمت يا رسول الله لتخبرني فقال لا تقسم كذا رواه احمد وهو في الصحيحين بلفظ اخر قوله ولو قال بانفاسيه سوكنه مخرم بخلاف ما في الحديث لا لالحال لان معناه اختلف الآن بالله ولو قال سوكنه خرم قيل لا يكون يميننا لانه مستقبل ولو قال سوكنه خرم بل لا يزعم لا يكون يميني حلف

وکنی قوله نعم الله وابره الله لان عمل الله بقاء الله وابره الله معناه ايم الله وهو جمع يمين وقيل معناه والله وابره صله كالواو وانحلت باللفظين متعارف وكنى قوله وعهد الله وميثاقه لان العهد يمين قال الله تعالى واوفوا بعهد الله والميثاق عبارة عن العهد

بطلاق زوجتي لا يكون يميننا لعدم التعارف في الطلاق كذلك قوله وكذا قوله نعم الله وابره الله يعني يكون خالفا كما هو حال في قسم بالله واخواته لان عمر الله بقاءه وفيه ضم العين وفتحها الا انه لا يستعمل المضموم في القسم ولا يلحق المفتوحة الواو في الخط بخلاف عمر والعلم فانها الحقت للفرق بينه وبين عمر والبقا من صفة الذات على ما مر من قاعدته وهو ان يوصف به لا بصفه وكانه قال وبقا الله كقدرة الله وكبريائه واذا ادخل عليه اللام رفع على الابتداء وحذف الخبر اي لعمر الله قسمي وان لم يدخل اللام نصبب المصدا فيقول عمر الله ما فعلت ويكون على حسب حرف القسم كما في الله لا فعلين واما قوله نعم الله ما فعلت فمعناه ما قرارك له بالبقا ويبلغني ان لا ينعتق يميننا لانه حلف بفعل المخاطب وهو اقراره واعتقاده واما ايم الله فمعناه ايم الله وهو جمع يمين على قول الاكثر فحذف بالحذف حتى صار ايم الله ثم خفف ايضا ففعل نعم الله لا فعلين كذا فيكون ميماء واحدة لهذا نفى سيبويه ان يكون جمعا لان الجمع لا يبقى على حرف واحد ويقال من الله بضم الميم والنون وفتحها وكسرها وهززة ايم الله بالقطع وانما وصلت في الوصل تخفيفا لكثرة الاستعمال ونذهب سيبويه انها هززة وصل اجعلت ليكن بها النطق كهززة ابن وامر من الاسماء الساكنة لا وائل وانما كان كل منهما يميننا لان الحلف بهما متعارف قال نعم لعمر الله نعم لعمري سكرتهم يعمهون وقال عزم في حديث اماره اسامة بن زيد حين طعن بعض الناس في امارته ان كنتم تطعنون في امارته فقد كنتم تطعنون في اماره ابيه من قبل ايم الله ان كان خليفة بالامارة الحديث في البخاري قوله وكذا قوله وعهد الله وميثاقه يمين اذا اطلق عندنا وكذا حلف مالك احمد عند الشافعي لا يكون يميننا الا بالنسبة لان العهد والميثاق لا يتحمل العبادات فلا يكون يميننا بغية النية وقوله تع واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان لا ينفيد ان العهد يمين يجوز كونها شتمين الامر بالايقار بالعهد النسي عن نقض الايمان المذكورة باي معنى فرض النقض فاستدل لكم على انها يمين لا يتم وهذا لان ايجاب الوفاء بالعهد لا يستلزم ايجاب الكفارة بخلاف ما عقد عليه الاوثق في مكان آخر في اشرع انه كذلك قلنا ان اهل التفسير لما جعلوا المراد بالايمان هي العمود المتقدم فركبوا ما هو في ضمنها وجب الحكم باعتبار الشرع اياها يميننا وان لم يكن حلفا بصفة الله نعم كما حكم بان الله يميننا وان لم يكن فيه ذلك وايضا غلب الاستعمال لها في معنى اليمين فيصرف ان اليه فلا يصرفها عنه الاية عدمه في حالات ثلاثة اذا نوى اليمين او لم يمينها ولا غيره فهو يمين وان قصد غير اليمين فليس يمين فيما بينه وبين الله نعم وكذا الذمة والامانة كان يقول وذمة الله او امانه الله لا فعلين استدلال على كونها يميننا بانه عليه السلام اذا بعث جيشا يقول اذا احصرتهم اهل مضر وذمة الله فارادوكم وعلى ان تعطوهم ذمة الله وذمة رسوله فلا تعطوهم فدل على ان يمين ولا يخفى انه لا يستلزم ذلك الميثاق بمعنى العهد وكذا الذمة ولهذا يسمى الذمي معايدا والامانة على هذا الخلاف فعندنا وملك احمد يمين وعنده الشافعي بالنية لانها فسرست بالعبادات قلنا غلب ارادة اليمين اذا ذكرت بعد حرف القسم فوجب عدم توقفها على النية للعادة الغالبة واعلم ان في سنن ابي داود ومن حديث بريرة عنه عزم من حلف بالامانة فليس منا فقد يقال انه يقتضي عدم كون يميننا والوجه انه يقتضي منع الحالف به ولا يستلزم ذلك لا يقتضي الكفارة عند الحنث والله اعلم ولو قال على عهد الله وامانته وميثاقه ولا نية له فهو يمين عندنا وملك احمد يمين ولو حث لذمة كفارة واحدة وحكي عن مالك يجب عليه بكل نطق كفارة لان كل لفظ يمين بنفسه وهو قياس مذهبننا اذا ذكر الواو كما هو قال والله والرحمن والرحيم الا في رواية الحسن عن ابي حنيفة وعنده الشافعي اذا قصد وكل لفظ يمين تعددت الايمان والا يكون الجمع بين اللفظين

ولما اذا قال على نذر او نذر الله لقوله عليه السلام من نذر نذر الله عليه كفاية بين وان قال ان فعلت كذا فهو يهودى او نصرانى او كافرا فيكون يمينا لانه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجبا لا متناحا وقد امكن القول بوجوبه لغيره ليجعله يمينا كما تقول في بحر المحال ولو قال ذلك لشيء قد فعله فهو الغموس ولا يكفر احتيارا بالمستقبل وقيل يكفر لانه نتيجة معنى كما اذا قال هو يهودى والصحيح انه لا يكفر فيهما ان كان يعلم انه يمينا فان كان عنده انه يكفر بالحلف يكفر فيهما لانه رضى بالكفر حيث اقد مر على الفعل

للتوكيد فتجب كفارة واحدة قلنا الواو للتعطف وهو موجب للغاية قوله وكذا اذا قال على نذر او على نذر الله يعنى يكون يمينا اذا ذكر المخلوف عليه بان قال على نذر الله لا فعلن كذا او لا فعلن كذا حتى انما لم يفت بها حلف عليه لزمته كفارة يمين هذا اذا لم يفرع بهذا النذر المطلق شيئا من القرب كحج او صوم فان كان نوى بقوله على نذر ان فعلت كذا قرينة مقصودة ليصح النذر بها ففعل لزمته تلك العترة قال الحاكم وان حلف بالنذر فان نوى شيئا من حج او حصة فعليه ما نوى فان لم يكن له نية فعليه كفارة يمين ولا شك ان قوله عزم من نذر نذر لم يسمه فكفارة كفارة يمين رواه ابو داود وروى حديث ابن عباس رضى يوجب فيه الكفارة مطلقا الا انه لما نوى بالمطلق فى اللفظ متسربة معينة كانت كالمسماة لانها مسماة بالكلام النفسى فانه ينصرف الحديث الى ما لانية معه من لفظ النذر فاما اذا قال على نذر او نذر الله ولم يزد على ذلك فهذا لم يجعله يمينا لان اليمين انما يتحقق بمخلوف عليه فالحكم فيه ان تلمسه الكفارة فيكون هذا التزام الكفارة ابتداء بهذه العبارة فاما اذا ذكر صيغة النذر بان يقول الله على كذا صلوة ركعتين مثلا او صوم يوم مطلقا عن الشرط او متعلقا به او ذكر لفظ النذر مسمى معه المنذر ورمثل الله على نذر صوم يومين معلقا او منجزا فسيأتى فى فصل الكفارة فظهر الفرق بين صيغة النذر ولفظ النذر قوله ولو قال ان فعلت كذا فهو يهودى او نصرانى او كافرا فيكون يمينا فاذا فعله لزمته كفارة يمين قيدنا على تحريم المباح فانه يمين بالنصر وذلك انه عزم حرم مارية على نفسه فانزل الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرضنا عليكم الحجة ايمانكم ووجه الاحاق انه لما جعل الشرط فهو فعل كذا علما على كفره ومعرفته حرمة كفره فقد اعتقده اى الشرط واجبا لا متناحا فكانه قال حرمت على نفسى فعل كذا كدخول الدار ولو قال خول الدار فلا على اى امر كان يمينا كان تعليق الكفر نحوه على فعل مباح يمينا اذا عزم هذا فلو قال ذلك لشيء قد فعله كان قال ان كنت فعلت كذا فهو كافر وهو عالم انه قد فعله فهو يمين الغموس لا كفارة فيها الا التوبة وهل يكفر حتى يكون التوبة اللازمة عليه التوبة من الكفر وتجديد الاسلام قبيل لا وقيل نعم لانه بتخيير محض لانه لما علقه بامر كان مكانه قال ابتداء هو كافر والصحيح انه ان كان يعلم انه يمين فيه الكفارة اذا لم يكن غموسا لا يكفر وان كان فى اعتقاده انه يكفر به يكفر فيها لانه رضى بالكفر حيث اقدم على الفعل الذى علق عليه كفسده وهو يعتقده انه يكفر اذا فعله واعلم انه ثبت فى الصحيحين عن عمر انه قال من حلف على يمين بلاء غير الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال فهذا يترأى اعم من ان يعتقده يمينا او كفرا وانظروا انه اخرج فخرج الغالب فان الغالب من يختلف بمثل هذه الايمان ان يكون من اهل الجمل لان اهل العلم والخبر وهو لا يعرفون الا لزوم الكفر على تقدير الحنث فان تم هذا والا فالحديث شاذ لمن اطلق القول بكفره قوله ولو قال ان فعلت كذا فعليه غضيب الله او سخط عليين بجالت لانه دعاء على نفسه ولا يتعلق بالشرط اى لا يلزم سببية الشرط غاية الامر ان يكون نفسا له عار متعلقا بالشرط وكان عند الشرط دعاء على نفسه ولا يستلزم وقوع المدعوى ذلك متعلق باستجابة دعائه ولانه غير متعارف وكذا اذا قال ان فعلت كذا فهو ان فاسق او سارق او شارب خمر او اكل ربوا لا يكون يمينا اما اذا فلا معنى اليمين ان يتعلق باوجب امتناعه عن الفعل بسبب لزوم وجوده عند الفعل ليس بمجرد وجوده لفعل يصير زانيا او سارقا لانه لا يصير كذلك بفعل مستأنف يضل فى الوجود وجوده هذا الفعل لوجوده لا يمين المخلوف عليه حتى يكون موجبا امتناعه عنه فلا يكون يمينا بخلاف الكفر فانه بالرضا به يكفر من غير توقف على عمل آخر واعتقاد

فصل في الكفارة قال كفارة اليمين عتق رقبة يجزئ فيها ما يجري في الظهار وان شاء كعشرة مساكين كل واحد ثوباً فاضاً زاد ولد ناه ما يجزئ فيه الصلوة ان شاء اطعم عشرة مساكين كالاطعام في كفارة الظهار والا صل فيه قوله تعالى فكفارتها اطعام عشرة مساكين الآية وكلية او للتخفيف

وبرى من الذبور ويرى من الفسوقان فهو اربعة ايمان ولو قال هو شركيك اليهودي هو كقوله يهودي لو قال برى من هذه الثلاثين يونا
يعني شهر رمضان ان اراد عن شريعتها يكون يمينا او عن اجرتها ولم يوشيا لا يكون يمينا والا احتياط هو يمين ولو قال من الصلوة
التي صليتها حدث لا يلزمه شيء بخلاف قوله من القرآن الذي تعلمت واختلفت في برى من الشفاعة في مجموع النوازل
الحج انه ليس بيمين ولو قال دخلت الدار امس فقال نعم فقال له والله لقد دخلتها فقال نعم فهو حالف وروى بشر عن ابي يوسف
قال لا خزان كملت فلانا فبعدى حسد فقال نعم الا باذنك فهذا ان كلم بغير اذنه يجنث ولو قال رجل لاخر اشهد لتفعلن كذا او لا تفعلن
كذا فقال الاخر نعم فان اراد المبتدئ بالحلف وكذا مجيبهما خالفان على كل منهما كفارة ان لم يفعل المجيب لان قوله نعم جواب
وهو يستدعي اعادة ما في السؤال فكانه قال نعم والله لا تفعلن كذا وان نوى المبتدئ الاستحلاف والمجيب بالحلف فالحال المجيب
وان لم ينو كل منهما شيئا فالحالف هو المجيب في قوله والله وفي قوله والله الواو والحالف هو المبتدئ وان اراد المبتدئ الاستحلاف فاراد
المجيب ان لا يكون عليه يمين وان يكون قوله نعم وهذا بلا يمين فهو كما نوى ولا يمين على واحد منها ولو قال يا الله فمك قوله والله في جميع
ذلك قال لم يدونه ان لم تقض ديني غدا فامركك طالق فقال المديون نعم فقال له الرجل قل نعم فقال نعم واراد جوابه يلزم له يمين
ثانيا فطالق ثنتين وان دخل بينهما انقطاع في الفتاوى وفي مجموع النوازل قال الاخر والله لا احي الى ضيا فتك فقال
الاخر ولا يحيى الى ضيا فتى قال نعم يصير حالنا ثانيا

فصل في الكفارة فعالة من الكفر وهو السرور به سمي لليل كافر قال في ليلة كفر النجوم غامط وكفر ثوبه اشتعل واضافها
الى اليمين في قولنا كفارة اليمين اضافة الى الشرط مجازا وعند الشافعي اضافة الى السبب فاليمين هي السبب سبب كالمسئلة قوله كفارة
باليمين عتق رقبة اى اعتاقها لانفس العتق فانه لو ورث من يعق عليه فتوى الكفارة لا يجوز ويجوز فيها ما يجري في الظهار فتوى
الجرى في الظهار من انما المسلم والكافرة والذكر والاشي والصغيرة ولا يجري في جف من المنفعة بخلاف غير فتوى العوراء والعمياء ومقطوع يدي اليمين احدى الرجلين من خلا
والكفارة مقطوعهما من جهة واحدة ولا مقطوعة اليدين الرجلين في لاهم اختلاف الرواية والاصح انه اذا كان بحيث اذ اصبح عليه سمع جاز ولا يجوز المجنون الذي لا يفقه من يفتي ويجزئ
ولا المدبر وام الولد لانها لا استحقاقا احسرية يتصل الرق فيها بخلاف المكاتب الذي لم يولد شيئا يجوز بخلاف الذمة ادى بعض شئ لانه بالمعتق
بعوض **قوله** وان شاء كعشرة مساكين كل واحد ثوباً فاضاً وادناه ما يجوز فيه
الصلوة وان شاء اطعم عشرة مساكين كالاطعام في كفارة الظهار وهي نصف صاع من بر وصاع من تمر وشعير ذكره الكرخي باسناده
الى عمر بن قاتل صاع من تمر وشعير ونصف من بر باسناده الى علي بن ابي طالب قال كفارة اليمين نصف صاع من حنطة وبسناده الى الحسن بن
قال يغذيهم ويعيشهم وبسناده الى مجاهد قال كل كفارة في القرآن نصف صاع من بر لكل مساكين ولو غداهم وعشاهم وفيهم فطيم او فقه
قريباً لم يجز عن اطعام مسكين ويجوز ان يغذيهم ويعيشهم بخزان كان برا لا يشترط الادام وان كان غيره فبالادام ويجوز في الاطعام
كل من التمليك الاباحة وتقديم والاصل فيه قوله تم فكفارتها اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهلكم وكسوتهم وتمرير رقبة
وكلمة او للتخفيف فكان الواجب احداً لاشياء الثلاثة للبعد اختيار في تعيين ايهاها الواجب حينما يفعل العبد والمسئلة طرية في الاصول

قال فان لم يقدّر على احد الاشياء الثلاثة جدامرثلة ايام متتابعة وقال الشافعي في تحبيره لا خلاف في النكاح والامانة ابان مسعود بن
 اخيه امثله ايام متتابعة وهي كالحجر المشهور غير المتكسر في الكتاب في بيان ادنى الكسوة من وى عن محمد بن ابي يوسف
 والى حيفته ان ادناه ما يستمر عامة بدنه حتى لا يجوز السراويل وهو الصحيح لان لا يسمي عريانا في العريفة

ودخل فحين لم يقدّر على العتيق والكسوة والاطعام العبد فلا يكون كفارة لميئته الا بالعموم ولو اعتق عنه مولاد او اعطى او كسا لا يجزئ وكذا
 المكاتب والمستعبي ولو صام العبد فعتق قبل ان يفرغ ولو بعبادة فاصاب ما لا وجب عليه استيات الكفارة بالمال قوله فان لم يقدّر على احد
 الاشياء الثلاثة من الاعتاق والكسوة والاطعام كان عليه صوم ثلثة ايام متتابعة وقال الشافعي بتخيير بين التتابع والتفريق لاطلاق النص
 وهو قول مالك في قول آخر شرط التتابع كقولنا وهو ظاهر من مذهب احمد واما قراءة ابن مسعود في ثلثة ايام متتابعة فهي كالحجر المشهور
 كسرها على ما قيل الى زمن ابي حنيفة وهو المشهور يجوز تقييد النص القاطع به فيقيد ذلك المطلق به فان قيل الشافعي كان اولي بذلك منكم
 لانه محل المطلق على التقيد ان كانا في حاشيتين وانتم تملكونه في حادثة فخرتم على موجب ذلك في ذواتكم وفي صدقة الفطر في قوله او واغن كل حر
 عبد وقوله او واغن كل حر وجهد من المسلمين اجيب عنا باننا نأخذ في الجواز والواحدة للضرورة ويستحيل ان يكون الفعل الواحد مطلوباً
 بقيد زائد على المطلق وتقييد اطلاقه للثاني في بينهما فان الاول يقتضي ان لا يجوز الا بقيد التتابع ولا تجزئ التفريق والثاني يقتضي جوازه
 مفردا كجوازه متتابعاً واذا وجب القدر الاول لزم انتفاء الثاني فلزم احمل ضرورة وبه الضرورة تنفيه في صدقة الفطر والنفذين المطلق والمقيد
 للاسباب ولا منافاة في الاسباب فيكون كل من المطلق والمقيد سبباً وهذا الكلام يحتاج الى تحقيق وتحقيقه ان احمل ما لم يحل بالضرورة
 فهي المعارضة بين المطلق والمقيد ولا معارضة بينهما الا لو قلنا بمفهوم المخالفة فانه يكون الحاصل من المطلق ان ملكه العبد بسبب وجوب
 الاداء عنه مسلماً كان او كافراً والحاصل من المقيد ان ملك العبد المسلم بسبب وغير المسلم بسبب الفرض دلالة المفهوم فتعارضان في غير المسلم
 فاذا شرب من قديم المفهوم على الاطلاق لزم انتفاء سببية غير المسلم ولزم ان المراد ان المسلم فقط هو سبب وجوبه المحل ضرورة لكنه
 لم يفتقر في مقتضى المطلق بلا معارضه هو ان المسلم وغيره سبب واجبا بوجاهة لزم الشافعي بيان هذه الكفارة بجوازه اطلاقاً في التتابع
 وعدمه فحل المطلق على المقيد بالتتابع في كفارة العتق لوجوب التتابع وحل على عموم المتعدي بانه غده دم جبر وجب التفريق فحل على كل منها بالتتابع عن اطلاق النص الكفارة
 في قوله المذكور في الكسوة في الكتاب اي المشروط بالمتقيد القدر في بيان ادنى الكسوة اسقطت الواجب من ان لا يجوز فيه لوجه روي عن محمد بن ابي حنيفة في قوله
 اعطى السراويل بالمرأة لا يجوز لانه لا يصح صلوة ما فيه وعن ابي حنيفة والى يوسف زه ان ادناه ما يستمر عامة بدنه ولا يجوز السراويل بوجه هذا وهو الصحيح لان لا يسر السراويل
 ليس غرياً فافعل هذا الا بان يعطيه قميصاً او جبة او رداء او قبا او ازاراً او ساراً او بحت يتوشح به عند ابي حنيفة والى يوسف والافعل السراويل لا يجزئ
 الا انه ان امكن ان يتخذ منها ثوب تجزئ كما ذكره جازوا ما القلتسوة فلا تجزئ بحال وان كان قدر روي عن عمران بن حصين انه سئل عن ذلك
 فقال اذا قدم وقد على الامير فاعطاهم فلسفة قميص فلعل على هذا اودع ابن عمر بن الخطاب في ثوب من ثلثة اثواب قميص وازار
 وميزر ودرع عن ابي موسى الاشعري ثوبان قال الطحاوي وهذا كله اذا وقع الى الرجل اما اذا دفع الى المرأة فلا بد من ثوبين لان ثوباً
 لا يصح دونه وهذا يشابه الرواية التي عن محمد بن جعفر في دفع السراويل الى المرأة لا يكفي وبذلك خلاف ظاهر الرواية انما ما ظهر الثوب ما ثبت به اسم
 النكاح فينتفى عنه اسم العريان غير ان عدم اجزاء السراويل لاصح صلوة وعدها قائم لا دخل في الامر بالكسوة او بغيره الاجل للفقهاء كسبياً على اذكرنا والمرأة اذا كانت
 غائبة قيسماً بالاداء او اذ لا دخل في اسمها او ذينها دون حقيقته لا شك في ثبوت اسمها ككسبة الزانية ومع ذلك لا يصح صلواتها بالعرق لثبوت ذلك الاسم صحته الصلوة ولا اعتبار
 الفقير الغني عندنا زيادة التكثير عن الشافعي في الحديث فلو كان موكراً عندنا بحث ثم لم يسم عند التكفير اجزاء العموم عندنا وبكسوة لا يجزئ وعندنا شافعي

لكن ما لا يخبر به عن الكسوة يخبر به عن الطعام باعتبار القيمة وان قدر الكفاية على المحتل لم يخبر به وقال الشافعي رحمه الله يخبر به بالمال لانه اذا جاء بعد السبب وهو الـ

على القلب قاسه على الحد فان المتبر وقت الوجوب للتخفيف بالرق وقلمنا الصوم خلف عن المال كالتيم فانما يعتبر فيه وقت الاداء اما بعد العبد فليس يبدل عن حد آخر فلا يصح قياسه عليه قوله لكن لا يخبر به يعني لو اعطى التيميم ثوبا لا يخبر به عن الكسوة الواقعة كفارة بطريق الكسوة مثل السر او يل على المختار ونصف ثوب يخبر به قيمته تبلغ قيمة نصف صاع من بر او صاع من تمر او صغير اجزاء عن الطعام فقير من الكفارة وكذا اذا اعطى عشرة مساكين ثوبا كبيرا لا يكفي كل واحد حصته منه الكسوة وتبلغ حصته كل منهم قيمته ما ذكرنا اجزاء عن الكفارة بالا طعام ثم ظاهر المذهب لانه لا يشترط الاجزاء عن الطعام وعن ابن يوسف لا يخبر به الا ان يتوب عن الاطعام وعندنا لا يخبر به نوى او لم يتوب واعتذر بقوله عزم وانما لكل امرء ما نوى فاذا لم يتوب عن الاطعام لا يقع عنه ولا نه خيرا للمكفرين خصال ثلث فاذا اختار احد باصدا كانه هو الواجب ابتداء ويختار الآخر وانما جواب انه ان اراد انه لا بد من نية الكفارة فصحيح وبه نقول وقوله عزم وانما لكل امرء ما نوى وليعلم فلا يتصرف المتوذي طعاما او كسوة الى كونه كفارة الابنية وان اراد انه لا بد من نية الكفارة فصحيح وبه نقول وقوله عزم وانما لكل امرء ما نوى وليعلم فلا يتصرف المتوذي طعاما او كسوة الى كونه كفارة الابنية فعل الدفع الذي هو نفس الواجب فاذا دفع احدنا ويا الامتنال فقد تم الواجب سواء كان يصالح اطعما او غيره مما هو احد الثلاثة ولو توهم للسقوط على ان يتوب جف احدنا عن الآخر اذا لم يكف نفسه لزم ان يتوب في كل خصلة في نفسها فيجب ان يتوب في الاطعام انه اطعام وفي نية الثبوت انه كسوة ولا حاجة الى ذلك كبديل المحتل اليه نية الامتنال بالفعل اذا كان مما يصالح للاسقاط بوجبه قد نوى للاسقاط فانصر الى الاصل لا فطره ففطره كلام المقترض على ان كونه ختم الكسوة اذا وقع الا لا يستقيم كسوة ممنوع وتطلب بالفرق بين هذا وبين ما اذا اعطى نصف صاع تمر في صدقة الفطر قيمته نصف صاع بر لا يخبر به بطريق القيمة واجيب بان جنس الكفارة في التمر والبر متحد منصوص عليه وهو سد حاجة البطن من التقضي ولا يدفع احدهما عن الآخر كالتمتع عن الصغير بخلاف الكسوة مع الاطعام فانها جنسان من الكفارة لدفع حاجتين متباينتين دفع حاجة البرد والحار ودفع حاجة التقضي فجاز جعل احدهما عن الآخر انما ننفسه المهور ومن صدقة الفطر لو دفع ثوبا نفيسا صغيرا يبلغ قيمة ثوب كبره يخبر به عن الكسوة فينبغي ان لا يخبر به عن الكسوة بل عن الاطعام قوله وان قدم الكفارة عن المحتل لم يخبر به وقال الشافعي يخبر به بالمال والصوم لانه ادى بعد السبب هو اليقين وانما كان السبب كاخارة هو اليقين لانه اشبهت اليه الكفارة في النقص بقوله قد ذكر كفارة اياكم لان اهل اللغة والعرب يقولون كفارة اليقين ولا يقولون كفارة المحتل والاضافة دليل سببية المضان اليه للضمان الواقع حكمه غيرا او متعلقا كما فيما تفرق فان الكفارة متعلق بالحكم الذي هو الوجوب واذا ثبتت سببية جاز تقديم الكفارة على المحتل لانه شرط شرط والتقديم على الشرط بعد وجود السبب ثابت شرعا كما جاز في الزكاة تقدمها على المحتل بعد السببية الذي هو ملك النصاب كما في تقديم التكفير بعد الجرح على الميت بالسرقة ومتنفي عن ذلك ليقترق المال والصوم وهو قوله التقديم وفي الجدير لا يقدم الصوم لان العبادات البدنية لا تقدم على الوقتية يعني ان تقديم الواجب بعد السبب قبل الوجوب لم يعرف شرعا الا في المأينة كالزكاة فيقتصر عليه ذهب جماعة من السلف الى التكفير قبل المحتل كالحشاشا متطابقا صوابا كان او لا وهو ظاهر الاحاديث التي يستدل بها على التقديم كما سنذكره لان الكفارة لستر الجنابة من الكفر وهو المستر قال القائل في لياته كفر النجوم غما وما به سمي الزرع كافرا لانه يستر البذر في الارض والاجابة قبل المحتل لانها منوطه به لا باليدين لانه ذكر الله على وجه التخييل ولذا استهم النبي والصحاب على الايمان وكون المحتل جنابة مطلقا ليس واقعا اذ قد يكون صبرنا وانما

ولكن ان الكفارة ليست بالبرائة ولا جناية صحتها واليمين ليست بسبب لا شيء غير مقتضى ان لا يخرج لانه مقتضى ان لا يستأخر من السكين ولو صدقته

اخرج الله الكلام مخرج الظاهر المتبادر من احلاف المحلوف عليه وانما حصل انما بسبب الحنث سواء كان به معصية او لا والمدار توفير ما يجب
 لا سم الله عليه ونحوه اي ان السبب الحنث واليمين ليست بسبب لان اقل ما في السبب ان يكون مقتضيا الى السبب اليمين ليس كذلك لانه
 مانع من عدم المحلوف عليه فكيف يكون مقتضيا اليه نعم قد تحقق تحققه اتفاقا لا عن اليمين للعلم بان نفس اكل الفاكهة لم يتسبب فيه
 نفس الحلف على تركه بخلاف الجرح لانه مقتضى السلف فلو لم ان الاضافة المذكورة اضافة الشريطان الاضافة الى الشريط جازرة
 وثابتة في الشريعة كما في كفارة الاحرام وصدقة الفطر على انه لو سلم ان اليمين سبب فلا شك في ان الحنث شرط الوجوب للقطع
 بان الكفارة لا تجب قبله ولا وجب بمجرد اليمين المشروط لا يوجد قبل شرطه فلا يقع التكفير واجبا قبله فلا يسقط الوجوب قبل شؤره
 ولا عند ثبوته بفعل قبله لم يكن واجبا فكذا مقتضى الدليل وقع الشرح على خلافه في الزكوة والجرح وصدقة الفطر على ما قدمناه في باب
 صدقة الفطر فيقتصر على موزنه فلا يلحق غيره به فان قيل قد ورد السمع به في قوله عمن فليكفر عن يمينه ثم يات بالذي هو خير قلنا المعصية
 في الصحيحين من حديث عبد الرحمن بن سمره قال في رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فليكن من يمينك
 وايت الذي هو خير وفي مسلم من حديث ابي هريرة عن عمن من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكن من يمينه وليفعل الذي
 هو خير وحديث البخاري بالواو ليس في شيء من الروايات المتبعة لفظ ثم الا وهو مقابل بروايات كثيرة بالواو فمن ذلك حديث
 عبد الرحمن بن سمره في ابي داود قال فيه فليكن من يمينك ثم ايت الذي هو خير وهذه الرواية مقابلة بروايات عديدة كحديث
 عبد الرحمن بن ابي البخاري وغيره بالواو فينزل منزلة الشاذ منها فيجب حملها على معنى الواو وحملها للقليل لا اقرب الى اللفظ على اكثره
 ومن ذلك حديث عائشة في الاستدراك كان عمن اذا حلفت لا يحنث حتى تنزل الشك كقراءة اليمين فقال لا احلف الى ان قال الا كقرنة
 عن يميني ثم ايت الذي هو خير وهذا في البخاري عن عائشة ثمان ابا بكر كان الى آخره في الاستدراك وفيه العطف بالواو وهو اولى بالاقتدار
 وقد شدت لنا القمار روايات الصحيحين والسنن والمسند فصدق عليها التعريف المنكر في علم الحديث وهو ما خالف الحافظ فيها الاكثر
 يعني من سواء ممن هو اولى منه بالحفظ والاتقان فلا يصح حمل هذه الرواية ويكون التعقيب المقاد بالفاء بحسب المذكور كما في داخل السوق
 فاشترطها وفاقته فان المقصود تعقيب دخول السوق بشراء اكل من الامرين وهكذا قلنا في قوله تعنا فاعلموا وجوبكم وايدكم الآية وهذا لان الواو
 لم يعقب التعقيب كان قوله فليكن لا يلزم تعقبه للحنث بل جاز كونه قبله كما بعده فلو لم من هذا كون الحاصل فليفعل الامرين فيكون التعقب
 الامرين ثم وردت روايات بكسبه منها ما في صحيح مسلم من حديث عدي بن حاتم عن عمن من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليكن
 الذي هو خير وليكفر عن يمينه ومنها ما رواه الامام احمد عن عبد الله بن عمر قال قال عمن من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليكن
 الذي هو خير وليكفر عن يمينه وقال النسائي اخبرنا احمد بن منصور عن سفيان ثنا ابو عبد الرحمن عن ابي الاحوص عن ابيه قال قلت يا رسول الله
 اريت ابن عمر لي ايمه اسأله فلا يعطيني ولا يصليني ثم يحتاج الى فيا تيني ويسألتني وقد حلفت ان لا اعطيه ولا اصلي فارني ان اتى الله
 خير وكفر عن يميني ورواه ابن ماجة بنحوه ثم لو من جنس صحته روايته ثم كان من تغيير الروايات اذا ثبتت الروايات في الصحيحين ونحوه
 من كتب الحديث بالواو ولو سلم فالواجب متدنا حصل القليل على الكثير الشهير لا عكسه فتحمل ثم على الواو التي امتلات كتب

قال من حلف على معصية مثل ان لا يصلي او لا يكلم ابا او اوليصلن فلا يلفظان يحنث نفسه ويكفر عن يمينه لقوله عليه السلام من حلف على ميثاق غير ما خلقناك بالني يمينه لان فيما خلقناه تقويت البزائي حبا بوجهي الكفارة ولا جابر للمعصية في هذه واذا حلف الكافر بغير حنث في حال كفره او بعد اسلامه فلا حنث عليه ولا يسب اهل البيت لان الكفار لا يحلفون على ما لا يصدقون به ولا هو اهل الكفارة لا ينهاعا

الحديث منها دون شتم واما لفظ الحديث على ما ذكره المصنف فيعرف اصلا اعني قوله من حلفت على يمين فرأى غير باخيار منها فليات
بالذي هو خير ثم تكفر عن يمينه الا ان المطالب لم يتوقف عليه ذلك هذا ولفظ اليمين في قوله نعم من حلفت على يمين مجاز من طلاق
اسم الكل على الجبر وهو المقسم عليه ان اليمين اسم لمجموع المقسم والمقسم عليه وهو المراد قوله ثم لا يستر من الفقير يعني اذا دفع الى الفقير
الكفارة قبل ائحنت وقلنا لا يجزيه فليس له ان يستر ما منه لانه تملك الله قصد به القرب مع شئ آخر وقد حصل التقرب وترتب الثواب
فليس له ان ينقذه ويبطله قوله ومن حلفت على معصية مثل ان لا تصلي او لا تكلم باه او ليتن ان فلانا ينبغي ان يحنت اي يجب عليه ان يحنت
نفسه ويكفر عن يمينه لقوله نعم من حلفت على يمين فرأى غير باخيار منها فليات الذي هو خير وليس تكفر عن يمينه وقد ذكرناه آنفا ولان فيما
قلناه من تحنيت نفسية تفويت البر الى جابر وهو الكفارة وثبوت جابر الشئ كقبول نفسه فكان المتحقق البر لا جابر للمعصية في ضده اس
في ضده ما قلناه وله تحنيت نفسية وضد تحنيت نفسه هو ان يبر في يمينه بفعل المعصية فانه يحق تقرير المعصية دون جابر بجبرها
واعلم ان المحام على انواع فعل معصية او ترك فرض فاحنت واجب شي غير اولي منه كاحلف على ترك وطى زوجته شهرا ونحوه
فان احنت افضل لان الرقي امن وكذا احلف ليعض من عبده وهو يستاهل ذلك اولئك الذين يريدون ان لهم لغير الله لان الله افضل
وكذا تيسير المطالبة او على شئ وضده مثلا كاحلف لا ياكل هذا الخبز او لا يلبس هذا الثوب فالبر في هذا وحفظ اليمين اولى ولو قال قائل
انه واجب لقوله تعالى وحفظوا ايمانكم على ما هو المختار في تاويلها انه البر فيما امكن قوله واذا حلفت الكافر ثم حنت في حال كفره لم يمسأ
فلا حنت عليه اي لا كفارة عليه فالمراد حكم احنت المعبود وكذا اذا حلف مسلمان ثم ارتد ثم سلم فحنت لا يلزمه شئ وعلى هذا الخلاف اذا قدر الكافر
ما هو قربة من صدقة او صوم لا يلزمه شئ عندنا بعد الاسلام ولا قبله ويقولون في سلة الكتاب قال مالك وعندنا شافعي واحمد
يلزمه الكفارة بالمال لانه اهل الايمان دون الصوم لانه عبادة وليس اهلها وصار كالعباد ما تغدر عليه لكفارة بالمال لتدين عليه
احدى اخصال فكذا هذا لما تغدر منه الصوم لتدين ماسواه وايضا هو اهل البر فان يعتقد حرمة اسم الله جل وعلا ويتن عن اخلافه
ما عقده به عليه ولما يستحلف في الدعاوى ويدخل في المال لعق فانه يقبل الفصل من العبادة كالعق للشيطان ونحوه فيكون في حق
مجرد اسقاط المالية ثم ثبت في هذا سمع وهو في الصحيحين ان عمر بن الخطاب قال يا رسول الله اني نذرت في اجمالية ان احكف ليلة
في المسجد الاحرام وفي رواية يوافي ان قال اذ بنذكر وفي حديث القسامة من الصحيحين قوله نعم تبرؤكم سيون نجسين يمينا وانا قوله نعم انهم
ايمان لهم واما قوله نعم بعدة فكثيرا ايمانهم فيغني صور الايمان التي انهم وما يحصل لزوم تاويل امانى ايمان لهم كما قال الشافعي ان المراد
لا ايفاء لهم بها او في نكثوا ايمانهم على قول ابي حنيفة ان المراد ما هو صور الايمان دون حقيقتها الشرعية وترج الثاني بالفتنة وهو انما نعلم ان من
كان اهل اليمين يكون اهل الكفارة وليس له ان يفر اهلها لانها انما شرعت عبادة يعجز بها ما ثبت من اثم احنت ان كان او ما وقع من اخلاف
ما وقع عليه اسم الله تعالى اقامة لواجبه وليس له ان يفعل العبادة وقوله ايمانهم يعني تبرؤ من معنى العبادة وليس شئ لان ذلك في ايمانهم
والعق من حيث هو ايمانهم والكلام في ايمانهم بالكفارة وايمانهم بالكفارة لا قبل الفصل كما ذكرناه او فصل لم يكن كفارة لان ما شرع لصفة لا يثبت شرعا

منه على نفسه شيئا مما يملكه لم يصب محرم ما وعليه ان استباحه كفارة بين وقال الشافعي لا كفارة عليه لان شريعته
الاولى قلبا لم يشروع فلا يفتقر به تصرفه وسرعته وهو اليقين ولنا ان النفاذ بيني عن اثبات المحرمه وقد امكن احواله بنحو المحرمه
الغيره باثباته موجب اليقين فيصير اليه نحو اذا فعل مما حرمه قليلا او كثيرا حنث ووجبت الكفارة
وهو المعنى من الاستباحه المذكورة لان التحريم اذا ثبت تناول كل تجزئ منه

الا بتلك التثنية واذا خشي آخر ما تجلبت القاضى وقوله صلى الله عليه وسلم تبسمةكم يهود نجسين لينا فالمراد كما قلنا صور الايمان
فان النفس ومنها رجا النكول والكافران لم ثبت في حق شرع اليقين اشبعى المستغيب حكمه وهو يعتقد في نفسه تعظيم اسم الله تعالى وحرمة يمينه
بما كاذبا فيمتنع عنه فيحصل المقصود من ظهور الحق فشرع الزامه بصورتها لهذه القادة وما في البداية من انه مع الكفر لا يكون مغفلا لم يتيسر الا ان
يريد تعظيما يقبل منه ويجازى عليه واما قوله عموما فبذكر المشهور من مذهب الشافعي ان نذرا لكافر لا يصح فالاستدلال به كاللجاج وحسم
فيكونه انه امره ان يفعل مشربة مستأنفة في حال الاسلام لا على انه الواجب بالنذر دعاء الى هذا العلم من الشرع ان الكافر ليس بل القربة
من القرب فليس اهل الالتزام الا يرى انه لو فعل ما لم تقع منه وتصح الالتزام ابتداءه ليدل لفعل نفس الالتزام لاضعاف الغدق قول الطحاوي
انه ليس متقربا الى الله تعالى بل الى ربه الذي يعبد من دون الله تعالى يستقيم في بعض الكفار وبهم المشركون على تقدير قصده بنذره الله
اشرك به فيه قصور عن محل النزاع قوله ومن حرم على نفسه شيئا مما يملكه كذا الشوب على حرام او هذا الطعام او بهه الجارية او الدابة لم يصحح
وعليه ان استباحه كفارة يمين ليس ملكه شرط للزوم حكم اليمين فانه جار في نحو كلام زير على حرام ولو اراد بلفظ شيئا ما هو اعم من الفصل
نحو كلام زير ولم يدخل نحو هذا الطعام على حرام الطعام لا يملكه لانه حرام عليه التصرف فيه مع انه يصح له حالفه حتى لو اكله حلالا او حراما لم يمتد كفارة
والتحصيل ان حرمة لا تمنع تحريمه حلفا الا يرى الة قوله لو حرم انحر على نفسه قتال احسنه على حرام ان المختار الفتوى انه ان اراد به التحريم
يعني الانشاء تجب الكفارة اذ اشربها كانه حلف لا اشرب الخمر وان اراد الاخبار اذ لم يرد شيئا لا تجب الكفارة لانه امكن تصحيحه اخبارا
والمنقول فيه خلاف بين ابى يوسف وابى حنيفة عند احد بهما بحث مطلقا وعند الآخر لا بحث من غير نظر الى نية ولو قال الخنزير على
سرام فليس يمين الا ان يقول ان اكله وقيل هو قياس احسنه وهو الوجه اعلم ان الظاهر من تحريم هذه الاعيان انصرف اليمين الى الفعل
المقصود منها كما في تحريم الشبع لما في نحو حرمت عليكم اماكم وحرمت الخمر والخنزير فانه ينصرف الى المكاح والشرب الاكل وكذا قال في
الاخلاصة لو قال هذا الشوب على حرام قلبه حنث الا ان ينوي غيره وان قال ان اكلت هذا الطعام فهو حرام فاكله لا يحنث وذكر في المفتي لو
قال كل طعام اكله في منزلك فهو على حرام ففي القياس لا يحنث اذا اكله كذا روى ابن سماعة عن ابى يوسف رده وفي الاستحسان يحنث
والناس يريدون بهذا ان اكله حرام انتهى وعلى هذا فتجب في التي قبلها وهي قوله لان كانت هذا الخنزير فهو على حرام ان يحنث اذا اكله وكذا ما ذكر
في الجبل ان اكلت لحما عندك ابداه حرام فاكله لم يحنث يعني ان يكون جواب القياس ولو قال لقوم كلامهم على حرام ايهم كلامهم حنث في
مجموع النوازل وكذا الكلام فلان وفلان على حرام يحنث بكلام احدهما وكذا الكلام اهل بغداد وكذا اكل هذا الرغيف على حرام يحنث باكل لقمة بخلان
ما لو قال واشتد لا اكله لا يحنث حتى يكملهم وفي الاخلاصة لو قال هذا الرغيف على حرام حنث باكل لقمة وفي فتاوى قاضي خان قال مشائخنا
الصحيح انه لا يكون حاشا لان قوله هذا الرغيف على حرام بمنزلة قوله واشتد لا اكل هذا الرغيف ولو قال كذا لا يحنث باكل البعض وان قالت لزوما
انت على حرام او حرامك يكون مينا ولو جامعها طاعة او مكرهه يحنث بخلاف ما لو حلف لا يدخل هذه الدار فادخل لا يحنث ولو قال للدار
في يده هذه الدار هم على حرام ان اشترى بها حنث وان تصدق بها او وهبها لم يحنث بحكم العرف قوله وقال الشافعي لا كفارة عليه يعني
الاقوى الجواز في النسيان وبه قال مالك لان تحريم المحلل فلا متعده تصرف مشروع وهو اليمين الا ان الشرع ورد به

ولو قال كل حل حلال فهو على الطعام والشراب الا ان يلحق به غير ذلك والقياس ان يحذف كما في قوله لا نه باشر فعلا
مباحا وهو النفس ونحوه وهذا قول من فرقة وجه الاستحسان ان المقصود هو الالبس لا يتجسس مع اعتبار العموم واذا
سقط اعتباره ينصرف الى الطعام والشراب المعروف فانه يستعمل فيما يتناول عادة ولا يتناول المأكل بالنية لاسقاط اعتبار العموم وانا نواجه
كان ايلاء ولا تصحف اليمن عن المأكول والمشرب وهذا كله جواب ظاهر لرواية ومشأخنا في قوله لا يقع به الطلاق عن غير نية
لغلبة الاستعمال وعليه الفتوى وكذا ينبغي في قوله حلال مباح حرام للعرن واختلفوا في قوله هريرة دست راست كبري
حرام انه هل تشترط النية والباطل

في الجوارى والنساء في معناها فيقتصر على بؤده والاستدلال بعد هذا بقوله تم يا أيها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحله فاما حكم
فبين سبحانه انه عزم حرم شيئا ما هو حلال وان فرض له تحلة فغير عن ذلك بقوله تحله اياكم وعلم انه سبحانه جعل تحريم ما احل الله لمينيا فيما الكفارة غير
منفرد لان الكلام الان في شخصته بمورده او تيمية اجيب بان العبرة لعموم اللفظ وهو قوله ما احل الله لك وقد يرفع بان المراد بخصوص ما وقع تحريمه
اي لم حرمت ما كان حلالا لك ولذا قال تبغى مرسئات ازواجك في انتقام مرسئاتهن لا يتعلق بعموم تحريم المباحات بل بتعصن سائر الجواب
انه كما ورد انها انزلت في تحريم مارية ورد انها نزلت في تحريم العسل في الصحيحين عن عائشة رز كان عليه الصلوة وظلام يكث عند زينب بنت
جبريل ويشرب عندنا عسلا فتواضعت انا وحفصة ان اتينا داخل علينا فلتقل اني اجد منك ريح مغافير فدخل على احدنا فتأملت لاذك فقال
لا بل شربت عسلا عند زينب ولن اعود اليه فنزلت يا أيها النبي ما تحرم وهذا اولى بالا اعتبار لان روايته صاحبة البقعة وفيه زيادة الصحة
لما منع من كون نزولها في الامر من جميعا وقوله تم تبغى مرسئات ازواجك وان كان ظاهرا في انها في تحريم مارية لان مرسئاتهن كان في
ذلك لاني ترك العسل فلا شك ان ايضا في ترك شربه عند الضرورة وان قيل انه روى انه قال والله لا اذوقه فاذك سمى تحريما وازمة التحلة
اجيب بانه لم يذكر في الآية ولا في الحديث الصحيح فلا يجوز ان يحكم به وتقيده بحكم النص واعلم ان الذي في الحديث الصحيح هو قوله ولن اعود اليه
والاشك ان هذا ليس بيمين موجب للكفارة عندنا فحيث ذكر الله تم ما يفيد ان الواقع منه كان يمينا وجب الحكم بانه كان منه عزم مع ذلك القول
قول آخر لم يرد في تلك الرواية ثبت به اليمين فجاز كونه قوله والله لا اذوقه وجاز كونه لفظا التحريم الا ان لفظ حرم على نفسه ظاهري ارادة قال
حرمت كذا ونحوه بخلاف ما خلف على تركه وحاصل الوجه الذي اقتصر عليه المس وهو ان لفظه ينبى عن اثبات الحرمة وقد امكن اعماله باثبات
حرمة اى حرمة ذلك الشيء تغيير وهو اليمين باثبات موجب اليمين وهو البراءة لم فعله والكفارة ان فعله صونا كلامه عن الالفاء فضلا
الله عليه نعم المعنى المذكور النساء وغيرهن قوله ثم اذا فعل ما حرمة قليلا او كثيرا حنت ووجبت الكفارة وهو المعنى من الاستباحة المذكورة في
قوله وعليه ان استباحة كفارة يمين وبعرفت ان مراده بقوله لم يصح محرما عليه المحرم لنفسه والالم يصح قول استباحة وانا يحنت بالقليل والكثير لان
التحريم اذا ثبت تنازل كل جزء منه فبقننا دل جزية بزمه الحنت وهذا بخلاف ما تقدم من والله لا اكل وهذا الرغيث على حرام على النعل قاضي خان
عن المشايخ قوله ولو قال كل حلال على حرام فهو على الطعام والشراب الا ان ينوي غير ذلك فاذا اكل او شرب حنت ولا يحنت بجماع زوجية
والقياس ان يحنت كما فرج لانه باشر فعلا مباحا وهو النفس ونحوه كفتح العينين وتحريك الجفنتين وهو قول زفر بنار على انعقاده على العموم كما هو ظاهر
اللفظ وجه الاستحسان ان المقصود هو الالبس لا يتجسس مع اعتبار العموم والظاهر انه لم ينقصد للحنث ابتداء اى لا يكون الغرض من عقت اليمين
الحنث فكان ذلك قرينة صارفة عن مسرقة العموم واذا سقط اعتبار ينصرف الى الطعام والشراب المعروف فانه اى هذا اللفظ يستعمل فيما
يتناول عادة وهو الطعام والشراب فظهر ان ما قيل انه تعذر اكل على العموم فيعمل على اخصل الخوض لا يصح اذ ليس مجموع الطعام والشراب
احصل بخصوص بل حمل على ما عرفت فيه اللفظ ولا يتناول المرأة الا بالنية لاسقاط اعتبار العموم في غير الطعام والشراب مع صلاحية اللفظ
فاذا نواها اتصلت النية بلفظ صالح فصح فيه دخولها في الارادة بخلاف نحو سقني اذا اريد به الطلاق لا يقع لعدم الصلاحية فلو وقع كان بحمد النية
فاذا نواها كان ايلاء لان اكله على قربا منها ايلاء ولا ينصرف عن الطعام والشراب فايها فعل حنت واذا كان ايلاء فهو ايلاء بمود فان كما

اربعة اشهر بانته الى آخر احكام الايام الموبدة وهذا كله جواب ظاهر الرواية ومشائخنا اسي مشايخ كتابي بكرة الاسكان والي يكون ابني سعيد والفتية
 ابني جعفر قالوا يقع به الطلاق بمجرد الغائبة الاستعمال في الطلاق فيصرف اليه من غير نية وبما اخبرنا القضاة ابو النجاشي قال المعصوم عليه الفتوى وقال البرزنجي
 في مبسوطه بهذا قال بعض مشايخ سمرقند ولم يتفصح لي عرفت الناس في هذا لان من لا امر اية له يختلف به كما يختلف في الاحكامية ولو كان العرف مستقيما
 في ذلك لما استعمل الاذوا بحكامية فالصحيح ان يقيد الجواب في هذا ويقول ان نومي الطلاق يكون طلاقا تاما من غير دلالة فالاعتباط ان يتصف
 الانسان فيه ولا يخالف المتقدمين واعلم ان مثل هذا اللفظ لم تجار في ديارنا بل المتعارف فيه حرام كالك وكخوخه كالك وللبس ودون
 الصيغة العامة وهي كل حلال على حرام وتعارفوا ايضا الحرام يلزمه نية ولا شك في انهم يريدون الطلاق مطلقا فانهم يذكر ان بعده لا يفعل
 كذا ولا فعلن وهو مثل تعارفهم الطلاق يلزمه نية لا يفعل كذا فانه يريد ان فعلت كذا فني طالق وتجب امضاؤه عليهم وفي الفتية لوقال حلال الله
 على حرام او قال حلال خدامي وله امرأة فيصرف اليها من غير نية وعليه الفتوى وان لم تكن له امرأة تجب عليها كفارة قال المعصوم وكذا ينبغي
 في حلال برودي حرام للعرف يعني يفتي به الطلاق على ما اخبره للفتوى واختلفوا في قوله هر چه بدست راست گيرم برودي حرام انه لم يشترط
 النية والظاهر انه يجعل طلاقا من غير نية للعرف قال في الخلاصة لا يصدق انه لم ينو ولو قال هر چه بدست راست گرفتتم فهو بمنزلة قوله گيرم
 ولو قال هر چه بدست چپ گيرم في مجموع النوازل لا يكون طلاقا وان نوي ولو قال هر چه بدست راست گيرم ولم يقل راست او چپ فهو كقوله
 بدست راست گيرم وبما حصل ان المعصوم في النذر في الاثنا عشرية او قارسية الى معصية بلانية التعارف فيه فان لم يتعارف سئل عن نية
 وفيما ينصرف بلانية لو قال اردت غيره لا يصدق التعارف وفيما بين وبين الله تعالى فهو مصدق قوله ومن نذر نذر مطلقا اسي غير متعلق بشئ طامان
 يقول على الله صوم شهر او حجة او صدقة او صلوة ركعتين ونحوه مما هو طاعة مقصودة لنفسه او من جنسها واجب فعليه الوفاء بها وهذا هو
 لزوم النذر فخرج النذر بالوضوء لكل صلوة فانه لا يلزم لانه غير مقصود لنفسه وكذا النذر بعبادة المريد لانه ليس من جنسه فوجب اما كون المنذر
 معصية يمنع النذر فيجب ان يكون معناه اذا كان حراما المعصية وليس فيه جهة التقرب فان المذهب ان نذر صوم يوم العيد يستفيد ويجب الوفاء
 بصوم يوم غيره ولو صامه خرج عن العدة ولنا فيه بحث ذكرناه في مختصر الاصول ونذهب حمده فيه كفارة يمين عينا حديث ورد فيه وهو قوله
 عليه السلام لا نذر في معصية وكفارة كفارة يمين رواه الترمذي بسند قال فيه صاحب التنقيح كلهم ثقافت ومع ذلك فاصح حديث غير صحيح بلانية
 وكذا قال الترمذي وقوله فعليه الوفاء به اسي من حيث هو قربته لا بكل وصفت التزمه به او عين وهو خلافة زفر وونذر ان يتصدق بهذه الدرهم
 فتصدق بغيره عن نذره او نذر التقدي في هذا اليوم فتصدق في غدا وونذر ان يتصدق على هذا النقيض فتصدق على غيره عن نذره اجزاه في كل ذلك
 خلافا لفرقة ان التي غير ما نذره ولنا ان لزوم ما التزمه باعتباره ما هو قربته لا باعتبار اثاره لا دخل لها في صيرورته قربته وقد اتى بالقربة الملتزمة
 وكذا اذا نذر ركعتين في المسجد الحرام فاداه في اقل شهر فاسمه او فيها لا شرف له اجزاه خلافا لفرقة وافضل الا ما كان المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله
 عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم الحرام ثم مسجد ابي شمس البيت لانه نذر بزيادة قربته فليزوم قلنا عرف من اشرع ان التزمه ما هو قربته موجب
 ولم يثبت من الشرع اعتبار تخصيص العبد لعبادة يمكان بل انما عرف ذلك لانه لا يتعدى لزوم صل القربة بالتزمه الى لزوم تخصيص مكان بلانية
 ولقي لازما ما هو قربته فان قلت من شرط النذر كونه بغير معصية فكيف قال ابو يوسف اذا نذر ركعتين بلا وضوء لصح نذره خلافا للمعصوم والجواب ان محمدا

قال ومن خلفت علي يمين وقال ان شاء الله تعالى فلاحش عليه لقوله عليه السلام من خلفت علي يمين وقال ان شاء الله فقد برئ
يبيد الا انه لا يبر من الاتصال لانه لا

باب اليمين في الدخول السكنة

منه في الحال فالسذرفيه مضموم فيصير كاليمين في ان سببا لا يجاب به ابحاث منتف حمله المتكلم فيلحق به بخلاف النذر
المنجز لانه نذر ثابت في وقت فليعمل فيه مديث الايقار وانتار الموم والمحققون ان المراد بالشرط الذي تجزى منه الكفارة
الشرط الذي لا يريد كونه مشل دخول الدار وكلام فلان فانه اذا لم يريد كونه يعلم انه لم يريد كونه المنتذ ورهيش جعله بانها من
فعل ذلك الشرط لان تعليق النذر على لا يريد كونه بالشرورة يكون لمنعه عنه فان الانسان لا يريد ايجاب العبادات
دائما وان كانت مجابة للشواب مخافة ان يتقل فيعترض للعقاب لسد اصع عنه عزم انه ينهي عن النذر وقال انه لا يات بخبر
الحديث واما الشرط الذي يريد كونه مثل قوله ان شفي الله مريضى او تم قاتبى او مات عدوى فليس على صوم شمس فوجد الشرط
لا يجزى الا عين فصل المنت زور لانه اذا اراد كونه كان مريدا كون النذر فكان النذر في معنى المنجز فيسند رج في حكمه
وهو وجوب الايقار فصاع على ما يقتضى الايقار المنجز والمعلق المراد كونه محمل ما يقتضى اجزاء الكفارة المعلق الذي لا ياراد
كونه وهو المسمى عت طائفة من الفقهاء نذرا للبحاج ومنهيب احمد في هذا التفصيل الذي اختاره الموم واستدل
ابن الجوزى في التحقيق بالكفارة بالكفارة في خصوص هذا النذر بحديث مسلم مع انه مطلق ليس ههنا لما قلنا وهذا التقدير اولى مما قيل
لان الشرط اذا لم يريد كونه كان في معنى اليمين للمنع فاجزاه في الكفارة بخلاف الذي يريد كونه ورد على
هذا التقدير ان اليمين كما تكون للمنع تكون للمحل فلم تختص مضاهيا بالذارد كونه فالفرق على هذا الحكم قوله ومن خلفت علي يمين
اي على محمول عليه فقال ان شاء الله متصلا بيمينه فلاحش عليه وكذا اذا نذر وقال ان شاء الله متصلا لا يلزم شئ فقال
محمد بالغنا ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم سجد في ان شاء الله صابرا ولم يبر ولم
يعد مخالفا بوعده وتقدم في الطلاق وهو قول اكثر اهل العلم وقال مالك يلزمه حكم اليمين والنذر لان الاشياء كلها بمشيئة
فلا يتغير بذكره حكم ولا يجرى قوله عزم من خلفت علي يمين وقال ان شاء الله فلاحش عليه رواه ابو داود والترمذي والنسائي
وابن ماجة وقال الترمذي حديث حسن ولانه تعليق للمحلف عليه بمشيئة الله نعم اعني اذا قال والله لا اخرج اليوم من شأ
فقد علق خروجه بمشيئة الله تعالى فاذا خرج لا يثبت لان المعنى ان شاء الله عدم الخروج لا اخرج فاذا خرج تبين انه لم يشأ
عدم الخروج وهذا منتقض على ما كنت في اليمين اما في الطلاق فالكلام معه بحسب المعنى عسرا فانه اذا قال انت طالق ان شاء الله
فانظر ان المتعلق بالمشيئة هو انت طالق ولا معنى له لانه قد شاء الله قوله وقوله انت طالق هو الموجب للقطع بشرطه فلا يمكن
اعدامه فلو جعل مصرقا الى الوقوع على معنى انت طالق ان شاء الله وقوع طلاقك فخلاص اللفظ ثم لا يجدي لانه قد شاء الله وقوع
طلاقها اذ قد شاءه تلفظه بانت طالق غير معلق بشرط لما ذكرنا ان المعلق بالمشيئة ان كان لفظ انت طالق فقد شاءه حيث
وجد فيوجد حكمه او نفس الوقوع فقد شاءه حيث شاءه علقه وهو تلفظه واما في الطلاق فتقدم تضعيفه وهذا ما وعدناه في الطلاق
ثم غرط على الاستثناء في الابطال بالاتصال فلو انقطع بغيره حال ونحوه لا يثبت العلم

باب اليمين في الدخول والكنهى اربو بيان الافعال التي يحلف عليها فعلا قبله بفعل السكنى لان اول الافعال التي يحلف

ومن حلف لا يدخل بيتاً فدخل الكنيسة أو المسجد أو البيعة أو الكنيسة لم يحنث لأن البيت ما أعد للبيتوته وهذه البيعة ما بيت لها وكذا إذا دخل دهلجاً أو طلة باب الدار لما ذكرنا فالطلة ما تكون على المسكة وقيل إذا كان الدهلج بحيث لو اخلق الباب بقي دخلاً وهو مسقف يحنث لأنه يبات فيه عادة وإن دخل صفة حنث لأنه يبنى للبيتوته فيه في بعض الأوقات فصار كالشقوق والصيغ وقيل هذا إذا كانت الصفة ذات حوائط أربعة وهكذا كانت صفاً فتم وقيل الجواب مجرى على إطلاقه وهو الصحيح ومن حلف لا يدخل داراً فدخل داراً أخرى لم يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ما انهدمت وصارت حنثاً لأن الدار اسم للعرصة عند العرب الجهم يقال دار عامرة ودار فائرة وقد شهدت شعائر العرب بذلك فالبناء وصنع غيره خير من الموصف في الحاضر والخوف في الغائب معتبر

اليها الإنسان أن يحل مكاناً ثم يفعل ما يحتاج إليه من اللبس والاكل وغيره وكل من الاكل والشرب وإن كان من الضروريات كالحاجة إلى الحلول في مكان الزم للجسم من الكلب ولبسه قوله ومن حلف لا يدخل بيتاً فدخل الكنيسة أو المسجد أو الكنيسة وهي متعبدة لليهود والبيعة وهي متعبدة للنصارى لم يحنث لأن الأصل أن الإيمان يثبت على العروة عندنا لا على الحقيقة اللغوية كما نقل عن الشافعي ولا على الاستعمال القرآني كما عن مالكه وهو لا على النسبة مطلقاً كما عن أحمد لأن المتكلم إنما يتكلم بالكلام العربي أعني اللفظ المستعمل بها ومعناها التي وضعت لها في العرب كما أن العربي حال كونه بين أهل اللغة إنما يتكلم بالحقائق اللغوية فوجب صرف اللفظ المتكلم له ما عدا ما المراد بها ثم من المشايخ من جرى على هذا الإطلاق فيحكم في الفرع الذي ذكره صاحب الذخيرة والمرغباني وهو ما إذا حلف لا يعدم بيتاً فهدم بيتاً العنكبوت أنه يحنث بأنه خطأ ومنهم من قيد حمل الكلام على العرف وما إذا لم يكن العمل بحقيقته ولا يخفى أن هذا التيسير المعتمد على الحقيقة اللغوية لا يفهم من اللفظ ليس له وضع لغوي بل أحدثه أهل العرف وإن ماله وضع لغوي ووضع عرفي يعتبر معناه اللغوي وإن تكلم به متكلم من أهل العرف وهذا يعدم قاعدة حمل الإيمان على العرف فإنه لم يصير المعتمد إلا ما عذر وهذا بعيد إذ لا شك أن المتكلم لا يتكلم إلا بالعرف الذي به التقاطع سواء كان عرف اللغة إن كان من أهل اللغة وغيره إن كان من غيرهم لأنهم ما وقع استعماله مشترك بين أهل اللغة وأهل العرف تعتبر اللغة على أنها العرف وأما الفرع المذكور فالوجه فيه أنه إن كان نواه في عموم بيتاً حنث وإن لم يحنث له وجب أن لا يحنث لأنصرف الكلام إلى المعتاد عند إطلاق اللفظ بيت فنظر أن مرادنا بأنصرف الكلام إلى العرف أنه إذا لم يكن له نية كان موجب الكلام ما يكون معنى عذله وإن كان له نية شئ واللفظ يحتمل انعقد اليقين باعتباره إذ عساه فبأنه فالكعبة وإن أطلق عليها بيت في قوله ثم إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة وكذا المسجد في قوله ثم في بيوت أذن الله أن ترفعها وكذا بيت العنكبوت مبيت الحمام ولكن إذا أطلق البيت في العرف فأنما يراد ما يبات فيه عادة فدخل الدهلج إن كان كبيراً بحيث يبان فيه لأن مثله يعتاد ببيتوته للضيوف في بعض القرى وفي المدن مبيت فيه بعض الاتباع في بعض الأوقات فيحنث والحاصل أن كل موضع إذا اخلق الباب عدواً دخلاً لا يمكنه الخروج من الدار وله سعة تصلح للبيت من سقف يحنث بدخوله وعلى هذا يحنث بالصفة سواء كان لها الزرع حوائط كما هي صفات الكوفة أو ثلثة على ما صححه المصنف بعد أن يكون مسقفاً كما هي صفات ديارنا لأنه يبات فيه غاية الأمان مفتوحاً واسعاً وكذا الطلة إذا كان معناها ما هو داخل الباب مسقفاً بخلاف ما إذا كان سابطاً وهو ما على ظاهر الباب في الشارع من سقف له جودع أطرافها على جدار الباب وأطرافها الأخرى على جدار الجدار المقابل له وسياق أن السقف ليس شرطاً في مسمى البيت فيحنث وإن لم يكن الدهلج مسقفاً قوله ومن حلف لا يدخل

داراً فدخل داراً أخرى لم يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ما انهدمت وصارت حنثاً لأن الدار اسم للعرصة عند العرب والجهم فيقال دار عامرة ودار غريبة عامرة في الجهم والعرب وقد شهدت شعائر العرب بذلك قال النابغة الذباني وابسمه زياراً بن معاوية س بادار مية بالعليا والسدة اقوت دلال عليها سالتف لا بد و قعقت فيها أصيلاً سالتف عمت جواباً وما بالزمن من أحد إلا أوارى لا يما لا ينسأ والنور كالحوش بالطلوثة الجيلة إذا كانت الدار بالعليا فالسنة

ولو جعلت لا يدخل هذه الدار فخرت ثم نيت اخره فذخلها يحدث لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الانه ما و ان جعلت مسجد او سما
اوبستانا او بيتا فاضله لم يحدث لانه لم يوجد انما اعتراض اسم اخر عليه وكل اذا دخله بعد اتمام الحكم ما و اشباهه لانه لا يعود اسم الدار

وهو ارتفاع الجبل بحيث يسند اليه اي يصعد لم يضر بالسجيل واقتوت اقفرت وطال عليها سالف الابد بالبار السالف الماضي
والا بد الدهر اي طال عليها ماضي الزمان ونذكر انما عن خرابها واصيلا ناصغف جمع اصيل اصلان كبير وجران وهو غشة النهار وقيل
نونه لا ما يقال اصيلا وانما صفه للدلالة على قصر الوقت الذي وقف فيه للسائلة وبذا السؤال ترجع وتحسر وعيت جوابا بعجزت
يقال في تعب البدن اعياء والفعل اعياى وفي كلال اللسان عيى ورقي فاضل قادم الى المدينة ماشيا فقال له مولانا
عيى ام اعياى فقال بل اعيتته فونع اعيتت جوابا في البيت المذكور مكان عيتت خلاص المعروف واليارمى جمع آتى وهي
محاسن الخيل ومرابطها والا لاي البطولى تعني لها بطول فاستلزم لعباد من نفس الاى بالشدة فهو باللائم فان البطولى في التعبير
لا يكون الا لتعب فيه والنور حابر من تراب يجعل حول النجباء منع السيل من دخوله وما وقع في بعض المواضع من انه حفيرة غلط
وما عسى ان يبلغ عمق الحفرة حتى تمنع السيل فانها لو كانت بيرا امتلاء في لحظة وقاض وانما هو ذكرنا ولذا قال في البيت
بعده ردت عليه اقاصيه وليد * ضرب الوليدة بالمسحاة في الناء + يعني ردت الوليدة وهي الامة الشابة متبعا
من تراب النور بسبب تمسكه عليه بضرب المسحاة في النار وهي الارض الندية قال اباعلم وهو مصدر وصفت به و اراد
بالمنظومة الارض التي لم تطر والجدا الصليب فيكون النور والوتر اشديا فيها وقال امر القيس هيا داراوية بالحائل فالنسبي
فاحتشبن من عاقل + صم صداها وعفار سمها + واستعجت عن منطق السائل + يريد انها منفرة لانفس فيسمع صوتها اولاهة تكلم
فجيبه الصددي وهو الذي يسمى باية الجبل وقال امر القيس لمن طلل البصرة فشبانى + كخط زبور في عسيب يافى + ديار الهند والاربا
وقرتنى + ليالىنا بالتعفف من يد لاني + يريد درست وخفيت الآثار كنخار خط الكتاب ودقة اذا كان في عسيب يمان وكان اهل
اليمن يكتبون عنه وهم في عسيب النخل وهذه الاشعار وما لا يحصى كثيرة تشهد بان اسم الدار للعرصة ليس غير لان هؤلاء المتكلمين بهذه
الاشعار لا يريدون بالاسم الا العرصة فقط فان هذه الدار التي ذكرناها لم يكن فيها بنا جبل بل هي عرسات منزلات انما يضعون فيها
الاخبية الابنية الحجر والمدر فصيح ان البناء وصف فيها غير لازم وانما الكلام فيها كونهما نزلت غير انها في عرف اهل المدن لا تقال الابن
البناء فيها ولو انهم بعد ذلك بعضها قيل دار خراب فيكون هذا الوصف جزء المفهوم لما خا ما اذا محت الابنية بالكليمة وعادت ساحة
ظاهر ان إطلاق اسم الدار في عرف عليها كنده وارفلان مجاز باعتبار ما كان الحقيقة ان يقال كانت دارا واذا عرف ذلك فلا دخل ارا فضل دار خراب
صار لنا باردا لا يخفى وهذا هو المراد فانه قال في مقابلة اذ حلف لا يدخل فيه الدار فدخلها بعد اصابته حرجت انما تقع المقابلة بين المعين المنكر في الحكم اذا تور وكما على فعل
اذا دخل بعد ما زالت بعض حيطانا فهذه دار خربة فينبغي ان يبحث في المنكر الا ان يكون له نية وانما وقعت هذه المارقة لان البناء
وان كان وصفها فيما يعنى معتبرا فيها غير ان الوصف في الحاضر لغو لان ذاته تتعرف بالاشارة فوق ماتعرف بالوصف وفي الغائب يتبر
طانة المعرفة له قوله ولو حلف لا يدخل هذه الدار فخربت ثم بنيت واذا خرى قد خلفا حدث لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الانهدام
بوميت مسبو او حاما او بستانا او بني بيتا قد خلفه لم يبحث لانها لم تبتر دارا وكذا اذا غلب عليها النار او جعلت نهر فدخله لا عمر من
سم آخر عليه وكذا اذا دخله بعدما انهدم المبني ثانيا في الحمام وما معه لانه لا يعود اسم الدارية ببار مشدودة وكذا اذا دأب

وان حلفت لا يدخل هذا البيت فدخله وبعد ما اتى من وصار صحر لم يحث لان اسم البيت منه كايماك فيه حتى لو بقيت
الحيطان وسقط السقف يحث لانه بنات فيه والسقف صحت فيه وكذا اذا بنى بيتا آخر فدخله لم يحث لان اسم البيت منه كايماك فيه حتى لو بقيت
ومن حلف لا يدخل هذا الدار فوقه على سطحها حث لان السطح من الدار لا يرى بان للمتكف لا يفسد اعكافه بان يخرج من الدار
المسجد وقيل في عرفنا لا يحث **قال** واذا دخل دخليها حثت ويجيب ان يكون على التفصيل الذي تقدم وان وقف في طاق
الباب يحث اذا غلق الباب كان خارجا لم يحث لان الباب لا حث الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار

بعد ما اندم ما بنى ثانيا من الحمام ونحوه لانه غير تلك الدار التي منع نفسه من الدخول فيها ورد على هذا التفصيل ان السبنا ان كان
بمنزعه من الدار عرفا فقدم الحث اذا زال في المنكر حق لكن ثبوت الحث في المشار اليها بعد ما صارت صحر شكل لان كون الاشارة
تعيين الذات اغناي يقتضي تعيين هذا البناء مع الساحة محمولا عليه وقد اتفق ولتقتضي ايضا انه لو دخلها بعد ما اندم بيت دار اخرى
لا يحث لان هذا البناء الثاني ليس عين ذلك والحكم عنهم خلافه فان قيل الحلف اذا وقع على عين وقع على كل جزء فيحث بوجوده والجزء الواحد
قلنا ممنوع بل على الجميع كما لو حلف لا يكلم زيد او عسرا او اهل الكوفة لا يحث بكلام احدهم وان لم يكن جزء بل المستبركون العرصة
بينت ان كل حلف عليه عدم الحث في المنكر فيما اذا دخلها بعد ما اندم وصارت صحر او وجود تمام المسمى قوله وان حلف لا يدخل
هذا البيت فدخله بعد ما اندم وصار صحر لم يحث لان اسم البيت وقد زال بالاندام لزوال سماءه وهو البناء الذي بنى
فيه بخلاف الدار لانهما تسمى دارا ولانها شبيهة ولو بقيت الحيطان ورال السقف حث لانه بنات فيه والسقف وصفت
وهذا يشهد ان ذكر السقف في الدار بمنزلة قوله وهو سقف الاجابة اليه لانه تعيين ان البيت وتنه والبيت لا يلزم في مفهومه السقف
فتدكون مستقفا وهو البيت اشتوى وغير مسقف واد الصينفي وكذا اذا بنى بيتا آخر فدخله لا يحث لان الاسم لم يبق بعد الاندما
وهذا المبني غير البيت الذي منع نفسه دخوله ولو حلف لا يدخل بيتا فدخل بيت شعرا وفسطاطا ان كان من اهل البناء فيه حث والا لا يحث قوله
ومن حلف لا يدخل هذه الدار فوقف على سطحها من غير دخول من الباب بان ظفر من سطح الى سطح حث لان السطح من الدار لا يرى
ان المتكف لا يفسد اعكافه بالخروج الى سطح المسجد فلو عد السطح خارجا فسد وقد يقال المبني مختلف فان الايمان بسنيته على العرف فجاز
اكون بعض ما هو في حكم المسجد خارجا في العرف لا يرى ان خارجا المسجد له حكم المسجد في بعض الاشياء حتى جازا اقتدار من فيه من في المسجد لا شك
ان خارجا فالا قرب ما قبل الدار عبارة عما احاطت به الدائرة وهذا حاصل في علو الدار وسفلها وهذا يتم اذا كان السطح بجزءه فلم يكن خطير
فليس يوافق به الدار فلا يحث من حيث اللغة ان يكون عرف انه يقال انه داخل الدار وان الحث ان السطح لا شك انه من الدار لانه من اجزاءها
حسا لكن لا يلزم من القيام عليه ان يقال في العرف وقل الدار بل لا يتعلق لفظ دخل الابحوت حتى صح ان يقال لم يدخل الدار ولكن
صعد السطح من خارج يحث وهذا في عرف من ليس من اهل اللسان فطابق عرف العجم ولجميع بين قول المتقدمين المتأخرين بان يحمل جوابا لا يقتضي الحث على
كان السطح حيزا من اجزاء الدار فحيزه عرف لا يحسم لا يحث الا بالوقوف على السطح على ما اذا لم يكن له حيزه فحيزه وهذا
اعتقادي قوله وقيل في عرفنا لا يحث ما لو قوف على السطح وكذا لا يحث بالصعود على شجرة داخلها لانه لا يسمى داخل الدار
الم يدخل جوها وكذا اذا قام على حائط منها قوله وكذا اذا دخل دخليها يعني يحث ويجيب فيه التفصيل المتقدم وهو ان يكون له
حوائط وهو مسقف وانت علمت ان السقف ليس لازما في مسمى البيت اشتوى قوله وان وقف في طاق
الباب وهو يحث اذا غلق الباب بان خارجا عن الباب لم يحث لان الباب لا حث الدار وما فيها فلم يكن الخارج عن الباب
من الدار ولو ادخل راسه او احد رجليه او حلف لا يخرج فاخرج احداهما او راسه لم يحث وبه قال الشافعي واحمد والكل
وقد كان عم ينادي راسه عائشة لتقدمه وهو مكثف في المسجد وبه تقيمتها ولان قياسه بالرجلين فلا يكون باحداهما داخل

ومن خلفه لا يدخل هذه الدار فهو فيها لم يحث بالفقح حتى يخرج ثم يدخل استسناؤا والقياس ان يحث لان الدار ولم لحكم
 الابتداء وجه الاستسناؤ ان الدخول لا دوام لانه انفصال من الخارج الى الدار ولولا ذلك لا يلزم هذا التوهم هو
 لا تبسه فتزعمه فالحال لم يحث وكذا اذا حلف لا يكتب هذه الدابة وهو لا يكتبها فنزل من ساعته لم يحث وحلفه
 يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاخذ في النقلة من ساعته وقال نفرض ان يحث ليشترط وان قلنا ان العين تعقد للبر فيستثنى منها تحقيق

كان خارجا عن الباب لم يحث لان الباب لا حراز الدار وما فيها فلم يكن احثا بخرج عن الباب من الدار ولو ادخل رأسه او احد رجليه
 رجليه او حلف لا يخرج فاخرج احد رجليه او رأسه لم يحث وبه قال الشافعي واحمد والاكبر وقد كان عمه يناول رأسه عائشة لتصلح وهو مختلف
 في المسجد وهي في بيتها ولا نقياسه بالرجلين فلا يكون باحدا مما داخل ولا خارجا وفي خلافه فانه ذكر في اخلاصة لو قال لا حراة
 ان يحث الا ياؤني فانت طالق فقامت على اسكفة الباب وبعض قدمها بساحل لو غلق الباب كان ذلكا لم يخلو داخله وبعضه الباقي خارجا
 ان كان اعتمادا على النصف الخارج حث وان كان على النصف الداخل عليه لا يحث وفي المحيط ولو ادخل احد رجليه لم يحث
 وبه اخذ الشيخان الامامان شمس الامة اكلوا في السرخس هذا اذا كان يدخل قائما فاذا كان يدخل مستلقيا على ظهره او بطنه وجنبه
 فقد خرج حتى صار بعضه داخل الدار وكان الاكثر داخل الدار يصير داخل وان كان ساقاه خارجا ولو تناول بيده شيئا من داخل كالثوب
 فخرج حلف لا يدخل هذه الدار فادخل مكرها امي محمولا لا يحث فان ادخل وهو بحال لا يقدر على المنع لكن رفضه بقلبه اختلفوا
 والراجح ان لا يحث فلو خرج بعد دخوله مكرها امي محمولا ثم دخل صلح يحث اختلفوا قال السيد ابو شجاع لا يحث وحكنا في شرح
 الطحاوي وقال القاضي الامام الاصح انه يحث وسيأتي التمس ولو اشدت في المشي فوقع في الباب يحث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخل
 بيتا منها قد اشترع الى السكة حث اذا كان احدا بابه في السكة والاخر في الدار وكذا لو دخل في علوها على الطريق ولو باسنة
 الدار وكذا الكنية اذا كان بابه في الدار ولو حلف لا يدخل لم يخل او مدبره كذا في الحرام بخلاف كورة بخار او رتاق كذا اذا دخل رصدا حث والقنوي في
 زماننا ان كورة بخار على العمران وعلى هذا القياس لا حلف لا يدخل كورة مصروا وبلا مصروا وهو انما يدخل العرش يحث على العمل على العمران لا يحث حتى يدخلها ولو
 لا يدخل ليقدر فغيره في سيفته بجلته عند محمد بن حنبل وعند جراحته في الفتوى حلف لا يدخل الفرات فدخلت سيفته في الفرات او دخل جبرالا يحث ولو قال
 ان ضوحتا قد دمي في دار فلان فكذا فوضع احد رجليه فيها لا يحث على جواب ظاهر الرواية لان وضع القدم ههنا مجاز عن الدخول ولا يحث
 في اسكفة لا يدخل لوضع احد رجليه ولو حلف لا يدخل هذا المسبب فسد ثم منى سبجا رافضا يحث كالدار ولو حلف لا يدخل سكة فلان فدخل
 مسجدا فيما لم يدخله لا يحث في اختيار قال في جميع النوازل هذا اذا لم يكن للمسبب باب في السكة وكذا اذا دخل بيتا في طريق السكة ان كان له باب فيها شتان
 كان ظهره فيها وبابه في سكة اخرى لا يحث بهذا هو الصحيح ولو كان له بابان باب فيها وباب في غيرنا حث ولو حلف لا يدخل من باب هذه الدار فدخلها من
 بابها لا يحث ولو كان له باب حين حلف جعل لها بابا فدخل منه حث لان الحلف على باب بنسب اليها فيستوي القيد والمحاوثة لان عين ذلك
 الباب في حلفه ولو نواه ولم يحن في حلفه لا يبرن في القضاء ولو حلف لا يدخل دارا فدخل فمات حثي صارتا ان كان لها مفتح في الدار فتقع به بان يستقوا منه
 حث اذا وصل ههنا وان كان لا يفتقون به فانهم جازوا في القنطرة لا يحث ولو حلف لا يدخل هذا القبطا فقتلوه ضرب في مكان آخر فدخله حث قوله
 ومن حلف لا يدخل هذه الدار فهو فيها لم يحث بالكلية اياها وهو المرد والقعود المذكور في الكتاب حتى يدخل بغير وجهها استسناؤا والقياس ان يحث بالكلية
 بان قصر لان الدوام له حكمه تدارك الدخول حتى صحت الدابة بعضه لو حلف لا يدخل هذه الدار ونوى بالكلية والقرار فيه صحيح لو دخل منها حث في بابها وبينه وبين الدار حث
 بين الدخول حقيقة لانه وعرفنا في الانفصال من الخارج الى الداخل لا دوام لذلك فليس له يوم مغفورا لاجز مغفورا كونه ما يصح ان يرد باللفظ مجازا لانه لازم الدخول عادة وان
 قل اذا كان الدخول يرد ذلك لا يقتضي حث به لان العين لا تتعقد على المعنى المجازي للفظ بل الحقيقة وكذا لو كان حلفه ليدخلها غدا وهو فيها فمات حتى مضى

لاضافة

فان لبست على حاله ساعة خشت لان هذه الافاعيل لها دوام بعد واثامثالها الا يرى انه يضرب لها مئة يقال انكبت
يوما ولبست يوما فاما لا يدخل لانه لا يقال دخلت ما بعني الله والتوقيت لوقوع الابتداء الخالص لئلا ولا بد محتمل كراهه

الجنس لانه لم يدخل فيه اذ لم يخرج ولو نوى بالدخول الاقاسية فيه لم يحشيت وعلى هذا يقال ليس هنا قياس في مقابلته الا تحاشا
فان القياس الكائن في مقابلته هو ما يقبأ وروى سارع الالهين ولا يتسارع لاحد من لفظ او دخل معنى استمرامه فيبقى العجب من
زنى يقول به الحنث وهذه المسئلة عليها الايسة الرابعة الا في وجهه الشافعي كقول زفر ونظير المسئلة حلف لا يخرج وهو خارج لا يش
حتى يدخل ثم يخرج وكذا لا يتزوج وهو متزوج ولا يتطهر وهو متطهر فاستدركم الكناح والطهارة لا يحشيت بخلاف المسائل الستة كما
بقوله لو حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابس وكذا لا يركب هذا الدابة وهو راكبها او لا يسكن هذا الدار وهو ساكنها فمكثت قليلا
حنث فلو نزع الثوب من ساعته او نزل او خذ في النقلة لم يحشيت خلا فالزنى اما الاول وهو احشيت بمكثته فلان هذه الافاعيل
لها حكم الدوام حتى وشا مثا للماد ولها القول لها كلما ركبت فانت طالق وهي راكبة فمكثت ساعة يمكنها النزول فيها طلقت
فان مكثت ساعة اخرى كذلك طلقت اخر بخلاف ما لو قال كلما ركبت دابة فكبير لزم طلاقه واحدة وان
طال مكثته لان لفظ ركبت اذ لم يكن احالف راكبا يرا دابة انشا الركوب فلا يحشيت بالاستمرار وان كان له حكم
الابتناء بخلاف حلف الكلب لا يركب فانه يرا دابة الاعسم من ابتداء الفعل وما في حكمه عرف او شفع على ان هذه الافعال
لها دوام تجدد امثالها بقوله الا يرى انه يضرب لها مئة ليعتال ركبت يوما ولبست يوما وسكنت شهرا بخلاف
الدخول فانه لا يعتال دخلت يوما بمعنى ضرب المدة والتوقيت لنفس الدخول بل يعتال في مجازي الكلام دخلت
عليه يوما مراد به اما مجرد بيان الظرفية لا التقدير واما ما يطابق الوقت اذ كان لا يعتد فيه اذ به ما يسمي انفسار
والتيسل وذلك لعينه عدم ضرب المدة تقدير الدخول ودليل انه ليس فيه تجدد امثال يصير به كركب الحنث سجد واث
المكررات فلا يحشيت الا بابتداء الفعل الا ان ينوي به اليقظة او يرد على عكسه فيعتل بمقتضى مطلق اللفظ على الاعسم من الابتداء
والبقار واما الابتناء فقط فمحملة حتى لو اراد بقوله لا سكن واركب والسن ابتداء الفعل فقط صدق لانه محتمل كلامه فلا يحشيت باستمراره
ساكنها واركبها ولا يستأخر بعض بل العلم على كون هذا هو استجد امثال يصير به كركب الحنث سجد واث
غدا واستمر لابس حتى مضى الغد لا يحشيت بمنزلة ما لو نزع ثوبه في الغد ثم انما يحشيت تباهي ساعة اذا مكثت المنقل فيها فاما اذا لم يقدر
بان كان بعد الليل وفوق الصبح او من ذي سلطان او عديم موضع ينقل اليه او غلق عليه الباب فلم يستطع فتحه او
كان شريفا او ضيعا لا يقدر على حمل المتاع بنفسه ولم يجد من ينقلها لا يحشيت ويلحق ذلك الوقت بالعدم للعذر
واورد ما ذكره الفاضل فيمن قال ان لم اخرج من اين الا المنزل اليوم فمضى طالق فقيده او منع من اخرج من جنث
وكذا اذا قال لامرأته وهي في منزل ابها ان لم تحضر في اليوم منزلي فطالق فمنعها ابوها حنث اجيب بالفرق بين كون
المحلف عليه ما في حنثه بجملة كيف ما كان لان عدمه لا يتوقف على الاختيار وكونه فعلا فيتوقف عليه كالمكث
لان المستقو عليه الاختيار ويعدم بعد منه فيصير مسكنا لا ساكنا فلم يتحقق شرط احشيت وسنذكره
في فروع توضيح الوجه شبه باثم ان اشار التقدير كذا لولم يبق ايا ما كافي طلب سكن وترك الامتنع والاهل في هذه

قال ومن حلف لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه ومثاعه ونقله فيها ولم يرد الرجوع اليها حثت لانه بعد ساكنها بقاء أهلها ومثاعه فيها عرفان السوق في حادثة نهاره في السوق ويقول اسكن سكة كذا والبيت والحملة بمنزلة الدار ولو كان اليمين على المعبر لا يتوقف البر على نقل المتاع ولا أهل فيها روى عن ابي يوسف ربه لانه لا يعد ساكنا في الذي انتقل عنه غير فابحلاف الاول والقرية بمنزلة المعبر في الصحيح من الجواب ثم قال ابو حنيفة ربه لا بد من نقل كل المتاع حتى لو بقي وتشت لانه السكة قد ثبت بالكل فيبقى ما بقي شيء منه وقال ابو يوسف ربه لا يعتبر نقل الاكث لان نقل الكل قد يتخذ وقال محمد ربه لا يعتبر نقل ما يقوم به كذا خذ آيته لان ما وراء ذلك ليس من السكنى و

في الايام لا يحث في الصحيح لان طلب المنزل من أجل النقل فصار مدة الطلب مستثنى اذا لم يضر في الطلب وهذا اذا خرج من ساعته في طلب المنزل ولو اخذ في النقلة شيئا فشيئا فان كانت التعلات لا تفتر لا يحث ولو امكنه ان يستاجر من نقل متاعه في يوم فليس عليه ذلك ولا يلزمه النقل باسرع الوجوه بل يقدر ما يسمى ناقلا في العرف واما الثاني فوجه قول رفره ان الحث قد وجد بما وجد من القدر اليسير من السكنى والركوب واللبس ولذا ان اليمين تعتد بلبر لا الحث استدار وان وجب الحث في بعض الاوقات واذا كان المقصود من اليمين وضعا البر وجب استئثار مقدار ما يحققه الزمان وهو قدر ما يمكنه فيه النزول والنقل والنزع قوله ومن حلف لا يسكن هذه الدار فخرج هو وترك متاعه واهله فيها ولم يرد الرجوع حث وهذه المسئلة فرع التي قبلا لما كان بالانخذ في النقلة من ساعته يبر ذكر معنى النقلة التي بها يتحقق البر فبين ان لا بد في كونه منتقلا من الدار من نقل الابل والمال وكذا الحلف على ان لا يسكن في هذه الحملة والسكة لو خرج بنفسه عازا على عدم العود اذ حث وان خرج على عزم ان يرسل من يتقاصم عنه بعد المتارل ساكنها بحد يسكن اهله وماله عسرا واستشهد للعرف بان السوق يبعث لا يخرج منه الا ليلا والقبض الليل ايضا ويقول اناساكن في محلة كذا وذلك لقرار اهله وماله بها وهذا القول قال احمد والكل وعند الشافعي لا يحث اذا خرج بنية التخييل في نقل وهذا الخلاف بيننا وبينه بنى على ان العبرة عنده بحقيقة اللفظ ولا تعتبر العادة بخلافها وهو اذا خرج بنية عدم العود فقد انتقل فلا يشك في انه بنفسه انتقل وعندنا العبرة بالعادة بخلافها وطروا على الحقيقة والحالف يريد ذلك ظاهرا فيحمل كلامه عليه والعادة ان من كان اهله مكان ببلده هو بها ساكن فيه علا للعرف فمعنى اللفظ عليه وهذا اذا الحالف مستقلا بسكنه فاما على عياله فان كان سكنه تبعا كابين كبير ساكن مع ابيه وامه اخرج زوجها فلو حلف احدهما لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه وترك اهله وماله ونحو وجها والماله لا يحث وقيد الفقيه ابو الليث ايضا بان يكون حلفه بالعربية ولو عطف بالفارسية لا يحث اذا خرج بنفسه وترك اهله وماله وان كان مستقلا بسكنه نعم نقائل ان ينظر فيما استشهد به للعرف وذلك ان السوق انما يقول اناساكن في محلة كذا وهو على نية العود فلا يكون دليلا على ثبوت السكنى فيما اذا خرج عازا على عدم العود كما هي صورة المسئلة فالوجه ترك خصوص هذا الشاهد ويدعى ان العرف على انه ساكن بالمنتقل اهله وماله حتى انه يقال بعد خروجه كذلك فلان يريد ان ينتقل عن مسكنه ولكن لم ينتقل بعد قوله ولو كان اليمين على المصداق ما تقدم كان فيما اذا حلف لا يسكن هذه الدار ومثله البيت والسكة والحملة وهي تسمى في عرفنا التجارة فلو كان حلف لا يسكن هذا المصر وهذه المدينة قلنا لا يتوقف البسه على نقل المتاع والاهل فيما روى عن ابي يوسف ربه نقله الفقيه ابو الليث عن ابي ابي يوسف لانه لا يعد ساكنا في المصر الذي انتقل عنه بنفسه وان ترك اهله وماله عرفا فلا يقال لمن اهله بالبصرة وماله في بفسه قاطن في الكوفة هو ساكن بالبصرة والقرية بمنزلة المصر في الصحيح من الجواب ولو حلف لا يسكن هذه القرية او البلدة وهو مشربة فاسقل اسه قرية اخرى وترك اهله في الاولى لا يحث وقوله في الصحيح احتراز من قال هو كالحلف لا يسكن الدار فيحث قوله ثم قال ابو حنيفة لا بد في كونه انتقل من الدار وما شاكلها مما ذكرنا من نقل كل المتاع حتى لو بقي وتدر نحو بحيث

ولو جلف على آية غدا ان استطاع هذا على استطاعة الصلوة دون القدرة ومنه واما الصلوة فيقال اذ لم يرضى لم ينعذ السلطان ولا يجرى
 امر ولا يقدر على آية غدا ان استطاع القضاء دين فيما بينه وبين الله تعالى وهذا لان حقيقة الاستطاعة هي ايقان
 الفعل ويطلق الاسم على الامانة لا على صحة الاسباب في التعاقب فعند الاطلاق ينصرف الى ما يصح فيه الاول ديانة لانه نوى حقيقة
 كلامه ثم قيل يصح قضاء ايضا لما بينا وقيل لا يصح لانه خلق الظاهر في ان من خلفه يخرج له انما لا باذنه فاذا لم يمتنع فخرجت من حيث اخرى بغير
 اذنه حيث ولا بد من الاذن في كل خروج لان المستثنى خرج مقرون بالاذن وما وراى داخل في الخطر
 العام ولو نوى الاذن هو يصدق ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر

من اجزاء الحياة فان كان الحلف بطلا فما ليعمل ولم يفعل حيث يموت احدهما ولا فرق في ذلك بين سوية وموتها في الصحيح وقد تقرر
 بهذه المسئلة في الاطلاق في المقيدة تتعلق بآخر الوقت فلو مات قبل مضي الوقت لم يفعل لم يحنث فاذا قال ان لم افعل عذركم اني عذري
 حرقات قبل الغروب ولم يفعل لا يعتق عبده قوله ولو حلف اى بامره وبطلاق او عتاق ليا تينه عذا ان استطاع وصورة
 في التعليق ان يقول امرأتى طالق ان لم اترك عذارى استطاعت ولا تينه لانه تصرف الاستطاعة الى سلامة آلات الفعل الحلو
 عليه وصحة اسبابه لانه هو المتعارف فعند الاطلاق ينصرف اليه وهذا ما اراد بقوله استطاعة الصحة دون القدرة اى دون الاستطاعة
 التي هي القدرة التي لا يتيق الفعل بل تحقق سببا لاثاره لاسفيسه لان افعال العباد مخلوقة منه ولو اراد بغيره بقوله ان استطعت
 صحت ارادتها فاذا لم يات له عذر منه او لغيره عذر لا يحنث كانه قال لا تنكح ان خلق الله تعالى في احوال ان تخلق الله تعالى في
 وهو اذ لم يات لم يحنث ايشانه ولا استطاعة الايمان المقارنة والالائي واذا صاحب ارادتها فعمل يصدر ديانة وقضاه او ديانة
 فقط قيل يصدر ديانة فقط لانه نوى خلاف الظاهر وهو قول الرارضى وقيل ديانة وقضاه لانه نوى حقيقة كلامه
 اذا كان اسم الاستطاعة يطلق بالاشتراك على كل من المعنيين والاول اوجبه لانه فان كان مشتركا بينهما لكن تحورق استعمال
 عند الاطلاق عن القرينة لاحد المعنيين بخصوصه وهو سلامة آلات الفعل وصحة اسبابه بظواهره فيه بخصوصه فلا يصدر
 القاضي في خلاف الظاهر قوله ومن حلف ان لا يخرج امراته الا باذنه فاذا لم يمتنع فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بغير اذنه حيث
 ولا بد من الاذن في كل خروج ومثله ان خرجت الا بقتل ونحوه لان المستثنى في قوله الا باذنه في خروج مقرون بالاذن فما وراى الخرج
 الملتصق بالاذن داخل في الخطر العام وهو النكحة المأولة من الفعل في سياق النفي فان المعنى لا يخرج الا باذنه في طريق
 اسقاط هذا الاذن ان يقول كلما اردت الخروج فقد اذنت لك فان قال ذلك ثم نهى بالعلم بعمل نهية عند ابي يوسف خلافا لغيره
 قول محمد انه لو اذن له امرته ثم نهي عن عمل نهية اتفاقا فكذا بعد الاذن لعامة ولا يبي يوسف انه انما عمل نهية بعد المرة لانه مفيد لبقا ليعين بغيره بخلاف
 المعنى بعد الاذن العام لانه لا يفيد لارتقاء العين بالاذن لعامة ولو اذن لها اذا نهي عن عمل لم يكن اذنا في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هو اذن لانه
 الفصل بين السمرع وغيره لانه الاذن انما يسيء اذا لم يمتنع في الاذن لم يوجد ثم انعقاد العين على الاذن في قوله لا يخرج الا باذنه فانت طالق او اومر
 لا يخرج الا باذنه في تنبيه بقرار النكاح لان الاذن انما يصح لمن له المنع وهو مثل السلطان اذا حلف انسانا لغيره ان لا يخرج
 واخر في المدينة كان على مدة ولا تينه فلما بان انما نهي وجبا فخرجت بلا اذن لا تطلق وان كان زوال الملك لا يبطل العين عندنا
 لانها لم تنعقد الا على مدة بقرار النكاح ولو نوى الاذن مرة واحدة باللفظ المذكور يصدق ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف
 الظاهر فلذا لا يصدره القاضي امانه خلاف الظاهر فظاير مما قرناه واما انه محتمل كلامه فلان الاذن مرة موجبا لغاية في قوله
 لا يخرج حتى اذن لك وبين الغاية والاستثناء مناسبة من حيث ان حكم كل واحد منهما بعد الاستثناء والغاية مخالفة لما
 قبلها ايتى الا باذنه في معنى حتى اذن في قوله اذن في كل مرة واحدة وقد بحث بعضهم في حتى انما ايضا يوجب التكرار واستدل بقوله تعالى
 تساموا فلما تملوا حتى يؤذن لكم ونحن نقول ان قام المجامع على ان التكرار مراد فلا نزع وانما الكلام في انه مراد من اللفظ

ولو قال الا ان اذن لا يخلو من رتبة خرجت من حيث بعد ما قيل لا دخل حيث كان هذا كناية عن ضيق العين بذكرها اذا اذنا حتى لا يخلو

فقلنا لا فانه اذا قال حتى اذن لك يكون قد جعل النسي عن الخروج مطلقا من غير ما هو اذن وبجرة واحدة من الاذن يتحقق ما هو
اذن فيتحقق غاية النسي فيزول المنع المضاف الى اللفظ فان كان منع آخر غير من دليل آخر لو علم انه اريد به خلاف مقتضاه وظاهره
الشافعي في قوله الاباذني انه انتهى اليقين بخروجه واحدة باذن الزوج او بغيره فلا تطلق بالخروج بعده بلا اذن وفي وجهه كقولنا و
هو احتيا للزني والقفال قوله ولو قال الا ان اذن لك فاذن بهامرة واحدة ثم خرجت بعد ما بغيره اذنه لم يثبت ونقل عن احمد
لزوم تكرار الاذن فيه ايضا مثل الاباذني وهو قول الشافعي والافعال في تاديل المصدر ولا يصح
الاخروجا اذني فلزم ارادة الباء فصار باذني والجواب انه لا بد من احد الاسمين اما ذكر من ارادة الباء لمجدد فانه اذا قلنا من جيبنا
بمعنى حتى مجازا امي حتى اذن لك وعلى الاول يكون كالاول على الثاني يستغنى عن اذن واحد واذا لزم في الا ان اذن لك احد الجانبين
وجب الرجوع منهما مجاز غير الخذف اولى من مجاز الخذف عندهم لانه تصرف في وصف اللفظ ومجاز الخذف تصرف في ذاته بالا عدم
مع الارادة ثم هو موافق للاستعمال القراني قال تعالى لا ينزل بنايهم الذي بنايهم في قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم فان قيل قد يتحقق
بمعنى ما بانها الباء ايضا في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الاية والثابت وجوب تكرار الاذن اجيب بالمنع بل وجوب
التكرار بغيره من الدلالة الموجبة منع ودخل الانسان هيت غير فضلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الاباذنه وكذا كل ما كان مثل
هذا وهو كثير مثل وما تشاؤون الا ان يشاء الله ولا تقولن شئ في فاعل ذلك خدا الا ان يشاء الله ولكن لا تواعدوهن سرا
الا ان تقولوا قولا معروفا ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وغير ذلك فان كل منهما يستقل فيه دليل
على المنع والفعل مع كل شكر فانما يلزم لو لم يكن دليل على التكرار سواء وقد اجيب ايضا عن الآية الاولى لزوم تكرار الاذن للعلامة
النصوصية فيها من قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي فالزم بعض الخشنيين ان يكون كذلك فيما نحن فيه لان خروج المرأة بغيره
اذن الزوج مما يؤذي الزوج ايضا وهذا هو عظيم لان الثابت بالعلامة المنصوصة في قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي المنع الذي هو حكم
شرعي وهو مثبت بالعلامة الشرعية ما هنا فبالنظر فيما يتوقف عليه بين الخالف ويلزم بعدد الكفارة وذلك لا يكون الا باللفظ القاض
على المحلوف عليه لا بالعلامة لو صرح بها بان تعالى والله لا اشرب ماء العنب لست لاسكاره فانه لو شرب هذا لا يقول احدا انه حنت ولست بكفارة
مع انه لم يحلف عليه بخلاف ما لو حلف لا يشرب سكر فكيف اذا لم يصح به ان يبتطت كما فعل هذا الباحث حيث استعبط ان الزوج يكره
خروج زوجته بلا اذن نعم قد يقال لا يجزى ليلا يبدل على شئ كل دخول الاباذن وكل مشية للعبادة الابشية امدت وكل قول لي فاعل عندك
لا يقره بالمشية سوى الدالة المذكورة خصوصا في الاخير ولو فرض الاجماع على ذلك فستلزم لاجل العيس لانه الدالة واقف على البان بان
وجود هذا الجواز اكثر من كثرة من سباب التبريح كون غير مجاز الخذف اولى بحبان يكون في غير ما يكون الخذف فيه مطروحا لمسته امهوا من
بلا زيادة تامل وانت علمت ان حذف حرف الجر مع ان في ان مطروحا ونفط ان آخر انهما الى ان اذن لك وبحبان يسلك به يسلك حتى وبغيره
ويجب فيه تكرار الاذن مثل الاباذني لان المعنى فيها واحد وجود الباء وبها كلف بالوقال لا اكلهم فلا ان الاباذن فلان اذني يا اذن والا ان اذن
الا ان يقدم فلان اذني يقدم او قال الرجل في داره والله لا يخرج الاباذني فانه لا يتكرر اليقين في هذا كله لان قد روم فلان لا يتكرر عادة والا فانه

باب المبيع والشرب

عرفنا وشرفنا قال صلى الله عليه وسلم من باع غدا وله مال فلا لبائع الا ان يشترط المبتاع وان باع تخلا قد ابرئ ثمرة المالك
 ان يشترط المبتاع اخرج السبعة كلهم عن الزهرى عن سالم عن ابن عمر عن عزم فاختلت اضافة المال الى المولى وان كان ملكا
 الاطلاق عن تناوله الا بالنية وقال ابو يوسف في الوجه كلها وسواء اذالم يكن عليه دين او عليه دين مستغرق او غير مستغرق
 نواه فحقق خلافه لابي حنيفة فيما اذا كان عليه دين مستغرق ونواه فان عند ابي حنيفة لا يثبت لعدم ملك السيد لما في يده و
 الى يوسف هو مملوك للسيد وان استغرق فحيث بنيت وقسال فحيث في الوجه الخمسة وهي ما اذا لم يكن عليه دين او عليه
 او غير مستغرق ثوبى دابة العبد ولم ينو لا عقبار حقيقه الملك في الدابة المحلولة عليها اى انفقته مبنية على كل دابة
 المحلولة على دابته وما في يد الماذون ملك السيد وان كان يدق ما مستغرقا فيتحقق الخشت بركوبها وقول محمد وقول ما
 واحمد والظاهر ان ابا حنيفة اشعر بالحرف متافاه ايقال بذه دابة عبيد فلان ذلك ملك دابة سيده فانسرت اليه
 اليه لا الى ما ينفقه الملك اليه مع اضافة العرف اياه الى غيره وامل ما يجب اذا سارت بذه الدابة ففان الى كل
 الا يعقد بالانه ان نظر الى اضافة اليه العقدة عليها وان نظر الى اضافة اليه غيرهم انعقد عليه فلا ينفقه عليها
 اذا كان نية مستغرقا لقطعت الاضافة الى السيد بالكتابة لا بخلاف الملك لان العرف ما كان يضيف الى السيد اضافة المالك
باب اليمين في الاكل والشرب عقبه الخروج لان الخروج من المنزل يراى التحصيل
 اليه الاشارة بقوله تعالى فاستبوا في مناكلها وكلا من زرقة على ما يقال والى اكلها
 والشرب ايسال ما لا يتاقي فيه المنفع كاللحم واللبان
 عبارة عن عمل الشفاد دون الحلق والابتلاع عبارة عن عمل الحلق دون الشفاد والمنفع عبارة عن عمل اللهاة فعمله هو الكان في
 فخلعت لا ياكل فانه يبيع ان لا يثبت وفي فتاوى ابي الليث ايدل على انه يثبت وهو النوب ولا شك في انه اكل اذا كان يبيع
 بايسال بايحت يبيع الى الجوت ولا شك ان قوله عمل الشفاد انما يرد كنهان ففى الكل فيلزم ان يثبت ببيع ما كان في فله لا يرد
 وبذلك لا يمكن ان يرد من عمل الشفاد فلهما والحق ان الذوق عمل الفم مجرد معرفة الطعم وصل الى الجوت اولاد قبل فكل اكل ذوق ليس كل
 فيكون منها عموم مطلق ولا يخفى ان الاكل اذا كان ايسال بايحت يشتم لم يكن عمل الفم مستغرقا في مفهومه وان كان قد تحقق
 ان بينهما عموم خاص وجه فحيث بان في ايسال ما يشتم فان المشتم عمل الفم اغنى الحنكين وينفرد الذوق في عالم يومى والاكل بما يشتم
 بلا منفع مما يثبت ينفق ولا يعرف طعمه الا بالمنفع قلب الجوز واللوز لكن في المحيط خلعت لا يذوق فاكل او شرب يثبت ولو لم يكن
 او لا يشرب لا يثبت بالذوق وماروى هشام خلعت لا يذوق قيمته على الذوق حقيقة وهو ان لا يوصل الى جوفه الا ان يتغذى كالأكل
 نحو ان يقول تعالى لقد نسي فخلعت لا يذوق معه فعنا وشرفنا فلهذا على الاكل والشرب يدل على ان عدم الوصول الى الجوت
 في مفهوم الذوق فعلى هذا ينفى ان لا يثبت بالاكل في الحلق على الذوق والذي يغلب ظنه ان سلسله الحلق يراى
 الاكل المتعفن بالنفع او اليلع لما لا يتوقعه معرفة طعمه على المنفع لا ما تقطع بان ابتلاع قلب لوزة لا يقال فيه ذاق اللوز

قال ومن حلف لا يأكل من هذه الثمرة فهو على غيرها لأنه أضاف اليمين إلى لا يأكل فكل فنيصرف إلى ما يخرج منه وهو الثمرة لأنه سبب لفصله
مجازاً عنه لكن الشرط أن لا يتغير بمصلحة جديدة حتى لا يحث بالنبيذ والخمر والحب المطبوخ وإن حلف لا يأكل من هذه الثمرة صار طبا فأكده
وكذا إذا حلف لا يأكل من هذا الرطب ومن هذا اللبن فصار قرا أو صار اللبن شيرا زال محث لأن صفة البسوق والرطوبة داعية إلى اليمين
وكذا كونه لبناً فيثبته وكان اللبن مأكول فلا ينصرف اليمين إلى ما يتخذ منه محلات ما إذا حلف
لا يتكلمه هذا الصبي أو هذا الشاب فكله بعد ما شاع لأن هجران المسلم عنه الكلام مني عنه فلا يتغير الداعي إلى ما في الشرع

ولا يثبت ببلعها واذا حلفت لا اكل شيئا مما لا يتاقي فيه المصنع فخلته بغيره ما يوكف فأكلمه به حنت ولو عني بالذوق الاكل لم يصدق في القضاء ولو حلفت لا اكل عينا او ما ناجحل مريضه ويرى ثقله ويتبع الحصل بالمص لا يثبت ان هذا ليس الحاد لا يشترط بل مص ولو حلفت لا اكل لبنا فشربه لا يثبت ولو شره فيه فاصله الى جوفه حنت ولو حلف لا يشرب لبنا فشره فيه فأكلمه لا يثبت ولو شره حنت قبل هذا اذا حلف بالعربة فاما اذا حلف بالفارسية فانه يثبت مطلقا وهو صحيح لان كلاما من الاكل والشرب يعني خوروا في ذاتا بل هي حرم بلانية صدق عليها فثبت بكل منهما وذاحق وعليه الفتوى ولو حلف لا اكل في الارض فنفقه فذقم مره بالفارسية لا يثبت ولو اكله منبلو لا حنت ولو سبق اذا شره بالماره يكون شره بالماره فأكلمه حنت قوله ومن حلف لا كل من هذه الخصال فهو على شرها بالمشايه اى ما يخرج منها لانه اذا نال اليمين الى الاكل او كل ومثله لا يثبت على عدم اكله لانه ممنوع الاكل قبل اليمين فليجوز الحلف فوجب التصحيح كلاما العاقل صرفها الى ما يخرج منها تجوز باسم سبب وهو الخلة في السبب وهو الخارج لا مناسب فيه لكن بالاختلاف يصنع جدي فلا يثبت باليمين والحق والناطف واللبس المطبوع واخره عن غير المطبوع وهو ما يصل نفسه من الرطب وهو الذي يسمى في عرفنا صغر الرطب فانه يثبت به كما يثبت بالرطب والتمر والبسر والراح والجوار والطلع وهذا لان الوقت على الصنعة ليس ما يخرج مطلقا ولذا عطف عليه في قوله تعالى اكلوا من ثمره وما علمته ليرحمهم وقيل لان ما تحصل بالصنعة ليس مما خرج ابتداء من الخلة ومن لا ابتداء فالغاية وكل ما يخرج على وجه الابتداء للعقد عليه يمينه ولا يخفى ان من المذكورة في كلامه واحدة على الخلة بتخصيصه لا ابتداء يمينه نعم من المذكورة في التاويل اعني قوله لا اكل مما يخرج من الخلة ابتداء يمينه وهو غير مذكور وكانه اعتبره كالمذكور ومثله حلف لا اكل من هذا الكرم فهو على يمينه وحصره بزميله وعصيره وفي بعض المواضع وبسبه والمراد عصيره فانه ما من العنب وهو ما يخرج لما صنع عن ابتداء بضع العنب ولانه كان نكحاً بين القشر بخلاف الوطعت لا اكل من هذا العنب لا يثبت بزميله وعصيره لان حقيقته ليست مجبورة فتتعلق الحلف بسبب العنب ثم انضوت اليمين الى ما يخرج في الحلف لا اكل من الشجرة فيما اذا كان لها ثمرة فان لم يكن لها ثمرة انعقدت على ثمنها فثبت يمينه اذا اشترى به ما كولا فخرج حلف لا اكل من هذه الشجرة فقطع عصنا منها وصلبه بشجرة اخرى فاكل من ثمر تلك الشجرة من هذا العنصر لا يثبت وقال بعضهم يثبت قوله وان حلف لا اكل من هذا البسر فصار رطباً فأكلمه لم يثبت وكذا اذا حلف لا اكل من هذا الرطب فصار تمر او من هذا اللبون فصار شرار اى رايا وهو الخارج اذا استخرج ماؤه فأكلمه لا يثبت لان اصل ان الحواف عليه اذا كان بصفة داعية الى اليمين تغيب به في المعروف والمنكر فاذا زالت زال اليمين عنه وما لا يصلح داعية اعتبر في المنكر وان العرف وصفة السيورة والرطوبة ما قد تدعو الى اليمين بحسب الامزجة وكذا صفة اللبينة فاذا زالت زال عقد عليه اليمين فأكلمه اكل الم تنفع عليه ويخص اللبن وجه ذكره بقوله ولان اللبن مأكول فلا ينفق الما على عينه لا على ما يصير اليه لان الحقيقة غير مجبورة فلا يثبت بشيراره ولا سمحه ولا زبده بخلاف اذا حلف لا اكل من هذا البسر او هذا التمر فأكلمه بعد ما شاخ لان حبه ان لم يبلغ الكلام معه منى فلم يعتبر باسجال داعية الى اليمين من جملة وسو راوبه اذا كان الشارع منعها من هجران المسلم مطلقا مع علمه بان الداعي قد يكون كذا وكذا فوجب الاتباع ونظر فيه بان الهجران قد يجوز او يجب اذا كان له بان كان يتكلم بما هو معصية او خشى فتنه او فسادا بعرضة بكلامه فلا تسلم ان الشارع منع الهجران مطلقا فثبت حلف لا اكله لا يحكم

قال ولو حلف لا يأكل لحما فاكل لحم السمك لا يحنث والقياس ان يحنث لانه يسمى لحما في القرآن وجه الاستحسان للحنثية فجازية لا يلحق
مشتاؤه من اللحم ولا يحنث فيه لسكونه في اللفظ ان كل لحم خنزير او لحم انسان يحنث لانه لحم حقيقي لانه حرام والعين قد يعقل للحنث من الحرام

وكذا لو حلف لا يأكل شعيرا فاكل خنثية فيها شعير بنية حنث وان حلف على الشراء لم يحنث ذكره الشهيد في كافيته وقد روي في اللفظ
التعليل المذكور يقتصر على ما فصله فاكله وجده اما لو اكل ذلك اللحم فخلوطا ببعض البسر تحققت البنية في الاكل واما ما هو بنا على
انعقاد اليمين على الحقيقة لا العرف والا فالرطب الذي فيه بقعة لبسر لا يقال اكله اكل لبسر في العرف فكان قول ابى ليون
اقعد بالمبنى وانما علم قوله ومن حلف لا يأكل لحما لم تنعقد هذه على لحم الابل والبقر والحمار والجمادى وشبهها
وفي منتهى التلخيص خلافا لا ظهر لا يحنث وعند الفقيه ابى الليث يحنث فلو اكل لحم السمك لا يحنث والقياس ان يحنث ويؤيد رواية
شاذة عن ابى يوسف لانه سمي لحما في القرآن قال نعم تناولوا منه لحما طريا اى من البحر وسوا السمك وبه استدلل سفيان ثمن
استفتاه فحين حلف لا يأكل لحما فاكل سمكا فرجع الى ابى حنيفة فراه فاجره فقال ارجع فاسئله فحين صعدت الى مجلس على بساط فجلس على
الارض فانه فقال لا يحنث فقال ليس انه قال تعالى والله جعل لكم الارض بسطا فقالا سفيان كانك يسأل الذي سالتني
اسم فقال نعم فقال له سفيان لا يحنث في هذا ولا في الاول فرجع عن ذلك القول وظهر ان تمسك ابى حنيفة انما هو بالعرف
لا بما ذكره ذلك في وجه الاستحسان ان التسمية التي وقعت في القرآن مجازية لا حقيقة لان اللحم مشتق من الدم ولا دم في السمك لسكونه
الماء ولذا حل بل لا زكاة فانه يتنقض بالالية تنعقد من الدم ولا يحنث باكلها لمكان العرف وهو انه لا يسمى لحما ولا تنبى اوام
اهل العرف اليه عند اطلاق اسم اللحم وكذا الوقال اشتري لحما فاشترى سمكا عند مخالفا وايضا يمنع ان اسم اللحم باعتبار الانقسام
من الدم بل باعتبار الالتحام والايان لا يمتنع على الاستعمال القرآني الا ترى انه لو حلف لا يركب دابة فركب كافر او اداكليس
على وقد جلس على جبل لا يحنث مع تسميتهما في القرآن دابة واودا واودا فاكل سمكا طريا او اداكليس حنث
قوله حلف لا يأكل لحما فاكل من مرقه لا يحنث الا اذا كان نواه قوله وان اكل لحم خنزير او لحم انسان يحنث لانه لحم حقيقي الا انه حرام و
اليمين تنعقد على الحرام واليمين تنعقد على الحرام منها وحلها وان وجب في الحبل ان يحنث بخلاف النذر للنفس لانه في معصية الله واما
يرد عليه ان الايمان تنبى على العرف ولا يوجب الاوام في اكل اللحم الى كل لحم الا دمي والخنزير وان سمي لعرف لحم الارمى للحوا وكذا اللحم الخنزير لان
الواجب العرف في قولنا اكل فلان لحما فخلطنا في لا يركب دابة فلان اعتبر العرف في ركب فان المتبادر منه ركوب هذه الانواع فيقتيد
الركوب المحلوف عليه ثم نقل العتابي خلافا فقال قيل المالك اذا كان مسلما ينبغي ان لا يحنث لان اكله ليس بمعتار وفيه
الايمان على العرف قال وهو الصحيح وفي الكافي عليه الفتوى واما قيل العرف التام لا يقتيد باللفظ غير صحيح وقد قدماه في تكاليف الفصول
ردا على المصنك وادوران الكفارة فيما معنى العبادات فكيف يجب بفعل هو حرام محض واجيب بان التام والحرمة انما هي اعيان في السبب
والسبب في وجوب الكفارة اليمين وان كان متعلقا باليمين والحنث وانما علق بها حتى لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث وان كان السبب
هو اليمين وحده ليكون سبب الكفارة موصوفا بالاباحة والحرمة الا باليمين والحنث وهذه النصوص عن المذهب المجمع على تقديم السبب
هو الحنث وكونه اليمين مذهب الشافعي والقار الشراعية وكان ينبغي عن التما لك في اثباته فيما تقدم تسليم ان اليمين سبب ولكننا شرا
بوجوب الكفارة الحنث لما ذكره في خلافه بيننا وبينهم ويوجب بطلان ما اتفقوا عليه في الجواب من ان الاضافة في كفارة اليمين

وكذا اذا اكل كبد او كرسا لانه لحم حقيقة فان عوده من الدم ويستعمل استعمال اللحم وقيل في عرفنا لا يحنث لانه لا يعد لحما قال ولو حلف
لا ياكل الا لا يحنث لانه لحم حقيقة وان عوده من الدم ويستعمل استعمال اللحم وقيل في عرفنا لا يحنث لانه لا يعد لحما قال ولو حلف
لا ياكل الا لا يحنث لانه لحم حقيقة وان عوده من الدم ويستعمل استعمال اللحم وقيل في عرفنا لا يحنث لانه لا يعد لحما قال ولو حلف

الى الشرط والى المسبب وكل هذا السبب التام ان الكفارة في اليمين لسر الحنثية الثانية بالحنث ونحن جعلنا ما جبر المرتبة اسم الله تعالى به الحنث
سعيته كان الحنث او طاعة واجبة او مندوبة وبذلك الان الحنث اذا كان واجبا استحلال ان يكون حراما وما يظن من انه يصح واجبا حراما من جنس
توهم والا فحق الواجب والحرام ما يتعلق به خطاب الشرع بهما عند طلبه فليكن يكون بعينه مطلوب الجرم مطلوب الاجساد في وقت واحد
فليس ذلك وهما من الاوهام وتشبه في كفارة الاحرام تثبت ولا حنثية اذا كان مريضا او به اذى من راسه قوله وكذا اذا اكل كبد او كرسا
اورية او قلبا او طحال يعني حنث لان نموه من الدم ويستعمل استعمال اللحم وقيل في عرفنا لا يحنث لانه لا يعد لحما قال في الخاصة بهذا في عرف
اهل الكوفة وفي عرفنا لا يحنث فذكره في المحيط ايضا ولو اكل الراس والاكارع يحنث وبه قال الشافعي في الصحيح ولا يحنث باكل الشحم والاليت
نواه في اللحم بخلاف شحم الطير حنث به بلذنه لانه تابع اللحم في الوجود ويقال في العرف لحم سمين قوله ولو حلف لا ياكل الا لا يحنث لانه لا يعد لحما قال

الافني شحم البطن عنده الى حنثية وقال لا يحنث في شحم الطير ايضا وهو اللحم السمين لوجود خاصية الشحم فيه وهو المذوب بالمار فلهذا لم يحنث
من نفس سمياه ولذا استثنى في قوله نعم حرمنا عليهم شحمها الا ما طهرت ظهورها فحنث به دلالة في حنثية لانه لحم حقيقة لانه يشبه اللحم في كل
استعمال اللحم في اتخاذه وان الطعام والقطا يذبح قطعها ويلقى فيها ليوكل اكل اللحم ولا يفعل ذلك بالشحم ويحصل به قوته ولذا
ياكله في اليمين على ان لا ياكل اللحم ولا يحنث بجميعه في اليمين على ان لا يذبح شيئا والقاطع يشفي قوله ان العرف لا يفهم من اسم الشحم الا
ما في البطن وهو الذي يسمى بآفته شيئا ما في العرف وبذلك ذلك يسمى لحما ولا يمان لا يمتنع على الاسعار الشرعية فلا يضر تسميتها شيئا
في آية الاستنارة وقول بعض الشارحين شحم الطير ما لا يلية او لحم او شحم لا قابل انه الية وليس بلحم لا يذوب دون اللحم واذا يقال
له شحم الطير لا لحم الطير فعين انه شحم فحنث باكله بعد ما ذكرنا لا يفسد على ما منع كونه ليس بلحم والاستدلال عليه بانه مذوب بمعارض بالاحتياط استعمال اللحم
ذكرنا وبه يلزم كونه المذوب ليس لازما مختصا واللوازم جارية كونهما سوية لمزومها وكونها اعم منه فبشدة كل النوع المتبانية في لازم واحد فذكرنا
المذوب يتحقق فيما ليس بلحم وفي بعض ما هو لحم ولا ضرر في ذلك كذا منع انه ان يقال له لحم الطير بل يقطع انه يقال له لحم سمين وقيل في اللحم الطير
او من الطير لم يعد مخطئا ولذا صح غير واحد قول ابي حنيفة وذكر الطحاوي قول محمد مع ابي حنيفة وهو قول مالك والشافعي في الصحيح وما في الكافي
من قوله فصارت الشحوم اربعة شحم ظهر وشحم مختلط بالعظم وشحم على ظاهر الاسعار وشحم البطن ففي شحم البطن يحنث بالاتفاق والاشارة
على اختلاف لا يخلو من نظير بل لا ينبغي خلاف في عدم الحنث بما في العظم قال الامام السرخسي ان احد لم يقبل بان شحم العظم شحم انتهى فذكرنا في
خلاف في الحنث بما على الاسعار لانه لا يختلف في تسميته شيئا قوله وقيل هذا في خلاف فيما اذا قال بالفارسية فلا يقع على شحم الطير حال
فلا يحنث اذا اعتقد بالفارسية بان قال نيم خورم به شحم اكل شحم الطير قوله ولو حلف لا ياكل الا لا يحنث لانه لا يعد لحما قال الشافعي في الية
او اكله لم يحنث لانه نوع ثالث لا يستعمل استعمال اللحم والشحوم والحق انه لا يحنث به في حلفه على اللحم خلافا لبعض الشافعية والافني بين الشحم خلافا
لا يحنث للعرف او لعادة واما انه لا يستعمل استعمال الشحم ففيه نظر لان يرد جميع استعماله فلهذا حلف لا ياكل لحم شاة فاكل لحم
عسرة يحنث وقال ابو الليث رضي الله عنه لا يحنث مصر يا كان الحالف او قرويا وعليه الفتوى لتغير العرف فيه ولو
لا ياكل لحم بقرة فاكل لحم الجاموس يحنث لانه في عكسه لانه نوع لا يتناول الا لحم وفي فتاوى قاضي خان ينبغي ان

وليس يعمل استعماله ويحصل به قوته ولهذا يبحث باكله في العين على كل اللحم لا يبحث ببسقه في العين على بيع الشحم وقيل هذا بالعربية
فإنما استعمله بالفارسية لا يقع على شحم الظهر بخالي ولو جلف لا يشتري ولا ياكل لحما أو شحما فاشترى
السيد أو أكلها لم يبحث لأنه فزع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحم والشحم

لا يبحث في الفاسدين لأن الناس يعرفون بينهما ولو حلف لا ياكل طعاما ساء فضغته حتى دخل جوفه من مائه ثم القاه لا يبحث
ولو فعل هذا في العنب فإن رمى القشر والحلب وابتلع الماء لا يبحث وإن رمى قشره فقط وابتلع الماء والحلب
حنت لأنه أكل الأكثر وحلف لا ياكل شيئا من المسك أو الفاني شئ أكثر من الجواهر الخبيث والعسل والسكر والناطف حنت ذكره في الأصل قال
الامام النسفي في شرح الشافعي هذا في عرفهم ما في عرفنا لا يبحث بالعسل والسكر والخبيث ولو حلف لا ياكل طعاما لما لم يبحث كمن
حلف لا ياكل الفلفل فاكل طعاما فيه فلفل إن وجد طعم الفلفل حنت والفقيه يفرق بين الملح والفلفل حنت لأن عينه غير
ما كمل فتصرف اليمين إلى ما تحته فيجوز له الملح فلا يبحث ما لم ياكل عينه مفردا أو مع غيره إذا كان وقت الحلف دلالة على صرفه إلى الطعام إلا لم
فيقول الفقيه يفتي وفي الخلاصة فيمن حلف لا ياكل من ملح ختنه فأكده ماء ومعا وجعلها في العجين لا يبحث لأنه تلاشى ولو حلف لا ياكل لبنا
فطبخ بارز فأكله ذكر النسفي لا يبحث وإن رويت عينه ولم يجعل فيه ماء وفي مجموع المنازل إذا كان تردى عينه ويوجد
طعمه حنت ولو حلف لا ياكل زعفرانا فاكل كعكا على وجه زعفران حنت ولو حلف لا ياكل هذا السنن فجعله خبيثا حنت
الأذا وجد طعمه ولم تر عينه فلا يبحث وكذا هذا التمر فجعله عصيدة فاكلها لا يبحث وفي أكل السكر لا يبحث بلصق يديه لا ياكل
لما يشتريه فلان فاكل من لحم سخلة اشتراها فلان لا يبحث وعلى أن ليس في بيته مرقه وفي بيته قلبيد لا يبيع
إذا عمل بها أو كثيرة فاسدة لا يبحث ولا ياكل من هذا القدر وقد عرف منه شئ قبل اليمين لا يبحث باكله كما لو سخطت
المحلف على طعاما ما طبخه غيره وفي التجريد قيل اسم الطبخ يقع بوضع القدر لا بإيقاد النار وقيل لو أوقد غير ما قوضت
من القدر لا يبحث انتهى وفي عرفنا ليس واضح القدر من هنا بخلافه ومجرد الإيقاد كذلك وشبه يسمى صبي الطبخ وعينه
والطبخ والمركب بوضع التوابل وإن لم يوقد وفي المتن عن محمد حلف على ما لا يوكل إن لا ياكله فاشترى به ما يوكل فأكله
حنت ولو حلف على ما يوكل فاشترى به ما يوكل فأكله لا يبحث فعقده اليمين في الأول على بدله حلف لا ياكل مما يملكه فلان
فاكل منه بعد ذبحه عن ملكه لا يبحث وكذا إذا اشتراه إذا باعه فأكله وكذا من يراه إذا أخرجه النوازل عن ملكه ويبحث قبله بخلاف نازع
فلان حنت به عند الزارع ومن اشترى منه لأن الزارع لا يبيعه الشراء ما لو اشترى شخص ذلك الزرع فبذره واكل منه لا يبحث
ومثله من طعام يصنعه فلان فصنعه وباعه فاكل حنت وكذا من كسب فلان فاكسب فمات فورث عنه فأكله حنت ولو انتقل مثله
أو هبته أو وصيته ونحوها لم يبحث ولا يشتري ثوبا منه فلان فمنه فباعه منه حنت حلف لا ياكل حراما فاشترى بدرهم
غصب طعاما فأكله لا يبحث لما عرف أن الشئ انما يثبت في الذمة فيصير عليه ثم الدرهم أم لو اكل خبز غصبه حنت ولو
اشترى بذلك الخبز لما لا يبحث يعني إذا اكل اللحم ولو اكل لحم كلب أو قدر لا يبحث عنه أسد بن عمرو قتال نصيره فاحند
وقال الحسن كله حرام وقال الفقيه أبو الليث ما كان فيه اختلاف العلماء لا يكون حراما بطلنا وهو حسن ولو اضطر لاكل الحرام
إذا الميتة اختلجوا أو المختار يبحث وعن محمد روايتان ولو كان العضوية برا فطحنه أن اعطى مثله قبل أن ياكله لم يبحث أن
أكل قبل ذلك حنت لأن الحرمة ثابتة ما لم يؤد الضمان وفي الأجناس المعتوه أو المكروه إذا فعل شيئا حراما فهو ليس بأكال

ومن حلف لا يأكل من هذه الحنطة لم يحث حتى يقضها ولو اكل من خبزها حثت
ايضا لان مفهومه من عرفا ولا يحنط حنطه ان له حقيقة مستقلة تارة وتارة اخرى فاحتمل على الجواز المتعارف على ما هو
عنه ولو قضها حثت عند ما هو الصحيح لغوم الجواز كما اذا حلف لا يقض قد مضى في دار فلان واليه الاشارة بقوله في الخبر حثت الضامن
قال ولو حلف لا يأكل من هذا الذي يقضها لم يحث لان عينية غير ما كوله فانصرف الى ما يتخذ منه ولو استعمل ما هو حثت هو الصحيح
المباين لاداء اول حلف لا يأكل خبز افعيه على ما يعتد به اصل المصداق كذا في ذلك خبز الحنطة والشعير لانه هو المعتاد في غالب البلدان ولو
اكل من خبز القطن حثت لانه لا يسمى خبزا مطلقا الا اذا نواه لانه محتمل كلامه وكذا اذا اكل خبزا كذا في الخبر لم يحث
غذ معتاد عند من هو كذا في بطنستان او في بلاد في طعامهم ذلك

لما ولو اكل من الكرم الذي رفعه معا لم يحث اما عند ما فلا يشك وعنده كذلك لانه عقد فاسد فانما اكل ملك نفسه قوله
ومن حلف لا يأكل هذه الحنطة يعني ولا نية لم يحث حتى يقضها غير نية ولو قضها نية لم يحث وكذا لو اكل من خبز او دقيقها
او سويقها وهو قول المشافعي وقالوا ان اكل من خبزها حثت ايضا لان الاكل من خبزها مفهوم منه عرفا ولا يحنط حنطه ان له حقيقة
مستقلة يعني يستعمل لفظ اكل الحنطة حقيقة اي في معناه الحقيقي وهو ان يأكل عين الحنطة فانه مضمرة ثابت فان الناس
يقولون الحنطة وبالكلمة وبها التي تسمى في عرف بلادنا بلبلة وتقف اي توضع جافة في القدر ثم تؤكل قضما وليس المراد
حقيقة القضم بخصوصها وهو الاكل باطراف الاسنان بل ان يأكل عينا باطراف الاسنان او بسطوخا فاذا ثبت لللفظ حقيقة
تستعمل فهو اولى عندنا بحنطه من المجاز المتعارف وهو ان يبراد باكل الحنطة اكل خبزها وصار كما اذا حلف لا يأكل من
بنه البقرة او الشاة فاكل لبنها او سمها وزبدها او من بنه البقرة فاكل من فرخها لا يحث لانها على ما عليها
اذا كان ما كولا وبها يكسان هذا الاصل ويرى ان الجواز المتعارف اولى ودرج قوله بان المشكك انما يريد العرف فاذا لم يكن لنية الفرق
المية بخلاف مسألة البقرة والبيضة فانه ليس اللفظ مجازا اشتهر فترجى على الحقيقة والذي يوجب ان المتعارف والاكثرية وجود الجواز
وهو نفس فعل اكل خبز الحنطة لا استعمال لفظ الحث اليوم المجتهد اولا اكل حنطة فيه بل لفظه اكلت حنطته يستعمل ان يبراد بالحنط

عندها كما يراى لا يحنط من رقيقها فيرجح قول ابي حنيفة لرجح الحقيقة عند مساواة المجاز لان الكثرة التي توجب كثرية اللفظ الذي يدل به عليه
لانا نقول لا يلزم ذلك الا اذا لم يكن اللفظ واحدا يدل به وليس هناك كذلك لانه يقال اكلت خبز الحنطة ويقال اكلت الحنطة
بل لان لا يتعارف في اكل الخبز منها الا لفظ اخر وهو اكلت الخبز اللهم الا ان ينوي كل الخبز فيحث به لا بالقضم او بالقضم فلا يحث
باكل الخبز اتفاقا ولو قضها حثت عند ما كما يحث بخبزها وقضم يقضم كسب العين في الماضي وفتحها في المستقبل وقوله هو الصحيح اصل
عن رواية الاصل انه لا يحث عند ما اذا قضها ومحمدا في الذخيرة ورجح شمس لا يمتنع وقاضى خان رواية الجامع انه يحث قال المص واليه
الاشارة بقوله في الخبر يحث ايضا فانه يفيد انه يحث بالقضم ولا يلزم استعمال اللفظ حقيقة ومجاز بل يكون من عموم الجواز كمن حلف
لا يقض قد مضى في دار فلان يحث بالدخول زحفا لمجعله مجازا في الدخول ولو اكل من سويقها حثت عند محمد خلافا لابي يوسف فيحتاج
ابو يوسف الى الفرق بين الخبز والسويق والفرق ان الحنطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يبراد بها الخبز دون السويق ومحمد اعتبر عموم
المجاز وهذا الخلاف اذا حلف على حنطة معينة اما لو حلف لا يأكل حنطة ينبغي ان يكون جوابه كجوابها ذكره شيخ الاسلام ولا يخفى انه حكم

والدليل المذكور المتفق على ايراده في جميع الكتب بعم المعينة والمنكرة وهو ان عينا ما كوله ولو حلف لا يأكل من هذا الذي يقض
فاكل من خبزه حثت لان عينية غير ما كوله فانصرف اليه الى ما يتخذ منه فيحث بعينه وفي النوازل لو اتخذ منه خبيصا حثت لان يحث
فلو صفت منه لا يحث بتعين المجاز وهو ما يتخذ منه مراد في العرف فلا يحث بغيره الا ان ينويه واذا نواه لا يحث باكل الخبز بقوله هو الصحيح
احترار من قول من قال يحث لانه حقيقة كلامه قلنا نعم ولكن حقيقة مجزوة ولما تعين ارادة الجواز سقط اعتبار الحقيقة لكن قال لا يحنط ان لم يكن
فبعدى حررتي بها لا يحث لانصرف بعينه الى العرف فلم يتناول الوطى الا ان ينويه قوله ولو حلف لا يأكل خبز افعيه على ما يعتاده اهل مصره

ولو حلف لا ياكل الشواء فهو على اللحم دون الباذنجان والجزر المشوي عند الاطلاق الا ان ينوي ما يشق من خبز
غيره لكان الحقيقة وان حلف لا ياكل الطبخ فهو على ما يطبخ من اللحم وهل يختصا اعتنا بالعرف وهذا لان الحمد مع تعدد فخصه
الى خاص هو متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء الا ان نوى غير ذلك كخبز الشعير لا ياكل من متعارف بحيث لما فيه من اجزاء اللحم
ولا انه يسمى طبخا ومن حلف لا ياكل الرؤس فميمه علمنا كقصة التناير وبيع والبيع يقال يكس في الجامع الصغير وهو كفاكل راسه في
على البقر والغنم عند ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بن علي الغنم خاصة وهذا اختلاف وعصر زمان
كان العرف في زمانه فيهما في زماننا بقى على حسب العادة كما هو المذكور في المختصر

خبر اذ ذلك خبر الحنيفة والشعير لانه المعتاد في غالب البلدان ولو كان اهل بلدة لا يعتادون اكل الشعير لا يبحث به ولو اعتاد وخبر
الذرة كالحجاز واليمن حث باكله ولا يبحث باكل القطائف وينبغي ان يبحث باكل الكحلج لانه خبر وزيادة فلا اختصاص باسم الزنا
لا للنقص ولا يبحث بالشرية لانه لا يسمى خبرا مطلقا وفي الخاصة حلف لا ياكل من هذا الخبر فاكله بعد ما تفتت لا يبحث لانه لا يسمى خبرا
او لا يبحث بالعصيدة والبطيخ ولا يبحث لودقة فشر به وعن ابى حنيفة روى في حيلة اكله ان يذوقه فيلقيه في عصيدة ويطبخ حتى يصير
الخبر بالكا ولا يبحث في خبر الارز الا ان يكون هذا الحالف في بلدة يعتادون تركا في طبرستان والنسبة اليها طبرجي وهو اسم اهل داء الداء
قال السمعاني سمعت القاضي ابا بكر الانصاري ببغداد يقول انما هي طبرستان لان اهلها كانوا يسمون بالانفاس فحرب فقيل
طبرستان وقال القتيبي طبرستان معناه بافارسية اخذت الفاس من يد الينس والمراد بالانفاس الطبر وهو عرب القبر وهذا لا ينافي ما قاله
السمعاني بقايل تامل قال العبد الضعيف اعز الله وابقاه للسامعين وقد سالت لوان بدويا اعتاد اكل خبر الشعير فخل بلدة المعتاد بها
اكل خبر الحنيفة واستمر وهو لا ياكل الا الشعير فحلف لا ياكل خبرا ففتت غنم نفسه فبحث بالشعير لانه لم يتفكر على عرف
الناس الا اذا كان الحالف يتعاطاه فهو منهم فيه فيصرف كلامه اليه كذلك هو منتف فيمن لم يفهم لم هو محتاج اليهم قوله ولو حلف
لا ياكل الشواء فهو على اللحم فقط دون الباذنجان والجزر المشويين لانه ساراد في العرف ذلك عند الاطلاق الا ان ينوي غير ذلك كما يشق
من سيقن اذ غير ذلك كبقول الاخضر الذي يسمى في عرفنا شواء العرب قولنا في ذلك قول احمد قوله ولو حلف لا ياكل الطبخ فهو على ما يطبخ من اللحم يعني
بالما حتى ان ما يتخذ قايمة من اللحم لا يسمى طبخا فلا يبحث به وهذا استحسان بالعرف لان التقييم متخذ لان الدوار مما يطبخ وكذا القول الذي يسمى في
عرفنا القول الحار ولا يقال كانه اكل شيئا من غير اللحم هو اخص هو اخص بالخصوص وهو انهم الشوي بمرق وهو متعارف الا ان ينوي غير من
الباذنجان وما يطبخ فيبحث به وهذا يقتضي ان لا يبحث بالارز المطبوخ بل انهم وفي الخاصة يبحث في الارز اذ اكله بودك فانه لا يسمى طبخا
بخلاف ما لو طبخ بزيوت او سمن قال ابن سماعه الطبخ يقع على الشحم ايضا ولا شك ان اللحم بالما يطبخ وانما الكلام في انه هو المتعارف
الطبخ لانه لا يختص به ولو اكل من مرق اللحم بحث قال الفص لما فيه من اجزاء اللحم وهذا يقتضي ان من حلف لا ياكل لما فاكل المرق
الذي يطبخ فيه اللحم بحث وقد سالت من المنقول خلافه والوجه ما ذكره ثانيا من قوله ولانه لا يسمى طبخا يعني في العرف بخلاف مرق اللحم
فانه لا يسمى لما في العرف قوله ومن حلف لا ياكل الرؤس فميمه علمنا على ما يكس في التناير في تلك البلدة وبيع فيها من رؤس الابل
والبقر والغنم وفي الجامع الصغير لو حلف لا ياكل راسا فهو على رؤس البقر والغنم عند ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بن علي الغنم
خاصة وهذا اختلاف وعصر زمان كان العرف في زمانه فيهما في البقر والغنم فخرج ابو حنيفة عن العادة في حق رؤس الابل وفي زماننا في
الغنم خاصة فوجب على المفتي ان يفتي بما هو المعتاد في كل مصر وقع فيه حلف الحالف كما هو في مختصر القدرى واوردان العادة كما
يبي في الرؤس مقتصر على رؤس الغنم او البقر صحا كذا في اللحم مقتصر على لحم ما ياكل اذ لم تجز العادة ببيع لحم الادمي والخنزير واكله
مع ان اليمين النقدية باعتبارها بحث باكل ما اذا حلف لا ياكل لما اجيب بان الاصل في جنس هذه المسائل انه يجب العمل بالحقيقة
يعني اللغوية فان لم يكن وجب اعتبار المتعارف والحمد يمكن فيه اكل كل ما يسمى لما فانه لا يعتد باعتباره بخلاف الرؤس لا يمكن اكل

ما يوكّل مع الحدّ المأخوذ من آدم وهو ما يرد عن أبي يوسف لأنّ آدم من العائنة وهي الموافقة وكلّ ما يوكّل مع المأخوذ فوق له كالمعنى
 ونحوه ولما كان آدم ما يوكّل تبعاً والنبعية في الاختلاف حقيقة ليكون قائماً به وفي أنّ لا يوكّل على الاختلاف كما وتام الموافقة ولا يتبع
 أيضاً والمحل وغيره من المأخوذ لا يوكّل مع المأخوذ بل يشترط في المأخوذ عادة ولا يردّ وبه فيكون تبعاً لآدم
 اللعنة وما يخصّ آدم لا يوكّل وحده لأنّ نبوة ما فيه من التشديد والعنبة والبطيخ ليس بأدم هو الصميم

ابن جرير ما له جسم كجسم الجنز وهو بحيث يوكّل وحده ليس بأدم كالجسم والبيض والتمر والزبيب وهذا التفصيل عند
 أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد بن يونس مع الجنز غالباً فهو أدم وهو رواية عن أبي يوسف وقول الشافعي
 واحمد والماجليس أنّ ما ينجس به كالحل وما ذكرنا أدم بالاجتماع وما يوكّل وحده غالباً كالبطيخ والعنب والتمر والزبيب
 وأما لما ليس أداماً بالاجتماع أي بالاتفاق على ما هو الصحيح في البطيخ والعنب كما ذكره المصنف خلافاً لما قبله من أنهما على
 الخلاف ومن صحّ الاتفاق شمس الائمة وفي المحيط قال محمد بن جرير الجوز ليس بأدم وكذا العنب والبطيخ والبصل
 وكذا أسائر الفواكه ولو كان في بلد يوكّل تبعاً للجنز يكون أداماً بالقبول فليست بأدم بالاتفاق لأنّ الحكم لا يسي
 موثراً لا ما قد يقال في أهل الحجاز بالنسبة إلى الحكم الكثرات وعند الشافعي القبول والبصل وسائر الثمار أدم وفي
 التمر عنه وجهان في وجه أدم لما روى أنه عم وضع تمرّة على كسرة وقال هذه أدم هذه رواه أبو داود وفي آخره ليس
 أداماً لأنه فاكهة كالزبيب واختلفوا في الجن والبيض واللحم فجعلها محمد أداماً لأنها لا تؤكل وحدها غالباً فكانت تبعاً للجنز ونحوها
 له والمراد منه الموافقة ومنه قوله صلى الله عليه وسلم للمخيرة حين خطب امرأة لم توطئت إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما
 يوفق فمأخوذ كل غالباً تبعاً للجنز موافقاً له أدام والجنز ما يوكّل كذلك ويؤيده ما روى عنه عم سيد الأدم في الدنيا والآخرة
 اللحم وقال سيد الحكم اللحم رواه ابن ماجه ويقال إنّ ملك الروم كتب إلى معاوية أن ابعت إلى بشر أدم على بشر
 رجل فبعث إليه جبناً على يد رجل يسكن في بيت أصهاره وهو من أهل اللسان ويقول محمد بن جرير أخذ الفقيه بالبليث ولما كان
 الأدم ما يوكّل تبعاً فما يوكّل وحده ولو أحياناً ليس أداماً وهذا لأنه من المواد متهمة وهي الموافقة وذلك بأن يصير مع
 الجنز كشيء واحد وهو بأن يقوم به مقام الصبغ بالشوب وهو أن ينغمس فيه جسمه إذا حقيقة القيام غير مرادة لأنّ الحل
 ونحوه ليس عرضاً يقوم بالجواهر والأجرام المذكورة من البيض ونحوه ليس كذلك فليست بأدم ويرد عليه أنه
 إنّ اعتبر في مسي الأدم ما بحث يوكّل تبعاً للجنز موافقاً سلمناه ولا يستلزم نفياً ما ذكرناه كذلك وإن اعتبر فيه
 كونه لا يوكّل الاتباع منعناه نعم ما لا يوكّل الاتباع موافقاً كحل في مسي الأدم لكن الأدم لا يخص اسمه لا كحل منه
 واستدل لابي حنيفة وأبي يوسف أيضاً بأنه يرفع إلى الفهم وحده بعد الجنز وقبله فلا يتحقق التبع بخلاف المصطلح به في
 عن الحديث بأن كونه سيد الأدم لا يستلزم كونه أداماً إذا يقال في الخليفة سيد العجم وليس هو منهم وأما حكاية معاوية
 فيوقوف الاستدلال بها على صحته وهي مبعدة منها إذ يعبد لامام عالم أن يتكلف إرسال شخص إلى بلاد الروم
 لتمر ما لمؤنة لغرض مهمل كإفرو السكنى في بيت الصم فقط لا يوجب أن يكون الساكن أشدّ رجل فاشارة بالطلان
 تلوح على هذه القصة ودفع الاستدلال لهما بأن الاعتبار التبعية في الأكل والأكل هو فعل الفهم والحلق وهما مختطان
 فيه ثم تحصل التبعية ويدفع بأن التبعية في الفهم بعد رفع كل على حدّته تحكم إذا فيه أذن جسمان متكافيان لا يكون أحدهما
 تبعاً للآخر بخلاف ما وقع صبغاً للجنز فإن المقصود به سد الجوز بالجنز لا بالصبغ وأما الجسمان المتكافيان فكل ما يصلح لرفع الجوز غير منقتر

وإذا حلف لا يتعدى فالغذاء لا يأكل من طلوع الفجر إلى الظهر والعشاء من صلاة الظهر إلى نصف الليل لأن ما بعد الزوال يسمى
عشاء ولهذا يسمى الظهر أحد صلوات العشاء في الحديث والتيمم من نصف الليل إلى طالع الفجر لأنه ما خرج من التيمم ويطبق على
ما يقرب منه ثم الغذاء والعشاء ما يقصد به الشئ عادة ولتعتبر عادة أهل كل بلدة في حقهم ويشترط
أن يكون أكثر من نصف الشئ ومن قال إن لبست أو أكلت وشربت فعبدى حر قال عتيقاً وشرع

إلى الآخر في رفعه قال التمر تاشي وهذا الاختلاف ينجم على عكس احتمال فهم فمن حلف لا يأكل إلا رغيفاً فأكمل معه البيض ونحوه لم يحنث
عندهما وحث عند محمد بن قولة إذا حلف لا يتعدى فالغذاء لا يأكل من طلوع الفجر إلى الظهر والعشاء يفتح العين والمدر من صلوة الظهر إلى
نصف الليل وهذا تساهل معروف المعنى لا يعترض به فإن الغذاء والعشاء اسم لما يؤكل في الوقتين لا للأكل فيما فالوجه أن يقال فالغذاء
الأكل من طلوع الفجر إلى العشاء الأكل من الظهر إلى ما بعد الظهر يسمى عشاء بكسر العين ولهذا سمي الظهر إحدى صلوات العشاء في الحديث
أدنى الصحيحين من رواية أبي هريرة صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إحدى صلوات العشاء وفسرت بأنها الظهر في بعض الروايات هذا
وتفسير التغدي بالأكل من الفجر إلى آخره مذكور في التبريد وفي الخلاصة ووقت التغدي من طلوع الشمس إلى الزوال ويشبه كونه لغتاً من
الفتاوى الضغرى وفيها السري بعد ثلاثين ويوافقه ما عن محمد بن حنفية حلف لا يكلمه إلى السحر قال إذا دخل ثلث الليل الأخير فكله لم يحنث قال
الاسيحاقي في شرح الطحاوي وقت الغد من طلوع الشمس إلى وقت الزوال ووقت العشاء من بعد الزوال إلى أن يمضي أكثر الليل ووقت
السحر من مضي أكثر الليل إلى طلوع الفجر ثم قال هذا في عرفهم وأما في عرفنا وقت العشاء من بعد صلاة العصر انتهى فعرفهم كان موافقاً للغة لأن
الغداة اسم لاول النهار وما قبل الزوال اوله فالأكل فيه تغد وقد اطلق على السحور غذاء في قوله عم لعرباض بن سادية فلم إلى الغدا
المبارك وليس الأحجاز القرية من الغداة وكذا السحور لما كان لا يؤكل في السحر والسحر من الثلث الأخير يسمى ما يؤكل في النصف الثاني
لقربه من الثلث الأخير سحور الفتح السبيل والأكل فيه السحور والتغدي الأكل في وقت التغدي ويسمى الضحار أيضاً بالفتح والمدر وقت التغدي من حين
تحل الصلوة إلى أن تزول وأصل هذه في مسائل القضاء قال الترمذي فمن حلف ليحطين فلما حقه نحوه فوقت الضحوة من حين
الشمس إلى أن تزول وإن قال عند طلوع الشمس أو حين تطلع فله من حين تطلع إلى أن يبيض لأن صاحب الشرح نهي عن الصلوة
عند طلوع الشمس والمعنى يتناول أن يبيض والمسار مساآن أحدهما ما بعد الزوال والآخر بعد غروب الشمس فأما ما نوى صحت نيته على
هذا لو حلف بعد الزوال لا يفعل كذا حتى يمسي ولا نيته فهو على غيبة الشمس لأنه لا يمكن حمل اليمين على المسار الأول فحمل على المسار الثاني
وهو ما بعد الغروب وذكرنا الواجب والضحوة بعد طلوع الشمس من الساعة التي تحل فيها الصلوة إلى نصف النهار والتغدي ما بين طلوع
الشمس وبين ارتفاع الضحوة يعني الكبرى لأنه من الصباح وهذا يعرف بسميته أهل اللغة ولو حلف ليأتيه غداة فهذا التغدي
الفجر إلى نصف النهار فهو ثم الغذاء والعشاء ما يقصد به الشئ عادة وكذا السحور فكل لثمة أو لثمتين أو أكثر ثم يتبع نصف الشئ
بجلفه بالتحذير وما تعشيت ولا تسحرت ويرد أنه صلى الله عليه وسلم قال في رواية الترمذي تعشوا ولو بكف من حثفت فإن ترك العشاء
مهرته ومعلوم أن كفاً من حثفت لا يبلغ في العادة نصف الشئ وأجيب بأن العرف الطائري يفيد أنه مع الشئ للقطع بقوله ما تعشيت اليوم أو
البارحة وإن كان الأكل لثمة أو لثمتين وكذا العشاء جارية في حق كل شيء ما يحتمل وأنه ما كوكب فلو كان عادتهم كل الفجر في الغذاء ثم
أو اللبن ينصرف إلى حتى إن الهجرى إذا حلف على ترك الغذاء فشرط اللبن لم يحنث والبديح يحنث لأنه لا يزال البادية ولو أكل غير اللبن من
أو تمر أو غيرهما حتى شئ ما هو غير حرام والتغدي به لم يحنث أيضاً لأنه ومن قال إن لبست أو أكلت أو شربت فعبدى حر وقال عتيقاً
شئاً دون شئ من اللبس أو المأكول أو المشروب لم يحنث لأنه في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى شئ أكل أو لبس أو شرب حث

لم يدع في القضاة وغيره إلا أن النية العامة في الملقط ولو الشاؤ وما يرضىكم به غير من كور تمضيضاً للمقتضى الأعصى له فلات نية التحريض فيه

عند الشافعي تعني نية ويأتي وهو راية عن أبي يوسف واختار اختلاف لان النية انما تقع في الملقوط العينين بعين محتملة والثوب في ان
لبست والماكل والماكل في ان اكلت او شربت غير مذكور تنصيصا لم تصدق النية محلهما فقلت فان قيل ان لم يكن كذا تنصيصا فهو مذكور
تقديره وهو كذا كذا تنصيصا اجاب بان تعديده لفظة القضاء الاكل والاكل لا يكون له عزاء ولا شعبة فمضى في تقديره بقدره والضرورة في تعديده الحكم
لا يثبت الا على ما اكل ما اكل لا على ما اكل هو كذا فلا يصح ارادته بمعنى اختلاف في هذه العبر عن بنيانها الشافعي رحمه الله في ان المقتضى لا عموم له او
عموم على ما ذكره انا لو قال ان لبست ثوبا واكلت طعاما او شربت اباء وقال عنيت شيئا دون شئ فانه يدين فيما بينه وبين
الله تعالى لانه لفتنا كانه ذكر اللفظ العام القابل للتخصيص فصحت نية وهذا لانه مكررة في سياق الشرط فنم لما دل على كونه في سياقه
اللفظي بسبب ان شرط المشي في اليقين اختلف يكون على نفيه لان المعنى في لبس ثوب هو كانه قال لا ليس ثوبا الا انه خلاف
الظاهر فلا يقبله القاض من فان قيل معيت تنصيصا للمصدر المدلول عليه بالفعل فانه مذكور بذكر الفعل على ما عرفت في اللفظ في
بان المصدر ايضا ضروري للفعل والضرورة منه فمقتضى بل تعميم وهذا مخالف ما تقدم في مسألة طلعت فمكتضى جعل المصدر مذكورا
بذكر الفعل قبل العموم حتى صحت نية الثالث بل الحق على هذا انه عام واذ قيل كما قلتم في قولنا ان خرجت مع عبد بن حرو نوى لسفر مثلا
يصح ان ويأتي فلا يثبت اخرج الى غيره تنصيصا بنفس اخرج بخلاف ما لو نوى اخرج الى مكان خاص كبغداد حيث
لا يصح لان المكان نوي كذا فلا يراى تنصيصا بفعل الاكل وهكذا لو لم ينفذ اذ اطلقه لساكن فحانا ونوى الساكنة في بيت واحد انما يصح
وهو تنصيص المصدر المفعول بالفعل قلنا ذلك المصدر وان لم يسم بانه في سياق اللفظ لان الفعل في سياقه لكنه لا يقبل التخصيص لان
عمومه ضرورة تحقق الفعل في اللفظ فانه لا يتحقق في محله اخصا على ما في اللفظ لانه لا اكل الا يتحقق ذلك المصدر هناك وليس
ثبوته الا ضرورة امر لا يثبت بما يتبع غيره ولا يثبت ما هو اكد عليه ومعلوم ان من ضرورة ثبوت الفعل في اللفظ ثبوت المصدر
العام وليس من ضرورة ثبوت الفعل ثبوت المصدر بالتخصيص فلا يقبله بخلاف ان اكلت اكلانا الاسم مذكور مخرج
فيقبل نية التخصيص ولا يتشكل الفرق لان اكلنا المذكور ليس عين اكل اللفظ للفعل الضرورة الثبوت فقام المذكور مقام
الاسم وقبل التخصيص واسئلة اخرج فقد انكرنا القسمة الاربعة القاسمي ابو البشير والقاسمي ابو جازم والقاضي القمي
وابو طاهر الدباس وحملوا ناروى عن محمد فيها على ما قال ان اخرجت من ديارها فمكتضى من الكاتب ومن
الترجمة اجاب بان اخرج في نفسه متنوع اللفظ وغيره حتى اختلفت احكامها في كل ارادة احد نوعيه وبه اجيب
عن مسألة المساكنة فانه متنوع اللفظ كالمساكنة في بيت واحد ومطلقة وبه يكون في وارقارادة
المساكنة في بيت ارادة اخص انواعا وهذا بخلاف ما في اكلنا لا يتصل الا بالخروج ثم قال عنيت من جناته او امرأة دون
امرأة لا يصح تمايز ولا ياتي لان الاعتقال فيه متنوع لانه عبارة من امرار الماء والتنوع في سبابه وكذا
لا يسكن دار فلان وتمايز عنيت بما جرد لم يسبق قبل ذلك كلام بان استجاره بامته او استجاره فانه لم يخلع ثوبه
بالاجارة او الاجارة لا يصح حتى لو سكنها بغيره من حيث بخلاف ما لو طلع لا يسكن دارا استجاره فانه لم يخلع ثوبه

وان قال انما ليست لربها او كانت طعنا لما شرحت من باب في القسمة خاصة لا يستند
لكن على الفهم فمما لم يثبت فيه الا ان خلاف الظاهر فربما يكون في القسمة

لنفسه فانه يصدق لانه احدى نوعي الشرع الا انه متنوع الى ما يوجب الملك للمشتري وما يوجب بعضه فجميعه احدى نوعي
بمختلفات السكنى نفسها لا متنوع لانها ليست الا الكيفية تنوع الدار على وجه القرار وانما تختلفت بالصفة ولا يصح تخصيص الصفة
لانها لم تذكر بصفات الجنس وكذا لو كانت لا تميز في امرأة ونوى كوفية او بصيرة للشيخ لانه تخصيص الصفة ولو نوى بصفة
الوعرية صححت فيما بينه وبين الله تعالى لانه تخصيص من غير ان الاختلاف بالنسبة الى الآبار اختلافات بالجنس وبالنسبة
الى الباء واختلاف بالصفة وكان السرف في ذلك والله اعلم ان ذكر لفظ امرأة او رجل عين ذكر ولد له اب اسلم آدم فكان
قال كل من له اب من ولد آدم وارا بعض الآباء دون بعض ليس الصفات المذكورة بعين ذكر ولد آدم وان كان
لا يتناول الموجود عن صفة فثبتها تقتضي الزوج ولا الفضا والحق ان الاحتمال لم يخرج به لا مقصور ان تكون الانواع واجدا لا فرق
في ذلك بين الفعل وسنوه وبين التخرج وسنوه من اشياء فكما ان اشياء لا تحصل بسبب انه ليس الامرار الماء كذلك التخرج ليس
الاطلاق المسافة غير انه يوصف بالطول والعرض في الزمان فلما تفسر منتبهة الى نوعين الانا اختلاف الاحكام مشتمل ما فان منه
ذلك علمنا اعتبار الشرع ايا بالذات كما في اخرج الخلف الاحكام في السرف وغيره واشتداه لنفسه وغيره فمختلف فكم نجسكم
بغيره والتوسع في ذلك ولا يخفى ان المساكنة والسكنى ليس فيها اختلاف احكام الشرع والناكثة منها بالنسبة الى طائفة اخرى
وكل في نفسه نوع لان الكل قرار في المكان ثم اعلم ان التحقيق ان المفعول في لا اكل لا ليس ليس من باب يقتضي لان
ما يقدر للتشبيح المنطوق وذلك بان يكون الكلام محال كذب على ظاهره مثل رفع الخطا والنسيان او بعد فهمه شعبة ما مثل قول
عبدك حنى وليس قول التامل لا اكل يحكم كذب فاعلم بحجوده ولا متفهمنا حكما لا يصح شعبة فاعلم المفعول اعني الماكول من فرد
وجوده فكل لا اكل ومثله ليس من باب يقتضي والاكالات كل كلام كذلك اذا لا بد ان يستدعى معناه فاما وسكانا فكان لا يفرق
بين قولنا الخطا والنسيان مرفوعان وبين قام زيد وطيس عمرو فاما هو من باب حذف المفعول اقتضالا وتناسبا ولاقية
من الاشياء وان فروقا بين يقتضي والمحدوف وجعلوا المحذوف لا يقبل العموم قلنا ان نقول عمومه لا يقبل التخصيص وقد خرج من اثنين
جميع باب من العمومات لا لا يقبل التخصيص مثل المعاني اذا قلنا بان العموم من عوارض المعاني كما هو من عوارض الانفاذ وغيره
ذلك اذ هذا المحذوف ليس في حكم المنطوق لتناسبه وعدم الالتفات اليه او ليس العرف من الاخبار مجرد الفعل على عرف ان
المتعدى قد يزيل مشتملة الا لزم لما قلنا والاتفاق على عدم صحة التخصيص باب المتعلقات من الزمان والمكان حتى لو نوى لا ياكل
من مكان دون آخر ودان لا تلحق عمية بالاتفاق ومن منور تخصيص احوال ان يقول الاكل هذا الرجل وهو قائم ونوى في حال
قيامه فنية لغو بخلاف الوقال لا اكل هذا الرجل قائم فان نية فعل فيما بينه وبين الله والفرق بان المفعول في حكم المذكور او لا يقبل
الفعل الا بعلية ممنوع بل تقطع بتعلق معنى المتكبرين بشاره فانما هو لازم لوجوده لا لدول اللفظ هذا يكون اعادة نوع ليس تخصيصا
من افعام بل يقبل لفتح لانه لا يخرج عن قصر عام على بعض متنا ولانه واقرب الامور اليك قوله لا تقتلوا النساء والنسب ان تخصيص
لا تقتلوا المشتريين في المشايخ تمت المشتريين بمعنى تخصيص النوع ليس الا اخرج جميع افراد النوع في تخصيص كل افعام

قال ومن حلف لا يشرب من دجلة فشرب منها باء لم يحث حتى يكره منها لو عاخذ إلى حنيفة به وقال إذا شرب
منها باء لم يحث لأنه المتعارف المفهوم وكذا إن كلمة من للتبعية وحقيقته في الكرم وهي مستعملة

وليس سم السفر فيستر الإكمال في تعيين المسكنة والخروج وقد ذكرنا والله سبحانه ما ذكرنا في الذخيرة جوابا عن إيراد قائل
لصحت نية الشراء لنفسه فمن حيث أنه بيان نوع الألبان تخصيص كان يجب أن يصدق في القضاء كما في الخروج وكما في قولنا أنت
قلنا نية الشراء لنفسه بيان نوع من وجه وتخصيص عام من وجه في حق الحق لأن الشراء لنفسه لغيره هو في حق الحق فمن الاستدلال وهو قوله لا يجوز
تخصيصا ولكن في حق الملك بيان نوع لأنها مختلفة في حق الملك فخرنا على اثنين خطما قلنا من حيث أنه بيان نوع يصح هذا
البيان فيما بينه وبين الله تعالى وإن لم يكن الاسم مطلقا ومن حيث أنه تخصيص لم يربط في القضاة وبذلك اجتزأت قوله أنت يا من
نية أي النوع البينة من شاة من عصية النكاح وغيره لأن الأعم في الثبوت لا يعم استغراقا بخلافه في اللفظ لو قلت رأيت رجلا
يكره صفات الرجال استغراقا بخلاف ما رأيت رجلا قوله ومن حلف لا يشرب من دجلة فشرب منها باء لم يحث حتى يكره منها كراعا
يكره دل بغيره من نفس النهر من إلى نية كراعه إذا لم تكن لنية أما إذا نوى باءا حث به إجماعا وقال إذا شرب منها كيف ما شرب باءا
أو غيره أو كراعا حث لا فرق بين ذلك بين قوله من دجلة حث يشرب من باءا باءا أو كراعا في دجلة أو غير آخر ما أخذ من
دجلة لأن نسبة الماز إليها ثابتة في جميع هذه الصور وقولها قول الشافعي وأحمد وجه أنه هو المتعارف المفهوم من قولنا شربت من
دجلة كان مجازا أما مجاز حذف أي من ماء دجلة أو مجاز علاقة بانك يسير بدجلة عن ماءها وهو أولى من مجاز انحرف لا كثرية البنية
البية وشبهة جري النهر مقرر له بان علاقة المجاورة ثم هو أشهر من أنه يراو به نفس الكرع فيصرف اليه قيم الكرع وغيره كما لو حلف
لا يشرب من دجلة دار قالان يحث بالدخول كيف ما كان بخلاف ما لو استطلق وأدخل قدميه فقط لا يحث لأن هذا ليس دخول ولا اليمين معتد
طبيعية وله أن الحث الحقيقي للكلام الكرع وهو مشتمل للعرب وأهل العرف لأن كثير من الرعاة وغيرهم من أهل العرف يفعلونه وروى عنه عليه
السلام أنه أتى قوما فقال بل عندكم ما ربات في شئ والكرعنا وإذا كان الحث الحقيقي مستعملا كانت الحقيقة مستعملة فينعتد عليها اليمين لأن الحقيقة
ما لم تخرج كانت أولى من المجاز ولما حثت بالكرع إجماعا إلا أنها يقولون حث به باعتبار أنه من أفراد المجاز لا باعتبار إرادة الحقيقة
بذلك فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا إيراد هذا القسم وإنما قلنا إن الكرع حقيقة اللفظ لأن من هنا لا ابتداء الغاية فالمعنى ابتداء
اشرب من نفس دجلة وذلك أنما يكون بوضع القدم عليها نفسها فإذا وضع القدم عليه يراه أو كوز ونحوه فيه ما يؤلم يصدر حقيقة اللفظ
وهو وضع قدمه على نفسها وإما ما في الهداية من أنها للتبعية فأنما يصلح توجيهها لقولها لأن المعنى لا يشرب بعض ماء دجلة أو لا بد
حقيقة دجلة لم يكن للكلام معنى لأن نفس دجلة وهو الأرض المشقوقة نهر ليس مما يشرب ولو أريد مجاز دجلة وهو ماء ما حث للتبعية في
المراد لا يشرب من ماء دجلة هو نفس قولها فنحش بالكرع وغيره لانه ماء دجلة وعلى هذا فيجيب قولها بعد الوجه المشهور في تقديم المجاز لما
وهو أن الكلام عذر عدم قرينة إرادة المعنى الأصلية انصرف إلى المشهور منه وأن جعلت من للبيان بأن يقال وضع القدم على نهر
دجلة لا يفعل وهو الحقيقة على تقدير كونها لا ابتداء فلو لم يكن يراد بلفظ دجلة ماء ما وجب جاز أن يكون من للتبعية فأن المعنى
لا يشرب بعض ماء دجلة أو لا ابتداء والمعنى لا يكون ابتداء الشرب من ماء دجلة فيحش يشرب ما سكر ما وغيره وإما الاستدلال
له لقوله تعالى إن كنت متليكم نهر فمن شرب منه إلى قوله إلا من اغترف غرفة بيده من جبهة أنه يفيد أن ما لا يدى يخالف الشرب

ومن قال ان لو اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فاموتة طالق وليس في الكوز ماء لم يحنث فان كان فيه ماء فادق
قبل الليل لم يحنث وهذا عند ابي حنيفة ويحذر وقال ابو يوسف ربه يحنث في ذلك كله يعني اذا مضى اليوم وعلى هذا
المخلاف اذا كان اليمين بالله تعالى واصهل ان من شرط انعقاد اليمين وبقيائه التصور عند ما خلا فلا يبي يوسف ربه لان اليمين
انما تعقد للبر فلا بد من تصور البر ولكن ايجابه وانه امكن القول بانعقاده موجباً للبر على وجه يظهر في حق المخلف وهو الكفاة
قلنا لا بد من تصور الاصل ليعتقد في حق المخلف ولهذا لا يعتقد الغموس موجباً للكفاة ولو كانت اليمين مطلقة
ففي الوجه الاول لا يحنث عند ما وعده يوسف ربه يحنث في الحال وفي الوجه الثاني يحنث في قوله جميعاً

بغير اذن فلان فاعطاه فلان فلم ياذن بلسانه في الخلاء فبقي ان يحينث و هذا دليل الرضخ ليس باذن ولوحلت لا يشرب
خمر اخر جها بغير جنبها كالقائمة ونحوه يعتبر بالغالب وانما تعرف الغالب باللون والطعم فيعتبر الغالب منها كذا روى عن ابي يوسف
في النواذر فيها اذا حلفت لا يشرب لبنا فصب عليه الماء فشد به يحينث ان كان اللون لون اللبن ويوجب طعمه وان كان لون
الماء لا يحينث وعن محمد فتعتبر الغالبة من حيث القلقة والكثرة بالاجزاء وان كانا سواء حنث استحسانا واما اذا غلبت جنبه بان حلفت
على لبن بقرة فخلطه لبن بقرة اخرى وعنه ابي يوسف هو كالتحسين يعتبر الغالب وعند محمد يحينث بكل حال لان الجنبس عند
لا يغلب الجنبس بل يكثر جنبه وهذا الخلاف فيما يمتزج بالمزج اما فيما لا يمتزج كالدهن يحينث بالاتفاق اذا عقد يمينه على ذلك
قوله ومن قال ان لم اشرب الماء الذي لفي هذا الكوز اليوم فامرأة طالوح وليس في الكوز ماء ولم يحينث وان كان فيه ماء
فابريق قبل الليل لم يحينث وهذا عند ابي حنيفة ومحمد يعني الشارحنا سواء علم وقت الحلف ان فيه ماء او لم يعلم وقال ابو يوسف رحمه الله
حنث في ذلك كله اذا سئى اليوم وعلى هذا الخلاف اذا كان اليمين بالشرب تعالى واصلا امي اصل هذا الخلاف ان تصور الشرط
لانتقاء اليمين المطلقة عن الوقت ولبقاء اليمين المقيدة بالوقت عند ابي حنيفة وجوب البر وهو قول لك وهو عند الشافعية
وعنه ابي يوسف لا يشترط تصور البر في انعقاد اليمين المطلقة ولا لبقاء المقيدة وهو وجه آخر للشافعية ومما اتبني على الخلاف
لو حلف ليقمن زيد اليوم فأت زيد قبل معنى اليوم لا يحينث عندها وحديث عند ابي يوسف لانها تبقى ويحنث في آخر جز من اليوم
وكذا لو حلف ليقمنه وهو ميت والحالف جاهل بموته لا يحينث عند ابي حنيفة قاله وانما شغلنا جملة بموته عند ابي حنيفة لو كان عالما بموته
انقذت وحنث بالاتفاق بان اليمين انقذت على ان الله حيوة يحيد شها الله فيه بخلاف ما اذا لم يكن عالما لانه عقد با على سيرة
القائمة على علمه والواقع انقضاء ما كان البر غير مقصور كسلة الكوز فانه وان لم يكن احداث الله تعالى الماء فيه لكنه ما لا يخرج المحال
عليه فان الحلف كان على الماء الكائن فيه حال الحلف ولا ماء فيه اذ ذاك فلذا لا يتعقد عندها وكذا اذا حلف لياكلن هذا الرغيف
اليوم فاكل قبل الليل او يفيض فلانا دينة خدا وفلان قد مات ولا علم له او ناس احد بها قبل مضى الغدا وقضا قبله او ابراه
فلان قبله لم تنفذ عندها وانقذت عند ابي يوسف رحمه الله وكذا لو قال لزيد ان رايت عمر فلم اكلك فصدى خرفاه
مع زيد فمكث ولم يقل شيئا او قال هو عمرو ولا يتيقن عندها لغوات الا علام فلم يمين اليمين وعنده تعقن بقاء اليمين وفوات
المعقود وعليه وكذا اذا حلف لا يعطيتي ياذن فلان ثم اعطاه لم يحينث خلا قاله وكذا ليس فريه او ليكلنه وجه قوله ان كبر
انما تعقد للبر لا او منعا او لاظهار معنى الصدق فكان محلهما خبرا يمكن فيه البر فاذا لم يكن فوات محلهما ولا انعقاد الا في محلهما واذ لم
تتعقد فلا حنث ولا ابي يوسف انه امكن اعتبارها مشقة للبر على وجه ينظر في الحلف وهو الكفارة كما قلنا في الحلف على سر
السوا او ليقلمن هذا الحجر فبها حيث تنفذ مع استحالة عادة ثم يحينث في الحال قلنا لا بد من تصور الاصل لينفذ في حق الحلف
لانه فرع الاصل فينعقد ولا في حقه ثم ينتقل الى الحلف للغير الظاهر ولذا لم تنفذ القموس موجبة للكفارة حيث كان البر مستحيلا فيها ولو كانت
اليمين مطلقة عن الوقت بان لم يذكر اليوم ففي الوجه الاول وهو ما اذا لم يكن في الكوز ماء لا يحينث عند ابي حنيفة انعقاد ما لعدم

فابو يوسف قد فرق بين المطلق والموقت ووجه الفرق ان التامية للتوسعة فلا يجب الفعل الا في آخر الوقت فلا يحدث قبله وفي المطلق
يجب البر كفاً فخرج فيحدث في الحال وفيها فرقاً بينهما ووجه الفرق ان في المطلق يجب البر كفاً فخرج فاذ كانت البرهانات فاعتقد عليه
اليامين يحدث في عينه كما اذا كانت الحال في الموقت يجب البر كفاً فخرج فاذ كانت البرهانات فاعتقد عليه ذلك لم يبق
صلية البر لعدم التصور فلا يجب البر فيه وتبطل اليامين كما اذا اعتقد ابتداءً في هذه الحالة قال ومن حلف يصعدن السماء
اوليقلبن هذا الجرح ذهب ان يصدق في عينه وحلف عقيدتها قال ذفره لا يتصدق لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة
فلا يتصدق ولنا ان البر متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الا ترى ان الملائكة يصعدون السماء ولكن الحول الجرح
يتحول الله تعالى واذا كان متصوراً يصدق اليامين موجباً للحلف فيحدث بحكمه العجز الثابت عادة كما اذا كانت المخالف فانه يحدث مع
احتمال اعادة الحيوة بخلاف مسألة الكون لان شرب الماء الذي في الكون وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم يصدق
تصوراً لم يصدق اليامين يوصف للحال في الوجه الثاني وهو اذا كان فيه ماء فاهرين يحدث قولهم جميعاً قوله فابو يوسف قد فرق
ان لا شك ان بينا اربع صور صورتان في المقيدة باليوم او وقت آخر جمعة او شهر وما ان يكون في الكون ما ووقت الحلف ولم
لا يكون وصورتان في المطلقة عندهما بائنان ايضا فحق المقيدة ولا ما لا يتصدق عندهما لعدم تصور البر فلا يتصور الحنث ويصدق
عنده وسكنت للحال العجز الدائم عن البر ومن وقت الحلف الى الموت وفي المقيدة مع وجود الماء متعدي اتفاقاً واذا اظهر
قبل آخر الوقت بطلت عندهما لان اتفاقاً ما شتم طر العجز عن الفعل قبل آخر المدة لغوات شرط بقائها وهو تصور البر حال البقاء
آخر الوقت فمعهما يتاخر الحنث في آخر جز من الوقت فمناك يحدث في المطلقة ولا ما لا يتصدق عندهما وعند تنقذ ويحدث العجز الى الذي لا يرجع والى في المطلقة
وفيه تنقذ اتفاقاً لا يمكن البر عندهما اذا اريق حنث اتفاقاً ما عند في يوسف بطريق او ما قبله ما عند في يوسف بطريق في المطلقة لا لا اتفاقاً في المطلقة
وجرحا لالاتفاق لرفض وجود الماء حال الحلف فقد فرق ابو يوسف بين المقيدة فوجب الحنث مطلقاً آخر الوقت وبين
المطلقة اذا كان الماء موجوداً حال الحلف فوجب الحنث حال الازالة فاذا لم يكن موجوداً فالحنث بعد فرائقه من اليامين
والفرق ان التامية للتوسعة على نفسه في الفعل فلا يتعين الفعل عليه الا في آخر جز من الوقت وان كان التاخير لا يرجع
له فائدة فيما لم يكن ماء وقت الحلف لان اللفظ ما لوجب انعقاد اليامين في حق الفعل مضيقاً بتعيين اللفظ في آخر جز من وقت
سكنت قبله فكذا اذا كان فيه ماء فوجب لهذا بعينه بخلاف المطلقة ولا ما فانه لا فائدة في تاخير الحنث وان كانت اليامين المطلقة
لا يقع الحنث فيها الا بموت المخالف او المحلوف عليه في مثل حلفه على ضرب او طلاقاً فان ذلك ان كان البر مجزاً ولا رجلاً
هنا وفيما اذا كان الماء موجوداً لا يثبت هذا الياس الا عند الازالة فيحدث اذ ذاك وبها ايضا يحتاج ان اسأل الفرق ولانه
لا يحدث عندهما اذا ذكر الوقت فاهرين قبل آخره فاذا لم يذكر فاهرين يحدث والفرق ان الوقت اذا ذكر كان البر ذراعاً
عليه في الجزء الاخير وعنده المحلوف عليه فالتفت فكانه حلف اذ ذاك في شرب في ذاك الكون اليوم وعلمت هذا ان اشتراطاً بقاء
التصور لبقاء اليامين الموقته هو في المنع اشتراط التصور لانها لليامين المطلقة بخلاف ما اذا لم يذكر الوقت فان البر واجب عليه
في الحال فاذا مات المحلوف عليه حنث فقال ان يقول جوب البر في المطلقة في الحال فكان بمعنى تعيينه حتى يحدث في الثاني حال فلا شك انه ليس كذلك
بمعنى الوجوب الموقع الى الموت فيحدث في آخر جز من الحيوة فالوقت كذلك لانه لا يثبت الا في آخر جز من الوقت المذكور فذلك الجزء بمنزلة آخر جز من
الحيوة فلا يخفى شي تبطل اليامين عند آخر جزاء الوقت في الموقته ولم تبطل عند آخر جز من الحيوة في المطلقة ومن قواعد هذه الحلفية
ما لو قال رجل لامرأته ان لم تنهي لي صداقك اليوم فانت طالق فقال بوبان وبسبت له صداقاً فالك طالق فميلة عدم
خشيها ان يشترى منه بغير ثوباً لفقوا وصنفه فاذا مضى اليوم لم يحدث ابداً لانها لم تنب صداقاً ولا الزوج لا ينزعجرت عن
عند اقرب لان الصداق سقط عن الزوج بالبيع ثم اذا ارادت عود الصداق ردت بخلاف خيار الرؤية قوله ومن حلف يصعد
السماء اوليقلبن هذا الجرح ذهب ان يصدق في عينه وحلف عقيدتها يعني اذا حلف مطلقاً كما في في الكتاب اما اذا وقت اليامين فقال
لا يصعدن غدا لم يحدث حتى مضى ذلك الوقت حتى لو مات قبله لا كفارة عليه اذ لا حنث وقال ذفره لا يتصدق اصلاً لانه مستحيل عادة

باب اليقين في الكلام

قال ومن حلف لا بكلمة فلاه نفاق كلمة وهو بحيث ليسمع الا انه ناسخ حدث لا سند قد كلفه ود وصل
سمعكم لكنهم لم يفهموا لنى مه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهم لتغافل

فيميل كل استحيال حقيقة كما الكون فلا يتعد ولنا ان معودا لسا يمكن ولنا معدته الملائكة وبعض الانبياء وكذا تحويل الحجر ذهباً تحويل
الندى سحابة منقطة الحجرية والياس منقطة الوردية بناء على ان الجواهر كلها متجانسة مستوية في قبول الصفات او باعدام الاجزاء
وابدالها باجزاء فوسيطه في التحويل في الاول ظهر فهو ممكن عند المتكلمين على ما هو الحق وكرامات الاولياء فكان المبرهنون
فيمتد اليقين موجبة الخلقية هو الكفارة للعجز الثابت عادة فلا يرجي زواله وصار كما اذا مات الحالف فانه يحث في آخره
كما قلنا مع احتمال عادة الحيوة فيه ثبت معه احتمال ان يفعل المحلوف عليه ولكن لم يعتبر ذلك الاحتمال بخلاف العادة فحكم
بالحتمت اجماعاً بخلاف مسألة الكون لان شرب الماء الذي في الكون ولا ماء فيه لا يمكن ولا تتعلق القدرة به فلذا لم يتفقد فمحط انما
انه الحق المستحيل عادة بالاستحيال حقيقة ونحن نمنعه وكل وقع في هذه المسائل من لفظ منقول فمقتضى ممكن وليس معناه متعلقاً
متفقاً والله سبحانه وتعالى اعلم

باب اليقين في الكلام لما فرغ من ذكر الافعال التي هي اعم من الكلام كالاكل والكنى وتوابعها شئ في الكلام اولاً لا بد
من وقوعه لان الانسان لا بد له من افعال ما في نفسه اعم من غير التحصيل مقاصده ويدرأ بالكلام الاعم من خصوصيات المعنى
والظلال وغيرها لتقدم الاعم على خصوصيات قوله ومن حلف لا يكلم فلانا فكله وهو بحيث يسمع كلامه لقرب مكانه منه الا
انه ناسخ حدث لانه قد كلفه وصل الى سمعه الا انه لم يفهم لئونه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهم لتغافل اى لتغافل
بسمعت وهذا لان العلم بوصول صوته الى صاحبه غير ثابت فادير على منطية ذلك فحكم به وهو كونه بحيث لو كان مصغياً سألما
يسمع ولذا لو كان اصم حدث وفي بعض روايات المبسوط شرط ان يوقظ فانه قال اني بعينها فناداه او ليقظه وفي بعضها
فناداه وانيقظه قال اختاره مشائخنا لانه اذا لم يكن يتبين بكلامه صاركما اذا ناداه من بعيد جرح بحيث لا يسمع صوته فضلاً عن ان
يخبر به وفيه في ذلك يكون لاغياً لا يمكنه سناً او صار كما لو كان ميتاً لا يحث بكلامه بخلاف الاصم لانه يسمع ان يقال كلم
اذا كان بحيث لو لا اصم سمع لا يقال صميم في الميت كذلك لو لا الموت سمع لانا نقول بينه لا يتفقد الا على اى لان المتعارف هو
مع ولان الغرض من الحلف على ترك الكلام اظهار المقاطعة وذلك لا يتحقق في الميت والبعيد الذي لا شعور له بندا به وكلامه
لكن ما ذكره في السير الكبير اذا نادى المسلم اهل الحرب بالامان من موضع يسمعون صوته الا انهم لا يسمعون لشغلهم بالحرب فهو انما
قال السرخسي هذا بين ان الصحيح في مسألة الامان الحث وان لم توقظ انتهى وقد فرق على هذه الرواية بان الامان يحاط
في اثباته وقيل يحكم فيها بخلاف فعنده بحيث لا يجعل لنا حكم المستيقظ وعندنا لا يحث والمراد بما نسب اليه ما ذكره في باب
التيمم من ان التيمم اذا مرو به نائم على ماء ولا يمس به فيقضي تيممه وقد تقدم هناك انها من الاستبعاد للمشايخ فانه لو كان
مستيقظاً حقيقة واسل جانب حاضرة ماء لا يعلم به لا يتفقد تيممه فكيف بالنائم من حمله بعضهم على النعاس واذنيته الى هذه
مسائل تروى على عشرين جعل فيها النائم كالمستيقظ في الذخيرة لا يحث حتى يكلمه بكلام مستأنف بعد اليقين منقطع عنها لا متصل
فلو قال موصو لان كذا فانت طالع فاذهبي او اخرجي او قومي او شتمها او جربها مستقلاً لا يحث لان هذا من كلام

وفي بعض روايات البسوط بشرط ان يوقظ عليه مشاغلنا لانه اذا لم يتنبه كان كما اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته

الاول فلا يكون مراد باليمين الا ان اريد به كلاما مستانفا وهو وجه الاحجاب للشافعي فيه قال الشافعي في الاظهر واحمد وما
يحدث وفي المتن لو قال فاذ هي لا تطلق ولو قال اذ هي طاعت لا تنقطع عن اليمين وامامه في نوازل من سماعة
عن محمد لا تكلم اليوم او غدا حث لانه كلمة اليوم بقوله او غدا ولا شك في عدم صحته لانه كلام واحد فانه اذا اراد ان يحلف على
احد الامرين لا يقال لا كذلك وعلى هذا اذا قال لا اخرج ان ابتداء تكلم بكلام مفيد جرفا لتقييد كل على الآخر مع لا يحث وان حثت
لعدم تصور ان يكلم بعد ذلك ابتداء ولو قال لما ان ابتداء تكلم بكلام وقالت هي له كذا كذا لا يحث اذا كلفها لانه لم يبق معها ولا يحث
بعد ذلك لعدم تصور ابتداء لها ولو حلف لا يكلمه فسلم على قوم هو فيهم حث الا ان لا يقصد فيه عيب ريق وديانة لا يقتضيه
وعتد بالكل والشاغل رحمه الله قد قضا ايضا اما لو قال سلم عليكم الا على وجه صدق قصدا وعسدا ولو سلم
من الصلوة فان كان اما قبل ان كان المحلوف عليه عن يمينه لا يحث وان كان عن يساره يحث لان الاول في الواقعة في الصلوة
فلا يحث به بجملة الثانية وقيل لا يحث بها لاسيما في الصلوة من وجه وكذا عن محمد لا يحث فيها وهو الصحيح والاصح ما في الشافعي
انه يحث الا ان ينوي غيره وفي شرح القدر في فيما اذا كان باليمين اذ انواه وان كان مقتديا فعليه ذلك بالتفصيل عند ما
وعند محمد لا يحث مطلقا لان سلام الامام يخرج المقتضي عن الصلوة عنده خلافا لما قال مالك ولو دق عليه الباب فقال
من حث وقال ابو الليث لو قال بانوار سبية كسيت لا يحث ولو قال كي توحشت وبه اخذ وهو المختار ولو ناداه المحلوف عليه
فقال لبيك او لبي حث ولو كلف الحائث بكلام لم يفهمه المحلوف عليه ففيه اختلاف الروتين ولو اراد ان يامر به بشي فقال وقامر
المحلوف عليه يا ما كذا سمع فعل كيت كويت فعمد المحلوف عليه فله في الذخيرة ولو حلف لا تكلم فناداه امرت شيئا وقام ما حث ولو جاز كافر
يزيد الاسلام فبين صفة الاسلام معاملة ولا يوجب اليه لم يحث وفي الموطأ لو سمع الحالف للمحلوف عليه ان يفتح عليه القراة وهو مقتضى حث خارج المصنوع
يحث ولو كتب اليه كتابا او ارسل سولا لا يحث لانه لا يسمى كلاما عرفا خلافا لما لك واحمد ولم يمتد لهم بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا الى قوله ويرسل سولا اجيب عنه بان بنى الايمان على العرف واعلم ان الكلام لا يكون الا باللسان فلا يكون بالاشارة ولا
الكتابة والاخبار والاقراء والبشارة تكون بالكتابة لا بالاشارة والاياء والاظهار والافتاء والاعلام يكون بالاشارة ايضا فان نوى
في ذلك كله اسي في الاظهار والافتاء والاعلام والاخبار كونه بالكلام والكتابة دون الاشارة دين فيما بينه وبين الله تعالى ولو حلف
لا يحث الا ان يشاهد كذا لا يكلمه فيصير على المشافهة ولو قال لا ابشره فكتب اليه حث في قوله ان اخبرني ان فلانا قد قدم ونحوه يحث
بالصدق والكذب ولو قال بقره ونحوه فعلى الصدق خاصة ولا ان لم يتبين وكذا البشارة ومثله ان كتبت له ان فلانا قد قدم فكتب اليه
قبل قدومه فوصل اليه الكتاب حث سوا ذلك لم يثبت قبل قدومه ولا بعده بخلاف ان كتبت له ان كتبت له ان كتبت له حتى يكتبه بقره ونحوه
الواقع وذكره هشام عن محمد سألني هارون الرشيد عن حلف ان لا يكتب له فلان فامر ان يكتب اليه باياد او اشارة هل
يحث فقلت نعم يا امير المؤمنين اذا كان شكك قال سرخسه وبهذا صح لان السلطان لا يكتب بنفسه وانما يامر به ومن عاونه
الامراء بالاياء والاشارة ولو حلف لا يقرأ كتابه فلان فنظر فيه حتى فهمه لا يحث عند ابى يوسف رحمه الله ويحث عند محمد لان
المقصود الوقوف على ما فيه لا على ما يظن به ولو حلف لا يكلم فلانا وفلان لم يحث بكلام امر بها الا ان ينوي كلامها فيحث

ولحلف لا يكلم الا باذنه فاذا ن له ولم يعلم باذنه حتى كلمه حلف لان الاذن مشتق من الاذان الذي هو الاعلام او من الوقوع في الاذن
وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماح وقال ابو يوسف ولا يحث لان الاذن هو الاطلاق وانه يكره بالاذن كالرضاء قلنا للرضاء من افعال القلب
وكذلك الاذن على ما هو في ال و ان حلف لا يكلمه شهر فهو من جنس حلف لانه لو لم يذكر الشهر يتأكد اليقين وذكر الشهر كما خرج ما رواه في الذي
على يمينه ما رواه عن ابيه لانه حاله بخلاف ما اذا قال والله لا صوم من شهر لانه لو لم يذكر الشهر يتأكد اليقين فكان ذكره ليقدر الصوم به
وانه منكر فالتعيين اليه وان حلف لا يكلمه فقراء القرآن في صلواته لا يحث فان قرء في غير صلواته حثت وعلى هذا التبيين والتحليل
والتكبير وفي القياس يحث فيهما وهو قول الشافعي وانه كانه كلام حقيقة ولنا انه في الصلوة ليس بكلام عرفا ولا شرعا قال عليه السلام
ان صلواتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وقيل في عرفنا لا يحث في غير الصلوة ايضا لانه لا يسمى متكلم بل فاما ما وصفتنا
بكلام احدهما وعليه الفتوى وان ذكرنا في بعض المواضع قوله ونحن علمت لا يكلم الا باذنه فاذا ن له ولم يعلم بالاذن حثت لان
الاذن مشتق من الاذان اي بالاشتقاق الكبير او من الوقوع في الاذن وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماح قال المص وقال ابو يوسف
لا يحث و هذه رواية عنه كما ذكره الاقطع في مشرعه حيث قال ظاهر قولهم انه لا يحث وعن ابي يوسف يحثت ووجه هذه الرواية عنه
ان الاذن هو الاطلاق فانه لا يتم الا بالاذن كالرضا فانه لو علمت لا يكلم الا برضى فلان فرضي ولم يعلم بالحال حتى كلمه لا يحث اجاب
المص بان الرضا من عمل القلب ولا كذا لك الاذن نعم فهو يضمن الرضا ظاهر لكن معناه الاعلام بالرضا فكله يتحقق الا بمجرد الرضا
فوقض به بمن انه ذكر في التتبع والفتاوى الصغرى اذا اذن المولى لعبده والعبد لا يعلم يصح الاذن حتى اذا علم يصير ما ذكرناه
بانه يدل على تعيين مقصود المورد دلالة على عدم الاذن قبل العلم حيث قال حتى اذا علم صار ما ذكرناه فعرف انه ليس له قبيل العلم حكم الاذن
يدل عليه في الشامل في قسم المبسوط اخذ لعبده فلم يعلم به احدهم الناس فتصرف العبد ثم علم باذنه لم يجد تصرفه غاية ما فيه ان
الاذن يثبت موثوقا على العلم فسطا تكلف جوابه بقوله على ما مر يعني ما تقدم آتاه من قوله لان الاذن مشتق من الاذان الخ
قوله وان حلف لا يكلمه شهر فهو اي ابتداء الشهر من حين علمت لان دلالة حاله وهو غبطة الباعث على الحلف موجب ترك الكلام
من الآن ونظيره اذا اجبره شهر لان العقود تترادف في الحاجة القائمة في الحال فاهرا فكان ابتداءه من وقت العقد ولانه
لو لم ينته من الحال فسد العقد لجماله المدة بجماله ابتداءه وكذا اجبال لديون واما الاجبال ففي قوله كلفت لك بنفسه الى
شهر اختلف في استنباط بيان ابتداء المدة او لايتها مسما وعن ابي يوسف لان انتهاء المطالبة فلا يلزم باحضاره بعد الشهر واكتفاء بالاجبال
الديون فبعلا بالبيان ابتداءها فلا يلزم باحضاره قبل الشهر وهو احسن لان الاعلى في مثله للترقية بخلاف ما لو قال والله لا صوم من
شهر فانه مكررة في الاثبات وانما يلزم شهر اثنا عشر يوما ولا موجب لغيره الى الحال واما قول المص لو لم يذكر الشهر يتأكد
فكان ذكر الشهر لا يخرج ما رواه في يمينه واخرا عما يدل لانه حاله فظاهر انه وجه واحد حيث لم يحطف قوله علما بدلالة حاله
بالواو ومن اثنا عشر من قرره من وجوب لان دلالة الحال وحدها تستقل بعرض الابتداء الى ما عليه الحلف كما ذكرنا وما قبله
وجه آخر هو انه لو اطلق ما بدلالة مكررة في اللفظ يعني مصدر ذلك الفعل فاذا خرج ما وراء المدة بقية الشهر مستغلا بالاسباب ولا يخرج
ان ذكر الشهر لا دلالة له سوى على تقدير المدة الخاصة ثم الزائد عليه منتق بالاصل لا بدلالة على النفي ولو فرض له دلالة على نفي الزائد
عليه لم يلزم كون ذلك الزائد هو ما يلي شهر ابتداءه من الحال فكذا اجل المص قوله علما بدلالة حاله هو المعين لا ابتداءها فكان وجهها
الا انك علمت من تقريرنا ان الحاجة الى ما قدمه من الزم التأييد والاخراج واما ما فرغ على استقلال الاخراج مما ذكره المتمم شيء من
قوله ان تركت الصوم شهر او كلامه شهر اتنا ول شهر من حين علمت لان ترك الصوم والكلام مطلقا يتناول الايد فذكر الوقت لاخراج
ما رواه وكذا ان لم اسكنه فكل شكل بل لو ترك الصوم شهر في عمره حثت وان لم يتركه متصلا بالحلف وهو تمثيل للفظ ما لم يوجب
نعم ان كان في شك عرف يعرفه الى الوصل بالحلف والا فلا قوله لا يكلمه فقرأ القرآن في الصلوة لا يحث وان قرأ في غير الصلوة
حثت وعلى هذا التبيين والتكبير اذا فعله في الصلوة لا يحث وخارجا عن حث هذا جواب الاستحسان وفي القياس من حثه

ولو قال يوم اكلمه فلا فاعلم انه طالق فهو على الليل والنهار كان اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد ياديه مطلق الوقت قال الله تعالى ومن لم يؤمن بوجه
والكلام لا يمتد وان عني النهار خاصته حتى في القضاء لانه مستعمل فيه ايضا وعن ابي يوسف انه لا يدين في القضاء لانه غير المتعارف

وهو قول الشافعي رحمه الله انما القرآن والذكر كلام حقيقة ولنا انه في الصلوة ليس بكلام عرفا ولا شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى يحدث من امره ما يشاء وان ما يحدث ان لا يتكلم في الصلوة متفق عليه واما الحديث الذي ذكره المصنف من
قوله صلى الله عليه وسلم ان صلواتنا يذه للبع فيها شئ من كلام الناس فبطل عليه انه انما نفي عنها كلام الناس فلا يستلزم نفي
الكلام مطلقا وبهذا التفصيل جواب ظاهر المذهب ولما كان بنى الايمان على العرف وفي العرف المتأخر لا يسمى التسبيح والقرآن ايضا
واما ما احتج به ان يقال لمن سج طول يومه او قرأ لا يتكلم اليوم يكلمه اختيارا المشايخ انه لا يثبت اليضا بجميع ذلك حاج الصلوة واخبر
للفقهاء من غير تفصيل بين عقد اليمين بالعربية والفارسية وما ذكره في بعض المواضع من انه لو قال كلما تكلمت بكلام حسن فأت
طالق فقالت سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر طلقت واحدة ولو قالت بلا عطف سبحان الله الحمد لله لا اله الا الله
اكبر طلقت ثلاثا لانه كلام متعدد ولا يستبان كل بخلاف المعطوف لانه كلام واحد وقد يرفع بان الكلام في مطلق الكلام عرفا لا فيما قيد بقيد
واما الشرفا فانه يثبت به لانه كلام منظم وفي الحديث اصدق كلمته قالها شاعر كلمة ليبيد وعرف مما تقدم انه لا يثبت بالكسابة و
الايمان ونحوه قوله ولو قال يوم اكلم فلانا فاحرته طالق فهو على الليل والنهار فان كلمة ليلا او نهارا حثت ثم قال المصنف في وجهه لان
اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد ياديه مطلق الوقت قال الله تعالى ومن لم يؤمن بوجه ولا فرق بين التولية ليلا او نهارا والكلام
لا يمتد قيل في وجهه لانه عرض لا يقبل الامتداد والاتحاد والامثال كالضرب والحجوس والسفر والركوب نحو ذلك وذلك عند المصنف
صورة ومعنى والكلام الثاني يفيد معنى غير مفاد الاول فليس مثلا وتاميل الكلام متنوع الى خبر واختيار وامر ونهي فلا يحل على الكلام المطلق
انه محتمل فقد يقال ولا يحل عليه مطلقا انه غير محتمل اذ كل نوع منه على هذا ممتد على ان اسم الكلام ليس الا الالفاظ مفيدة معنى كيف ما كان
فتمتقت المماثلة سواء كان المقادير من نوع الاول او لا وبه يندفع القولان وكذا قال الشيخ عبد العزيز الصبحي ان يقال لطلاق
مما لا يمتد لان الكلام مما يمتد يقال كلمته يوما ولان اعتبار المظروف او من اعتبار المضاف اليه كما في قولك امرك ببيدك يوم تقديم
فلان وقد تقدم تحقيق هذا الاصل في لطلاق واختلاف عبارتهم فيه وان الاول الاعتبار بالعامر المعبر واقعا فيه عند تحقق معنى
ما اضيف اليه النظر وعدمه يجعل ليوم لمطلق الوقت وعدمه لانه هو المقصود الاصل في تجليات ما اضيف اليه لانه ليس مقصودا للتعيين
ما يتحقق فيه ما قصد الى اثبات معناه بالقصد الاول ويستشكل بما لو قال والله لا اكلم فلانا اليوم ولا غدا ولا بعد ذلك لانه لا يثبت
لان الليل لم يدخل وكذا لو قال في كل يوم لم يدخل الليل ذكر ذلك في التهمة وبه قال الشافعي وهذا لا يرد على ما هو المختار من اعتبار
المقصود من التركيب كما ذكرنا بل على ما ذكرنا وجوابه ان المراد باليوم فيه النهار في المسئلة الاولى بدلالة اعادة حرف النفي عند ذكر الغد
والالم يكن لذكره فائدة حتى لو قال لا اكلمه اليوم وغدا وبعد غدا تدل الليلة وبه قال الشافعي رحمه الله وهو كقوله ثلاثه ايام وفي المسئلة الثانية
ذكر كلمته في كل يوم لتحديد الكلام على ما عرفت في انت طالق في كل يوم تطلق ثلاثا في ثلثة ايام ولو قال كل يوم تطلق واحدة ولا يتحقق
التحديد لو اريد باليوم مطلق الوقت قوله وان عني النهار خاصة اي يلفظ اليوم دين ابي صادق في القضاء لا يستعمل فيه لانه حقيقة مستعملة
كثيرا فيقبل القاضي وان كان فيه تخفيفا على نفسه او هو مشترك بين النهار ومطلق الوقت وعن ابي يوسف لا يدين في القضاء لانه غير المتعارف

ولو قال لبلة اكلمه فلا نفو على الليل خاصة لانه حقيقة في سواد الليل كالنهار البيضاء خاصة وما جاء استعماله في مطلق الوقت ولو قال ان كلمت فلا فاما ان يقدم فلا ان حتى يقدم فلا ان او قال لان يا ذن فلا ان او حتى يا ذن فلا ان فاما ان طالع فكلم قبل القدر والاذن حث ولو كلمه بعد القدر والاذن لم يحث لانه غاية واليمين باقية قبل الغاية وصحة بعد جملته يحث بالكلام بعد انتهاء اليمين

المتعارف فكان خلاف الظاهر فلا يصدق في القنناء فهو له ولو قال لبلة اكلمه فلا فاما نفو على الليل خاصة لانه حقيقة في سواده كالنهار للبياض خاصة وما جاء استعماله في مطلق الوقت كما جاز في نطق اليوم وادور عليه قول القائل سه وكنا حسينا كل بيضا ونحوه لبيان لا قينا ج اما ومجمله سقينا بهم كاسا سقينا بشملها ولكنهم كانوا على الموت اصبره والمراد مطلق الوقت فان احرب لم يكن لبلا اجابا شراكة بان المذكور اللبالي بعينه الجمع وذكر احد العددين يتنظم بازائه من الآخر ولا كذلك المفرد يعي ذكر اللبالي في تنظم النهر التي بازائها كما ان ذكر الايام تنظم اللبالي التي بازائها قال تعالى ان لا تكلم الناس ثلثة ايام وفي آية اخرى ثلث ليال فالقصة واحدة وليس الكلام الا في المفرد فان ذكر الليلة لا يستتبع اليوم ولا بالقلب ونظريه بعضهم بانه يقتضي ان الشاعر قصد ان الملاقة كانت مشوقة للبيالي تتبعها اياما فبعد بالتعارف في مثل الكلام انه نهاية قصته الوقت لا يجتمع بين الايام والليالي ليس من شئ لان الواقع قد يكون ان الحروب متباعدة اياما ولياليها متباعدة كثيرة وقوع فاراد ان يحبر الواقع فبعينه بالقيده والاول في تصحيح قوله لو قال ان كلمه فلا ان الا ان يقدم فلا ان وقال لا ان يا ذن فلا ان او حتى يا ذن فلا ان فاما طالع فكلمه قبل القدر والاذن حث ولو كلمه بعد القدر والاذن لم يحث لانه غاية امي ان يقدم والاذن غاية لعدم الكلام لما قد منا ان فعل الشرط المثبت في اليمين يكون يلغ منه فيكون معنى يلغى به وبالقلب فقوله ان كلمته حتى يقدم يحسنه لا كلمته حتى يقدم وان وقع خلاف ذلك فامراته طالع فاذا كان غاية لعدم الكلام فاليمين معقودة على الكلام علم الا اذا فتحت اليمين ما بقي عدم الاذن الواقع غاية فيقع الحث بالكلام حال عدمه ينتهي بعد الغاية لانها مقيدة به فلا يحث بالكلام لمجيبه واذا ما ان حتى غاية فظاهرا وان الا ان غاية فلا ان يمتنع الكلام فتشابهت لغاية اذا كانت لغاية منعه فاطلق عليها اسمها وشبه قوله تعالى لا يزال بنيا نهم الذي بتواريته في قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم امي الى موتهم وقيل هي استثناء على حالها فيه شئ وهو ان تقدير الاستثناء فيها انما يكون من الاوقات او من الاحوال على معنى امراته طالع في جميع الاوقات والاحوال لا وقت قدوم فلا ان او اذنه والاحال قدومه واذا نه بتقدير مضاعف المصدر المتسبك من ان يقدم وان يا ذن فان تقدير الا ان يا ذن الا اذنه وهو يستلزم تعقيد الكلام بوقت الاذن والقدر ومقتضى انه لو كلمه بعد القدر والاذن حث لانه لم يخرج من اوقات وقوع الطلاق الا ذلك الوقت وهو غير الواقع ثم اوروان الا ان شرط الغاية لانها شرط في قول امراته طالع الا ان يقدم زيد فان امي ان لم يقدم زيد واجيب بانها انما تكون للغاية فيما يحتمل التاقية والطلاق مما لا يحتمل يعني فتكون فيه الشرط انتهى وبها يكون ما تقدم من ان الكلام مما يستلزم الشرط هنا يحل ما ذكره المصنف لما كان مظنة ان يعترض بان الشرط وهو الا ان يقدم مثبت والمفهوم ان القدر وشرط الطلاق لا عدمه وجه شارح آخر فقال وانما على ان لم يقدم في مسألة الطلاق لا على ان قدم لانه جعل القدر وشرطه فعلا للطلاق فيكون القدر وشرطه على الوقوع وتتحقق ان معنى التركيب وقوع الطلاق في الحال ستم الى قدوم فلا ان فيقع فيكون قدومه على الوقوع قبله والمتحقق في ذلك ان الطلاق يقع حال قدوم فلا ان وهو المعبر عنه بقولنا ان لم يقدم فحيث لم يكن ارتفاعه بعد وقوعه بالقدوم ولكن وقوعه عند عدم القدر وشرطه اعتبر كمن فيجعل عدم القدر وشرطه وهو حاصل نت طالع ان لم يقدم فلا ان فليقع الطلاق الا ان يموت فلا ان يقدم او يا ذن لانه مطلق كقوله ان لم اطلقك فانت طالع قال تلج الشريعة ومما يمكن المصير الى هذا المجاز يعني الغاية لا يصير الى ذلك المجاز يعني الشرط

قال وان حلف لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فبايكم ثم كلمه حنث لان عليه الاضافة لا يحتمل الا التعريف لان لا نسلن لا يعادى المعنى في الطيلسان فنصارا كما ان الشارلية

اذا قال زوجة فلان هذه ونحوها ما اضافة نسبة فلا اتفاق انه يحث بكلامه بعد النقط عما كما سيذكر وجه المذكور في الجامع لا في حنفية
 ما تقدم ايضا من ان الظاهر ان المضاف للمضاف اليه بما ذكرنا من الوجه واقل ما في الباب جواز كون سبجه لنفسه وان يكون للمضاف اليه
 وعلى الاول يحث وعلى الثاني لا فلا يحث بالشك فظهر بما ذكرنا ان ما ذكره بالمناية وغيره من قول الاصل في جنس هذه المسائل
 انه متى عقد يمينه على فعل في محل منسوب اليه المالك راعى الحث وجود النسبة وقت وجوب الفعل المحل عليه لا معتبر بالنسبة وقت اليمين ان كان
 منسوب الى الغير لا للمالك راعى وجود النسبة وقت اليمين ولا معتبر لما وقت الفعل ثم وجه الفرق بان في اضافة المالك المحل على يمين
 يعني في المالك المالك لان هذه الاشياء لا تعادى بعينها وفي اضافة النسبة معنى فيهم لان الاذى يتصور منهم واستشكل بان العبد
 يتصور منه الاذى واجب بان اين سماعه ذكر في نوادره انه يحث عند ابي حنيفة ترجع بهذا وجه الظاهر العبد ساقط الاعتبار
 عند الاحرار فانه يباع في الاسواق كالبحار والظاهر انه ان كان منه اذى انما يقصد بهجران سيده بهجرانه ولا يخفى انه اعني هذا الاصل
 لا يصح الا الحمد فقط فاطلاق جملة اصلا لهذه المسائل ليس لصلاح لان الاقتصار عليه ليوهم الاتفاق عليه وانه الاصل لصاحب هذا
 قروى ان هشبا ما اخبر ان محمد ارجع الى قول ابي حنيفة وقال لا يحث هذا اذا لم يمينه فلم يذكر الاشارة فاما ان عينه فذكر الاشارة بان
 قال عبد فلان هذا وداره هذه وامراته هذه فصدقة هذا فباع العبد والدار وطلعت وعادى فكله ودخل لم يحث في المملوك من العبد والدار وحث
 سفي غير من المرأة والصدوق عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر يحث في الكل وهو قول الشافعي ومالك واحمد لا
 الاضافة في الكل التعريف كما قدمنا والاشارة ابلغ منها فيه لكونها قاطعة للشركة بخلاف التعريف الآخر ولزم اعتبارها وسقوط الآخر
 فاذا اعتبرت انعقدت اليمين على خصوص العين فلزم الحث بترك هجرانها بعد الاضافة كما قبله وبها يقولان ان هجران المضاف اذا كان
 مملوكا ليس له ان يسقط اعتباره تنقيده ببقاء النسبة مع الاشارة وعدمها بخلاف غير المملوك فانه لما كان مما يعادى لنفسه كما يعادى
 لغيره فعند عدم الاشارة استوى الحال فلا يحث بالشك ومع زيادة الاشارة ترجح كون هجره لمعنى في نفسه فلا يتقيد الحث
 بدوام الاضافة لان كون الداعي الى اليمين معنى في المضاف اليه في غير المملوك غير ظاهر لعدم التعيين اي لانه لم يتعين بخلاف ما تقدم وهو
 اضافة المالك لان الداعي كما يجوز كونه معنى في المضاف اليه يجوز كونه نفس المضاف حيث كان صالحا لان يعادى لنفسه لانه حري
 اذ لا يعادى المملوك لنفسه وقوله لغت الاضافة ممنوع وانما يلزم لو لم تكن لها فائدة اخرى لكن الواقع ان لها فائدة وهي افادة الهجران
 سنوط بمنسبة الى المضاف اليه ليعط منه فباعتبار كل منها لفائدة وقد رجح ابن الغزول محمد وزفر بان العبد وان كان ساقط المنزلة قدر
 بالهجران والحال ان لو ابرأ بهجرانه لاجل سيده لم يحث الى الاشارة فلما اشار اليه بقوله هذا علم ان مراده بقصده
 بالهجران قال وكذلك الدار ولكن العبد اظهر ظهور صحة قصده بالهجران كما في المرأة والصدوق انتهى
 وما ذكرنا من ان لكل فائدة ففائدة الاشارة التعريف وفائدة الاضافة بيان مناط الهجر فيدفع بان الاضافة تستقل بالفائدة فانها
 ايضا تعرف الشخص المحلوف على هجره كما يفيد الآخر وجوابه ان الاشارة كما تفيده بقوله ليعتبر به الشخص ايضا وهذا
 لا يحصل بالاضافة وحدها فانه لو قال عبد فلان انعقدت على كل عبده وفي قوله عبد فلان هذا لا يحث بكلام عبد آخر فلان ان كانت

ومن حلف لا يكلم هذا الشاب فكلمه وقد صار شيخا حدث كان ان يحكمه تلقى بالمشار اليه اذا الصفة في الحاضر لغو وهذه الصفة ليست بداعية الى اليمين على ما هو من قبل **فصل قال** ومن حلف لا يكلمه حينما اذنه ما نادا حين او الزمان فهو على ستة اشهر لان الحين قد ياد به الزمان القليل وقد ياد به اربعين سنة قال الله تعالى هل اتي على الانسان حين من الدهر قد ياد به ستة اشهر قال الله تعالى توفى كلنا ما كسب حين وهذا هو الوسط فينصرف اليه وهذا لان اليسير لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة والمؤبد لا يقصد به غالبا لانه بمنزلة الاول ولو سكت عنه يتأين فيتعين ما ذكرنا وكن الزمان يستعمل استعمال الحين يسقط ما رايتك منذ حين ومنذ زمان بمعنى وهذا اذا لم تكن له نية اما اذا نوى شيئا فهو على ما نوى لانه نوى حقيقة كراهه

الاضافة تشبه بان سبب سبب العبد نسبة السيد كان الحنث في الايمان لا يثبت بالقياس بل بفعل عين المجنونة عليه لو حلف ليعطي شيئا الفقرة
 الفقرة لم يحنث اذا لم يعط غيره من الفقرات والاختلاف اذا لم يكن له نية اما لو نوى ان لا يدخلها ما دامت لفلان او لا يدخلها وان راى
 الاضافة فعل ما نرى لانه قد حلف على نفسه في الثاني ونوى تحلل كلامه في الاول وروى شذوذ عن ابي يوسف في دار فلان فها
 يحنث بعد زوال الاضافة وليس بشيء وعنه ايضا لا يحنث بالارادة والتجديد ملكها لان الملك لا يستحدث فيها عادة فانما آخر ما يتبعه
 ما يشترى عادة فبقية اليمين باقية في ملكه وقت الحلف احيى بان اعرف مشترك فان الدار قد تباع وتشترى مرارا
 فلا يصلح مقيد او عنه ايضا ان اليمين بتقيد في الكل القائم في ملكه وقت الحلف رواد بشر عنه قال اذا قال دار فلان لا يتناول
 ما يستحدث ملكه بخلاف قوله دار فلان لان قوله دار فلان تمام الكلام بذكر الاضافة والا كان مجعلا فلا بد منه من قيام الملك لفلان
 وقت يمينه وفي قوله دار فلان الكلام تام بلا ذكر فلان فكان ذكر فلان تقيد لليمين بما يكون مضافا الى فلان في وقت اسكني
 ثم في الحلف لا يسكن دار فلان لا يحنث يسكني دار مشتركة بين فلان وغيره وان قل نصيحي في بعض الشروح لا تزوج
 بنت فلان لا يحنث بالبنت التي تولد بعد اليمين بالاجماع وهو مشكل فانها اضافة نسبة فتبين ان ينقذ على الموجودة حال التزوج
 لاجرم ان في التفاريق عن ابي يوسف ان تزوجت بنت فلان او امته انه على الموجود والحدوث قوله وان حلف لا يكلم صاحب الطيعة
 فباعه صاحبه تتم كونه حنث بالاجماع لان هذه الاضافة التحل لا التعريف لان الانسان لا يعادى لمعنى في الطيعة فصار كما لو اشار اليه
 ابي الى صاحب الطيعة بان قال لا اكلم هذا الرجل ففعلت اليمين بعينه والطيعة معرب بيلسان ابدلوا التاء طاء ومن لباس العجم
 مورا سودا ومحمته وسداه صوف قوله ولو حلف لا يكلم هذا الشاب فكلمه بعد ما صار شيخا حنث لان الحكم معلق بالمشار اليه اذا
 في الحاضر لغو والاتباع تشبیهة فادور عليه انه تقسم لو حلف لا ياكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار ترملا لا يحنث مع ان الصفة في
 الحاضر لغو فاجاب بقوله وهذه الصفة ليست بداعية الخ يعني ان الصفة تعتبر في الحاضر اذا كانت داعية وصفة الترطية مما لا يجوز للناس
 الى الحلف على تركه فيقصد به بخلاف الشبهة منها فاسمها ليست بداعية على ما تقدم وفي الوضوء ليرى بان الدين محمود الخيارات
 حلف لا يكلم صبيا او غلاما او شيا او كمالا فالكلام في معرفة هؤلاء في ثلاث مواضع في اللغة والشرع والعرف اما اللغة قالوا الصبي سمي غلاما الى تسع
 ومن تسع عشرة شابا اربع وثلاثين ولما الى احدى خمسين واخر خمسين شيخ الى اخر عمره والشيخ فاعلام لم يمت اربع وصد السبعون معلوم فاذا
 بلغ صار شابا وفي وعن ابي يوسف ان من ثلاث وثلاثين الكهولة فاذا بلغ خمسين فهو شيخ قال الله وري قال ابو يوسف الشاب من خمسة عشرة
 الى خمسين سنة الا ان عليه الشط قبل ذلك ولكل من ثلاثين الى اخر عمره الشيخ فيما زاد على الخمسين وكان يقول قبل هذا الكلام من ثلاثين
 الى مائة سنة واكثر واكثر من اربعين الى مائة وهذا روايات اخرى وانتشار والمجول عليه ما به الاتفاق
 فحصل في بين من حلف لا يكلمه حينما اذنه ما نادا حين او الزمان فهو على ستة اشهر لان الحين قد ياد به الزمان القليل وقد ياد به اربعين سنة قال الله تعالى هل اتي على الانسان حين من الدهر قد ياد به ستة اشهر قال الله تعالى توفى كلنا ما كسب حين وهذا هو الوسط فينصرف اليه وهذا لان اليسير لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة والمؤبد لا يقصد به غالبا لانه بمنزلة الاول ولو سكت عنه يتأين فيتعين ما ذكرنا وكن الزمان يستعمل استعمال الحين يسقط ما رايتك منذ حين ومنذ زمان بمعنى وهذا اذا لم تكن له نية اما اذا نوى شيئا فهو على ما نوى لانه نوى حقيقة كراهه
 كلامه الحين او حينما والاثبات بخلافه من حين او الزمان او زمانا كل هذا هو المقدر معينا ومن الزمان فان نوى مقدار صدق لانه
 نوى حقيقة كلامه لان كلام من الحين الزمان القليل المشترك بين القليل والكثير والمتوسط واستعمل في كل ذلك القليل قول نابغة الرمان

من

لشظ

هنا

فوق على ثلثة ايام كانه اسم جمع ذكر منكوا فقتا ول اقل انهم وهو الثلث ولو حلف لا يكمل الايام فهو على عشرة ايام عندنا حنفية
وقالا على الايام ولو حلف لا يكمل الشهر فهو على عشرة اشهر عندنا وعندنا على اثني عشر شهرا لان اللام للعهد وهو ما ذكرنا لاثنين ورعا

فوق على ثلثة ايام ذكره في الجامع الكبير وذكر فيه انه بالاتفاق قاته قال واجموا فمين قال ان كلمتك دهور او ازمته او شهرا
او سنين او جمعا او اياما يقع على ثلثة من هذه المذكورات لانها ادنى الجمع المتفق عليه وذكر في كتاب الايمان انه على عشرة
ايام عندنا كما لمعرف قال الاستسجاء المذكور في الجامع صح ووجه الجمع بقوله لا يتم جمع الاسم مع معنى المفرد لا يدرى ذكر السنكرا فقتا ول اقل
الجمع وهو البتة كما يتناول اكثر منه لكن لا معنى للزائد فلم يمتنع المتيقن كما لو حلف لا يشترى عبدا ولا يتزوج سارقا يقع
على ثلثة واوردان حكاية الاتفاق في المثل المذكورة توجب عدم توقف ابى حنيفة في معنى الدهر لان لا يدرى معنى المفرد لا يدرى
معنى الجمع وبذا ليس بشئ اذ قوله الدهر ثلثة مما يرد به ليس فيه تعيين معناه انه ما هو نعم يلزم لكل عاقل نفى ان يرد
به انه سبحانه لمكان الجمع ومن فروع المنكر حلف لا يكلمه يوما ان حلف قبل الطلوع فهو على الطلوع الى الغروب وان حلف بعده
فوق على ما من وقت حلفه الى مثله من اليوم الثاني ويدخل الليل فان كلمة ليلا حثت ولو قال اليوم وقع على
بقية يومه ولو حلف لا يكلمه يومين دخل الليل سواء حلف بعد الطلوع او قبله والجواب في الليل مثله في اليوم
قوله ولو حلف لا يكلمه الايام فهو على عشرة ايام عند ابى حنيفة رحم وكذا لك الجمع واشهر والسنين والدهور
والازمنة بالتعريف ينصرف الى عشرة من تلك المحدودات ففي غير الازمنة طاهر وفي الازمنة يلزمه خمس سنين
لان كل زمان ستة اشهر عند عدم النية وقال في الايام ينصرف الى ايام الاسبوع وفي الشهور الى اثني عشرة
شهرا وفي الجمع والسنين والدهور والازمنة ينصرف الى جميع العمر وهو لا بد وجه قولهما ان اللام للعهد اذ المكن اذ المكن
صرفت الى الاستغراق والعهد ثابت في الايام السبعة فالصرفت الايام اليها وفي الشهور شهرا ستة فيصرفت
التعريف اليها ولا عهد في خصوص فيما سواها فيصرفت الى استغراق الجمع والسنين والدهور والازمنة وذلك
هو جميع العمر اوهى للعهد ايضا فيها فان المعهود بعد ما ذكرنا ليس الا العمر وهو قول المص لا للمعهود وانه اسمى دون
وحاصله انه استغراق سنين العمر وجمعه وله انه جمع معروف باللام فيصرفت الى اقصى ما عهد مستحلفه لفظ الجمع على
اليقين وذلك عشرة وعهدية كذلك فيما اذ وقع بميز العدد قبله فانه يقال ثلثة ايام فيكون لفظ ايام مراد بها الثلثة
بيقين وكذا الزيادة ايام وخمسة ايام الى عشرة فكانت العشرة منتهى ما قطع بارادته بلفظ الجمع فيما لا يحصى من الاستتمالات فكان
معهودا من لفظ الجمع بخلاف قوله تم وقطعناهم اثني عشر اسيطا اما وان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فان الجمع
وان اريد به يقينا ما يزيد على العشرة لكنه لوجود ذلك مراد اجمرة لا يصير معهودا من اللفظ بحيث يصرف اليه متى ذكر بلا معين
وكان المعهود ممن استعمل فيه لفظ الجمع يقينا ستم ليس الا العشرة فمادونها والعشرة منتهى ما عهد شالعا
ارادته به قطعاً فيجب الحمل عليه وبخلاف ما اذ الملقح بميز العدد ونحو ذلك الايام فمادونها بين الناس حيث اريد به جميع الايام
فان اللام فيه للجنس على سبيل الاستغراق ولا ينكر ان يراى باللام ذلك لكن المقدر انه حيث امكن العهد حمل عليه
دون الجنس والاستغراق والعهد ثابت فيما يراى بالجمع عند عدم قرينة والغرض ان السالف لم ير شيئا

العمر

وله انه جمع معرف فيلخص الى اقل ما ينكر بلفظ الجمع وذلك عشرة وكذا النجواب عنده في الجمع والسنين وعند من ينصرف الى العكس انه لا يجمع معرف

هنا

قالوا يجب ان يصير من الى المعهود المستمر وانما اعتبر في المعهود وان كان مادونه معهودا ايضا لانكما سمعنا في العشرة عند قيامه
 الاستمرار في اللفظ فلما كان الاستمرار الذي يحكم به عند عدم العهد انما ثبت لان مدخل اللفظ لما لم يكن مدولا قرينة تعيين غير الاستمرار
 المراتب حتى يصير الى الجنس الضام للقبول والكثير كان للاستمرار وهذا ايضا كذلك لما انصرف الى المعهود والمعهود كل مرتبة من المراتب التي
 اولها ثلثة واقامة عشرة ولا مغير كانت الاستمرار المعهود وبهذا التقرير ينفي ما ادور به ابن المفسر من قوله وفيما ابي كونه اقصى بارادة العشرة
 انما يكون عند ذكر العهد وانما لم يذكر كسب من الزيادة عليه بل بالتحديد بالارباب وذكر شاذ ذلك قوله تعالى
 وتلك الايام وان عدة الشهور قال وليس في قول النجاشي لا اكلمه الشهر من راسه من اللفظ والاصح ان
 انما قصي ما يذكر بلفظ الجمع وكذلك الايام وانما قلنا انما ندفع ذلك علمت ان القصد لتعيين ما عهد مراد بلفظ الجمع على وجه الاستمرار
 ليحمل عليه لفظ الجمع الخاص عند عدم ارادة شيء بعينه وكون لفظ اريد به غير ما عهد مستمر كثيرا لا يوجب نفى احديته
 في غيره وانما مشاحته النجاشي حيث قال النجاشي اسم الجمع للعشرة وما دونها الى الثالثة حقيقة حالتي الاطلاق واقرانه بالعدد
 ولما زاد على العشرة عند الاطلاق عن العدد والاسم متى كان للشيء في جميع الاحمال كان ثابتا ما هو اسم له في حال وجوده
 فليست بشيء فانه دفع كلامه هذا بقوله كانه لم يبلغ الفرق بين الجمع واسم الجمع فلمن ادعى العشرة وما دونها حقيقة
 في حالين لما فوقهما في حالة واحدة وانما قالوا انما في بعض اسماء الجمع انه يطلق من الثالثة الى العشرة كما في ربهط وزود ونحو ذلك
 ولم يعلم ان الاضافة في قول النجاشي اسم الجمع بانية والمعنى الاسم الذي هو الجمع وبمثل هذا في عبارات جميع اهل الفتوى
 اكثر واستمر من ان يخفى على ناظر في العلم فحصل كلام النجاشي ان الجمع في العشرة فمادونها اثبت منه فيما زاد عليه لان
 الاول ياد به في حالتين والثاني في حالة يعني فكان الحمل على اعم له في الحالتين عند عدم المعين لان حقيقة ما ذكرناه
 في مبداء التقرير شرح له والند الموفق نعم لقابل ان يرجح قوله في الايام والشهور بان عهدهما عهد وذلك لان عهدية
 العشرة اسماء هو للجمع مطلقا من غير نظر الى مادة خاصة يعني الجمع مطلقا عهد للعشرة فاذا عرض في خصوص مادة من الجمع كالايام
 عهدية عنه غيره كان اعتبار هذا المعهود اولى وقد عهد في الايام السبعة وفي اشهر الاثنى عشر فيكون صرف خصوص من الجمعين
 اولى بخلاف غيرهما من الجمع كالسنين اللازمة فانه لم يحد في مادتهما عدد آخر فينصرف الى ما استقر للجمع مطلقا من اداة العشرة فمادونها
 فان قيل هذه مغالطة فان السبعة المعهود نفس اللازمة الخاصة والسبعة بيوم السبت ويوم الاحد والجمعة في لفظ ايام اذا اطلق بل
 منه تلك اللازمة الخاصة للسبعة لا شك في عدم ثبوته في استعمال اذ لم يثبت كثرة الاطلاق لفظ ايام وشهور ويرا يوم السبت والاحد والجمعة
 والجمعة وصف الى آخر ما على الخصوص بل اللازمة الخاصة للمسميات متكررة وغير متكررة وغير بالغة السبعة بحسب المراتب المتكلمين
 فالجواب منع توقف النظم الى العهد على تقدم العهد في لفظ النكارة بل اعم من ذلك بل لا فرق بين تقدم العهد بالمعنى عن اللفظ او لا عنه فانه
 اذا صار المعنى معهودا بامس بطريق فرض ثم اطلق اللفظ الصالح له معرفت باللام النصرف اليه وقد قسم المحققون العهد الى ذكرى وعلمى ومثل ذلك
 بقوله لم اذ بها في الغار فان ات الغار هي المعهود لا من لفظ سبق ذكره بل من وجوده وعلى هذا فيجب ان لا يفتى من المتأخرين بالعهد الخارجي

باب اليقين في الطلاق

ومن قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذلك اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت حرة كالات
الموجود مولود فيكون ولدا حقيقة ويسمى به في العرف ويحتمل دلالة الشرع حتى تنقضي به العدة والدائم بعد نفاس والله اعلم ولوله فيحقق
الشرط وهو ولادة الولد ولو قال اذا ولدت ولدا فهو حرة فولدت ولدا ميتا ثم اخبرها عتق الحى وحده عند ابى حنيفة وقال لا يعق
واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة ميت على ما بينا فيمنع اليقين الى جواز ان الميت ليس فجعل الحرية وهي الجزاء ولا يحنف
مطابق اسم الولد مقيد بوصف الحيوة لانه قصد اثبات الحرية جزاء وهي قوة حكمية تظهر في دفع تسلط الغير ولا تثبت في الميت
فينقيد بوصف الحيوة فصار كما اذا قال اذا ولدت ولدا حيا مجلدا جزاء الطلاق وحرية الام لانه لا يصح مقيد كما
حتى يجهى مشكك من رمضان القابل وعمت ابى حنيفة رحم حتى بمعنى كل رمضان القابل وعليه الفتوى وبها بناء على انها
في رمضان عند الكل لكنه يقول بتقديم وتياخر وعندهما في ليلته بعينها لا يتقدم ولا يتأخر لكن لا تعرف
باب اليقين في الطلاق لما كثر وقوع الخلاف بالطلاق والعتاق بعد تقدم قدمه على ما بعده قوله وقال
لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذا اذا علق به عتق امته لان بولادة
الميت يتحقق الشرط لان الميت ولد حقيقة وهو طاهر وشرعا حتى انقضى به العدة يصير به
نفسا اذا روت الدم فحرم الصلوة عليها وتصير به الامه ام ولد وفي الحديث من رداية ابى عبيد
عنه عزم انه قال في السقط ليل مجنطيا في باب الجنة حتى يدخل ابواب الجنة يردى بالهزم وهو العظيم البطن المستفح اسي
ينفخ بطنه من الاستكثار من الغضب وبلا هزم وهو المستغضب المستبلى للشيء والفعل منها احبطا رهموزا واحبطا مقصودا
ومن هذا يؤخذ ان السقط له حكم الولد وكذلك هو في الحكم فلو اسقطت سقطا استبان لبعض خلقة طاعت وعتقت ايضا
لانه ولد حتى صار الامه به ام ولد ولو لم يستن شيء من خلقة لا يعتبر وتقدم حكمه في التحيض قوله ولو قال اذا ولدت ولدا
فهو حرة فولدت ولدا ميتا ثم اخبرها عتق الحى وحده عند ابى حنيفة وقال لا يعق واحد منهما
لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا انفا لكن ليس محلا للعتق محل اليقين به ولا ينزل الجزاء كما لو قال ان خلقت
فانت طالق فابانها فانقضت عدتها فخلت انحلت اليقين ولا يحنف حتى لو رجعت فدخلت لا يقع ولا ابى حنيفة رحم
ان الشرط ليس الا الولد لكى هنا بخلاف ما قبله وهذا لانه حين الجزاء وصف الموصوف بالشرط وهو الولد وهذا الوصف الجاهر
وهو الحرية لا يكون الا في الحى فتقيد الموصوف بالشرط بالحيوة والا لغي الكلام فكانه قال اذا ولدت ولدا حيا مجلدا جزاء الطلاق
للام وخبرها لانه لا يصلح مقيد للولد بالحى لان الحرية والطلاق واقع وصف بالغير فلا يلزم تقييده به واورد عليه ما قيل
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى عبدا غيره ثم عبدا لنفسه لا يعق التام لا يخلل اليقين بالاول ولم يتقيد بضرورة وصفيه
بالحرية لبعده لنفسه واجيب بان المشتري لغيره محل الاعناق لصحة ثبوت فيه موقوفا على اجازة مالكه فانخلت اليقين به ولم
الى اضرار المالك فيه واما الميت فلا يصح ايجاب العتق به لا موقوفا ولا غيره وبهذا يقع الجواب عما قد يورد من ان قوله ان دخلت
فانت طالق فان الموصوف بالجزاء هو الموصوف بالشرط ومع هذا الوابانها فانقضت عدتها فخلت انحلت فلم يحنف
بعده ولم يضمن قوله ان دخلت الدار في عتقتي ونحوه لانها بعد انقضاء العدة محل لمثل هذا المعنى لانه لو قال ان تزوجتك فانت
طالق صح وتوقف على نكاحها فطلق عنه بذلك الطلاق وفي الايضاح لو قال اول عبد دخل علي فهو حرة فدخل عليه
ثم عبد حى يعق الحى ولم يذكر الخلاف والصحيح انه على الاتفاق لان العبودية لا تبقى بعد الموت ولو قال اول عبد ملكه فهو حرة فاشترى
عبد ونصفا عتق التام بخلاف ما لو قال اول كرا ملكه فهو حرة فاشترى كرا او نصفا كذلك لم يهد شيئا لان النصف من اكل
نصف من الكرا لانه مع كل نصف منه كرا بخلاف نصف العبد فانه متصل بالنصف الآخر فيكون العبد بنصفه ذكره

واذا قال اول عبد اشترى فهو حرة فاشترى عبد اعني لان الاول اسم لفرس سابق فان اشترى عبد من معاشه اشترى واحد منهم
 لا بعدد ما اشترى حتى لاولين والسبق في الثالث فانعدمت الاولية وان قال اول عبد اشترى وحده فهو حرة في الثالث لان
 يراى بد الشراء في حادثة الشراء لان وحده للمحال لغة والثالث سابق في هذا الوصف وان قال اخر عبد اشترى فهو حرة فاشترى عبد اومات
 له يعنى لان الاخر ليس كلاحق ولا سابق لان اشترى عبد الله عبد الله مات عتق كاخيه لانهم في ذلك لا حق فانه نصف بالكرية
 ويعتق يوم اشترى له عند ابى حنيفة وروى حتى يعتبر من جميع المال وقال يعنى يوم مات حتى يعتبر من الثلث لان الكرية لا تنفذ
 الا بعد يوم شراء غيره بعده وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا عند الموت فيقتصر عليه ولا يبي حنيفة وان الموت يعرف فاما انما
 بالكرية من وقت الشراء فيثبت مستند او على هذا السبيلان تعليق الطلقات الثلث به وقائد ثم تظهر في حبان الارث وعدمه
 انما اشترى والمرغيباني قوله واذا قال اول عبد اشترى فهو حرة فاشترى عبد اعني لان الاول اسم لفرس سابق فتحقق بشرائه شرط العتق فيكون
 فان اشترى جديين معا ثم اخر لم يعتق واحد منهم لان الامام المتقدم في الاولين والثالث في الثالث فانعدمت الاولية فيه
 ولو كان قال اول عبد اشترى وحده فهو حرة في الثالث لان يراى بد الشراء لان وحده للمحال لغة فثبت بماله وهو
 الشراء بعينه فيفيد ان الشراء في حال تفرق المشتري وهو صادق في الثالث فيعتق بخلاف ما لو قال اول عبد ملكه واحدا
 لا يعنى الثالث لان واحدا يحتمل التفرق في الذات فيكون حالا موكدة لان الواقع كونه كذلك في ذاته فلا يعنى لان كلا من الاولين
 فانه اول مبتدأ محذوف فان في فاعله واحد وسابق على من يكون بعده فلم يكن الثالث ولا يهتد الى المعنى ويلزم على هذا لانه لو قصد بذكر المعنى
 يعنى كل من الاثنين السابقين وتحتمل كونه بمعنى الانفراد في تعليق الغسل فيمكن ان يمتد فيعتق لانه المنفرد في تعليق الغسل
 بخلاف الاولين فلا يعنى بالشك وقيل لانه لا يحتمل ان يكون حالا من العبد وان يكون حالا من المالك اى حال كونه منفردا فلا يعنى
 بالشك اليه اشار شمس الدين في حاشي خاتمه قوله وان قال اخر عبد اشترى فهو حرة فاشترى عبد اومات المولى لم يعنى لان الاخر فرد للاحق
 ان لا سابق لهذا العبد فلا يكون لاحقا فلم يتحقق من شرط العتق ولم يعنى فيه المسئلة مع التي تقدمت تحقق ان المعنى في تحقق الاخرية وجود
 بالفعل وفي الاولية عدم تقدم غيره لا وجود اخر متاخر عنه ولا لم يعنى المشتري في قوله اول عبد اشترى فهو حرة فاشترى عبد اومات المولى لم يعنى فيه المسئلة مع التي تقدمت تحقق ان المعنى في تحقق الاخرية وجود
 ثم جدد في قوله اخر عبد اشترى فهو حرة فاشترى عبد اومات المولى لم يعنى فيه المسئلة مع التي تقدمت تحقق ان المعنى في تحقق الاخرية وجود
 من يوم اشتراه حتى يعتبر عتقه من جميع المال بالكتاب اشتراه في الصحة والاعتق من الثلث وقال لا يعنى يوم مات المولى حتى يعتبر عتقه من الثلث
 متاخر اشترى في الصحة والمرض وجه قولهما ان الاخرية لا تثبت الا بعينه او غيره بعده الى الموت نصار كان قال ان لم اشتره كاخواته فردا
 كان الشرط متحققا عند الموت فيقتصر عليه فكذلك اذا كان مخاضا تابا ولا يبي حنيفة روح الى الموت معرف للشرط وليس للشرط وانما الشرط الصداقة بالافروية
 الصفة حصلت من وقت الشراء والاخرية الصفة بارضية الزوجان بان اشترى بعده غير فافادات ولم يشتر تبديلا كان اخر من وقت الشراء فثبت ان
 من ذلك الوقت كما لو قال لامرأة ان حضرت طالق فركت الدم اليك لم يملكها في الحال بل حتى يمتد ثلاثا ايام فاذا امتد لم يملكها طالقت حين رأت الدم
 طلق ان ذلك الدم كان حيا وكو في لغة الاخرية انما تثبت بعدم شراؤه وان العدم لا يتحقق الا بالموت صحيح ولكنه لم يحل الشرط عدم شراؤه بل اخره ان
 ظهوره الا في الواقع عنده متصرا لا لو كان هو بنفسه فاد كان المشرط متحققا لشرطه عند مستند او على هذا الخلاف اذا قال اخر امرأته تزوجها
 طالق ثلاثا فزوج امرأته ثم مات يقع عند الموت مقتضى عدمها ومتصرا عند وفاته فانه في هذه الحالة لا يملكها طلق في حوال الارث وعدمه فثبت ان
 لانه يحل فاحصت حكمه الطلاق في اخر نفسه من حياته ويلزمه جبر واحد ان كان دخل بها وكذا ان لم يكن دخل بها لانها انكاح وانعدمت الزواة والطلاق عند جبر
 الى يوسف حمة الطلاق الاخير ولو كان الطلاق رجعي كان عليها عدة الوفاة وعنده لا ترث لانها طلقت ثلاثا وقت تزوجها حتى لو دخل بها لم يملكها
 ونصف جبر الطلاق قبل الدخول ويعتبر عدة الطلاق بهذا بخلاف قوله ان لم تزوج عليك فاذا ماتت طلقا فاحل اليها بالاتفاق لانه صرح بكون الشرط عدم تزوج
 الموت قبل تحقق الشرط لان الموت لا يبي حنيفة اخر جبر العدم الجبر لشرطه فلم يكن السابق تمام الشرط لانه اذا لم يتم اخرا لشرطه لا يتحقق الشرط بطلان الاخرية فاما
 تتم بذكر الشرط الى اخره اذا ذكرنا ولو قال اخر امرأته تزوجها طالق فاحصت حكمه الطلاق في اخر نفسه من حياته ويلزمه جبر واحد ان كان دخل بها وكذا ان لم يكن دخل بها لانها انكاح وانعدمت الزواة والطلاق عند جبر

كتاب النكاح

كتاب النكاح

ومن قال كل عبد بشرى بولادة فلانة فهو بشرى فبشرى ثلثة متفرقين عتق الاول لان البشارة اسم محمى بغير بشرى الوجه ويشترط كونه
ساراً بالعرف وهذا لما يتحقق من الاول وان بشرى معاً عتقوا لانها تحققت من الكل ولو قال ان اشتريت فلانة فهو حراً فاشترى
بنوى به كفارة عيسته لم يجزه لان الشرط قران النية بعللة العتق وهي اليقين فاما الشراء فشرطه وان اشترى اياه بنوى عن كفارة عيسته
اجزاء عند ما ظهروا فالشرع فيهما ان الشراء بشرط العتق فاما العلة فهي القرابة وهذا لان الشراء اثبات الملك
والاعتاق ازالة له وبينه مناهة وليتان شراء القريب اعتاق لقوله عليه السلام لمن يجرى ولد والده الا اب
يحد مصلوكا فيشتريه فيعتقه جعل نفس الشراء اعتاقاً لانه لا يشترط غيره فصارت نظيره قوله سقاء فاروا

التصفت بالاولية فلا تصفت بالآخرة كقوله اخرجه اضربه وضرب عبد الله ثم اخرجه ثم مات عتق الذي ضربته بالناسا عليه
قوله ولو قال كل عبد بشرى بولادة فلانة فهو حراً فبشرى ثلثة متفرقين اي متفرقين عتق الاول منهم فقط لان البشارة انما تحققت منه
اسم تجر بغير بشرى الوجه ويشترط كونه ساراً في العرف واما في اللغة فهو بالغير بشرى ساراً ووضاراً قال نعم فبشرى بهم بغير اسم ولكن اذا وقع بما كره
قرن بغيره بالوعد كما في الآية المذكورة فلو ادعى انه في اللغة ايضا خاص بالمحجوب ما ورد في المكره فجاز دفع ساراً اشتقاقه وهي البشرى فاما
لتفصيل ان لذلك الخبر اثر في البشارة ولا شك ان الاخبار بما سيجي في الانسان يوجب تغير بشرته في الشاهد المعروف كما يتغير بالمحجوب الا ان على الخبر
بناء الايمان فان بشرته مناعتها لان البشارة تحققت من الكل قال نعم فبشرى به بغير اسم عليهم فبشرى به بالاولية
من خبره واكثر اصله ما روي انه سمرقند بن مسعود وهو يقرأ القرآن فقال عمر بن الخطاب ان يقرأ القرآن خضاطراً كما انزل عليه
بقوله ابن عمر وابنه زاذلية البكر وعمر بن الخطاب بالبشارة فسبق البكر عمر فكان ابن مسعود يقول متى ذكر بشرى البكر واخبرني عمر لو كان مكان البشارة
اخباراً بان قال اخبرني والباقي بحاله حتى الكل ثم ان عدى بالباء وبان قال ان اخبرني بقدره فلان شرط فيه الصدق لا فادتها
الصاق الخبر بنفسه القديم ولا يخفى انها انما يتصور لصوتها الاخبار بنفسه يعني بنفس الفرد لفظاً وهو الواقع في الكذب في اشتراط الصدق
بناء على ان تحقق الاصل انما يكون بالصاق الاخبار بنفس الواقع بخلاف ما لو قال ان اخبرني فلانا قد عتق كل من اخبره صدقاً او
كذباً وقد اورد على اشتراط الصدق في البشارة ان تغير البشارة كما يحصل بالاخبار بالبشارة صدقاً كذا يحصل كذا باخباره باليمين
والوجه فيه نقل اللغة والعرف قوله ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حراً فبشرى بنوى به كفارة عيسته لم يجزه لان وقوعه كفارة يحتاج
الى نية الكفارة وهذه النية تشترط قرانها بعللة العتق وهي اليقين في التسايل فان علمه العتق هو قوله هو حراً فبشرى بنوى به كفارة عيسته لم يجزه لان وقوعه كفارة يحتاج
واذا كان الشرط ذلك الفرض لم ينو عند التكلم به بل عند مباشرة الشرط لم يحصل شرط الكفارة فلم يجزها فهذا لان العتق وان كان
ينزل عند وجود الشرط لكنه انما ينزل بقوله انت حر السابق فانه العلة اما الشرط فلهما فلا يعتبر وجود النية عنده فصارت كما لو قال
عبدى حراً لاني عن كفارة لا يجزيه لان النية شرط مقدم لا متأخر وانما صححت في الصوم على خلاف القياس حتى لو كان نوحى
اذا اشترى فهو حراً من كفارة يميني فاشترى عنها عتق عنها وكذا لو قال هو حراً يوم اشترى يريد عن كفارتي وادرد عليه ان الجزاء المعلق انما
ينعقد على عتق الشرط والشراء هو الشرط وقد قرنت النية بالعللة فينبغي ان يقع عنها بقران النية بالعللة والجواب انه لما كان قبل
الشرط بغير ضمنية ان يصير علته اعتبر الشرع له حكم العلية حتى اعتبر الشرع له حكم العلية حتى اعتبرت الاصلية عنده اتفاقاً ولو كان
مجبوناً عند وجود الشرط وقع الطلاق والعتاق ولو كان مجنوناً عند التعليق لم يعتبر اصلاً فكذلك يجب ان تعتبر النية عنده
قوله وان اشترى اياه بنوى عن كفارة عيسته لم يجزه لان البشارة انما تحققت من الكل قال نعم فبشرى به بغير اسم عليهم فبشرى به بالاولية
بى القرابة المحرمة لا شراء القريب بها التي ظهرت اثرها في وجوب الصلة كالنفقة وهي الموثرة في العتق وانما الملك شرط عملها سواء حصل
بطريق الشر أو غيره كالبنت والارث واما ان يكون الشرط بنفس العلة فلان لانه لا يثبت الملك والعتق لازالة وبنيه تناقض فلا يكون
العتق مقتضاه لولا ان شراء القريب اعتاق لما روي الستة الا البخاري كلهم من حديث سهل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة

ولو اشترى ام ولد له لم يجز ومعه هذه المسئلة ان يقول لامة قد استولد لها بالكم ان اشترى منك فانت حرة عن كفارة يميني
ثم اشترى منك فانها لتعتق لوجود الشرط ولا يجزى عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاء فلا تصاف الى اليمن من كل وجه بخلاف
ما اذا قال لامة ان اشترى منك فانت حرة عن كفارة يميني حيث يجزى عنها اذا اشترى لها لان حريتها غير مستحقة بوجه
اخرى فلم يجز الا تصاف الى اليمن وقد قارنته النية ومن قال ان تسريت جارية في حرة ففسر جارية كانت في ملكه عتقت
لان اليمن انعقدت في حقها لمصادفتها الملك وهذا لان الجارية منكورة في هذا الشرط
فيستأول كل جارية على الافراد وان اشترى جارية ففسر بها لم تقتق بهذه اليمن خلافا لفرقة فانه
يقول التسري لا يعم الا في الملك فكان ذكره الملك فصا كما اذا قال لاجنبية ان يطلقك فعبدي حريته التزوج مذكورا

عنه عزم انه قال لن يجزى ولد والده الا ان يحره مملوكا فيشترى فيعتقه يريد فيشترى فيعتق به عند ذلك الشراء وهذا لا يجمع على انه لا يحتاج
الى اثبات عتقه على اعتاق زائده بعد الشراء ولا شك ان القرابة ظاهرة الاثر فيه شرعا وقد رتب عتقه على شرائه بالفاء لما علمت
من ان المعنى فيعتق هو فوض مثل سناه فارواه فالترتيب بالفاء ليقيد العلية على ما عرفت مثل سبي فسجد وزني ما عرفت كم كما بين
في قول وجبر زفر وغيره وقد ثبت ان الملك ايضا كذا بالنص مع انه يشتمل على عين حكمته وذلك ان في ترتيب العتق عليه
تحصيل الدفع لمنسدة القطعية الحاصلة بملكه اياه كالبهاكم والامتنع والمصلحة الصلة وبه عين حكمته القرابة التي بها كانت علة
العتق فوجب كون مجموع القرابة والملك علة العتق ولذا اجمعا بينهما واشترت حبارتنا القائلة شراء القريب اعتاقا غير ان الشراء علة
اي علة جزئية العلة اي ولما كان الشراء اختياريا اضعف الحكم اليه ولزمست النية عنده فاذا نوى عند الشراء ان يشترى عن كفارة صح بطلان
اذا ملك الاب غير بالارث فان ثبت فيه بلا اختيار فلا يتصور النية فيه فلا يعتق عن كفارة اذا نواه لانها نية متأخرة عن العتق على ما
بخلاف ما اذا وهب له او وصى له به او تصدق به عليه فنوى عند القبول ان يعتق عن كفارة فانه يصح لسبقها اعتقار في السبب بما ذكرنا
من الترتيب ففساد قولهم العتق مستحق بالقرابة لان العتق لا يثبت قبل تمام العلة واما المنافات التي ذكرت في قولهم الشراء يوجب الملك
والاعتاق ازالة فهو بناء على ظاهر اللفظ وقولنا شراء القريب اعتاق وقد علمت انه انما يوجب الملك وملك القريب علة العتق فالأصل
اليضا صفة الى علة بعبادة والمنافاة انما تثبت لو كان ازالة الملك لنفس موجب الشراء او بالذات وكان الايق بهذه المسئلة بعد
فصل الكفارة قوله ولو اشترى ام ولد له لم يجز عن الكفارة وان نوى عند الشراء ان يكون عتقها عن كفارة يمينته قالوا ومعنى المسئلة
ان يكون تزويج امته لغيره فاولد بالملك ثم يقول لما اذا اشترى منك فانت حرة عن كفارة يميني ثم اشترى ام ولد له فانها لتعتق لوجود الشرط وهو الشرط لا تجزى
عن الكفارة وانما بصورت بكذا لانه يريد الفرق بين شراء القريب عن الكفارة وشراء ام الولد والا فالحاصل ان عتق ام الولد عن الكفارة لا يجزى
مطلقا ولا مجزا والفرق بين الشريتين مع ان الشراء في النصليين يسبق ما يوجب العتق من وجوبها القرابة والاستيلاء ان ام الولد استحققت العتق بالاستيلاء حتى
اعتاقا من وجه قال عزم اعتقها ولد فافى قبل الشراء قد عتقت من وجه ولم يكن عتقها بالشراء او تجزى الاعتاقا من كل وجه بل من وجه
دون وجه والواجب بالحنث في اليمن وغيره من الكفارات اعتاق من كل وجه بخلاف شراء القريب فانه اعتاق من كل وجه لانه لم يكن قبل الشراء
عتق من وجه بخلاف ما لو قال لفته ان اشترى منك فانت حرة عن كفارة يميني حيث يجزى اذا اشترى لها لان حريتها غير مستحقة بنجدة اخرى فلم
يجز الا تصاف العتق الى الكفارة وقد قارنته النية فكل الموجب قوله ومن قال ان تسريت جارية في حرة اعلم ان التسري بها تفعل
السرية وهو اتحاد السرية ان كانت من السرور فانها تسري بهذه الحالة وتسري بها من السر والسيارة فضم سيرة على الاصل وان كانت
من السر بمعنى الجماع او بمعنى ضد الجهر فانها قد تنجى على الزوجات الحراري فضمها من تغييرات النسب كما قال دهرى بالضم في النسبة الى الدهر
النسبة الى السهل من الارض سهلى بالضم والفضل منه بحسب اعتبار مصدره فان اعتبر التسري بابدال الباء فكأن كما وانفتح قلبها
وان اعتبر التسري بقليل السر وكان القياس ان لا يقال بالتسري في المصدرين لانه اتحاد السرية لكن لو خط فيه اصل السرية وهو السرور
او السرفا استعجل برأين بابدال الياء راء وخصت لانها هي الاصل ومنه ما ذكره ابن الاثير عن عائشة وسئلت عن المتعة لانجدة

ولنا ان الملك يصير مذكورا ضرورة صحة التفسير وهو شرط يقتضيه بقدره فلا يظهر في حق صحة الجراء وهو الحرة وفي مسألة الطلاق انما يظهر في حق الشرط دون الجراء حتى لو قال له ان طلقته فاني طالق ثلاثا فزوجها وطلقها لا تطلق ثلاثا هذه من مسئلتنا

في كتاب السد نعم الا الشكاح والاستسار والقياس الاستسار بهمة بي يدل الياء الواقعة طر فابعد الف ساكنة كمنه كسار ومعنى الشك عند ابى حنيفة ومحمد ان يخص امته ويعبى بها للجماع افضى اليها بما فيه او عزل عنها وعن ابى يوسف وقيل عن الشافعي رحمه الله لا يعزل ما لم يفرغ منه ولو طوى امته لم يفرغ منه فليصل ما ذكرنا من التحصين والاعداد لا يكون تسريا وان لم يعزل عنها وان علقته منه لنا ان مادة اشتقاقه سواء اعتبرت من السور او ما يرجع الى الجماع او غير ذلك لا يقتضي الانزال فيها لان الجماع والسور واليسار كل منها يتحقق دونة فاختاره في المفهوم واعتباره بلا دليل وكون العرف في التسري تحصيلها لطلب الولد دائما ممنوع بل العرف يشتر في المشاهدة فمن الناس من يقصد ذلك ومنهم من يقصد مجرد قضاء الشهوة من غير ان تله اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا حلف لا يتسرى فاشترى جارية فحفظها ووطئها حنث ذكره القدوري في التجريد عن ابى حنيفة ومحمد رحم ولوقال ان تسريت جارية فبعدى حرافة تسري جارية فسترها عتق العبد الذي كان في ملكه وقت الحلف ولو لم يكن في ملكه عجب فملك عجب اثم اشترى جارية فسترها لا يعتق هذا لعبد المستجرب ولو قال ان تسريت جارية وفي حرة فسترى جارية كانت في ملكه يوم حلف عتقت وهي امته الكتاب وهي اجماعية ولو شترى جارية بعد الحلف فسترها لا يعتق عندنا ولا عند احد من الائمة الثلاثة ما لم يشافعي واحمد رحم وقال زفر يعتق لان التسري لا يصلح الا في الملك فكان ذكره في الملك فكان قال ان ملكك امته فسترها في حرة وصار كما لو قال لا جنيته ان طلقك فبعدى حريصير التزوج فذكرها حتى لو تزوجها وطلقها عتق العبد كما انما هو مقتضى المشتراة لزم صحة تعليق عتق من ليس في الملك بغير الملك وسببه الثاني باطل بالاجماع وهذا لان التسري ليس نفس الملك لا يستعمل فيه يفتق بعدة فلا يتحقق فان حقيقة ليس الاعداد انه حنثها للجماع فانما يستلزم وجوده في الملك سابقا على ابتداء التحصن والاعداد ومقدار هذا القدر لا يستلزم احضاره عند التكلم اذ لا فضلا عن حضوره ثم فقد يراه مراد الاله ليس لازما بينا له لول اللفظ في الذهن بل لازم لوجوده في الخارج واللو ازم الخارجية لا يلزم تغلبها بفصل ما هو ملزومها في الخارج بخلاف ما لو قال ان ملكك امته وتسريها الخ فانه صرح بجعل الشرط للملك وبخلاف ما قاس عليه من قوله لا جنيته ان طلقك فبعدى حري لان عتق عبده القائم في ملكه ليس باعتبارنا الشرط الملك غير ان الشرط مجموع ان تزوجك ثم طلقك فبعدى حري بل لاقتضاء شرط الملك غير ان الشرط هنا ان اذ ثبت بمقتضاها ثبت الجراء وهو عتق عبده اما بهنا لو ثبت التسري لا يثبت عتق المشتري بها لا احتياجه على امر اذ على مجرد الشرط شرعا وهو كونه نفس الملك او سببه ولهذا ثبت الملك بهنا لضرورة صحة التسري به فقط لان الثابت ضرورة امر لا يتجاوز ما ثبت لا يثبت عند التسري عتقها لا احتياجه عتق غير المحلولة بالاعتاق المعلق قبل ملكها الى كونه معلقا بالملك او سببه ولم يوجد فظهر ان هذه ليست وزان مسئلتنا وانما وزانها لو قال لا جنيته ان طلقك واحدة فانت طالق ثلاثا ثم تزوجها فطلقها واحدة ونحن نقول في هذه لا تطلق الاخرين الباقيتين لو طلقها واحدة بعد ان تزوج بها لما ذكرنا من ان شرط الطلاق الواقع بالتطليق المعلق قبل التزوج كونه معلقا بالملك او سببه ولم يوجد نعم قد يفرد اللفظ الدال على المعنى فيصير مغيبا لفظا وان لم يكن مدلوله التزاميا لتصحيح الجراء فيما اذا علم ان غرض اليمين التحل فانه يعرف قصد وجود الشرط ايجود الجراء وكما في البوصيفة لفظ حيا

ومن قال كل مملوك لي حريته انما هي اولا ولا مدبره وعبيده لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء الملك ثابت فيهم رتبة ويدا ولا يفتق مكاتبه الا ان ينويهم لان الملك غير ثابت يد اوله لا يملك اكسابه ولا يحل له وطى المكاتبه بخلاف ام الولد والمدرجة فاختلت الاضافة فلا بد من النية ومن قال لنسوة له هذه طالق او هذه وحده طلقت الاخيرة وله الخيار في الاولين لان كلية ولا ثبات احد المذكورين وقد دخلها بين الاولين ثم عطف الثالثة على المطلقة لان العطف للمشاركة في المحكم فيختص بمجمله فصار كما اذا قال احدكما طالق وهذه وكذا اذا قال لعبيده هذا حرا وهذا وعق الاخير وله الخيار في الاولين لما بين

في قوله انك لدت ولدك فهو تصحيح الجزاء العلم بان غرضه وجود الشرط وهو الولادة والحمل عليها وتخفيفها عليها وفيما ليس كذلك بل لغرض ان الغرض منع الشرط بمنع نفسه عنه لا يجوز التقدير لتصحيح وقوع الجزاء وحلف التسري من هذا القبيل وقد سئل هنا فقيل ان زفر لا يقول بالمقتضى حتى حكم في قوله اعتق عبدك عني بالثبوت انما يفتق عن المأمور فكيف خالف هذا وحكم باعتباره وتقديره واجب بانه لا يلزمها اصلاحه فان مناقضته لا تقربنا منهم من اجاب بانه ليس عنده من باب المقتضى بل من دلالة النص حيث كان فيم الملك ثابتا عند فهم معنى التسري واخرض بان الله لا يبد فيها من صورة اصل وفرع وعلته حتى قيل في قياس غير انه لا يقتصر الى البنية الاجتهاد في فهم حكم المسكوت فالوجه كون هذا اللفظ في العرف بمعنى ان وطيت مملوكة في فكانت الدلالة بغير ثبوت البنية وقد قلنا في تحرير الاصول عن فخر الاسلام تفسير الدلالة بمعنى دلالة الاثر وان لم ير فيه هذا والتحقيق ان ليس هذا من المقتضى لان المقتضى ما يكون بشوكة لضرورة تصحيح الكلام الظاهر عدم صحته لانه مثل رفع الخطا او شرا عاقل اعتق عبدك عني وقول القائل تسريت لا يتبادر كذبه فيحتاج في تصحيحه الى التقدير ازالة الخطا وتصحيحا لما لم يصح ظاهره وهذا على وزان ما قلناه في ان اكلت بل الحق انه في النية والعرف واحد وهو اعداد المملوكة الخ لا الاعداد الاعم منها ومن المعنى بها فمردول لتضمني من قبيل العبارة قوله ومن قال كل

مملوك لي حريته انما هي اولا ولا مدبره وعبيده لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء الملك الكامل في هؤلاء الى السيد ثابتة رتبة ويدا قد خلوا فيفتقون قد خل الا مار والمذكور ولو نوى المذكور فقط صدق ديانة لا قضاء لانه نوى التخصيص في اللفظ العام ولو نوى السود دون غيرهم لا يصدق قضاء ولا ديانة لانه نوى التخصيص بوصف ليس في لفظه ذكره ولا عموم الاللفظ فلا تعمل نية بخلاف الرجال لان لفظ كل مملوك للرجال حقيقة لانه تعميم فمملوك وهو المذكور وانما يقال لانه مملوكة ولكن عند الاختلاط يستعمل لها المملوك عادة يعني اذا عظم مملوكه باذخال كل وشوكة شيل الاناث حقيقة كما ذكر في جمع المذكر كالمسلمين والواو في فعله على انه عنف الخنافية حقيقة في الكل فلذا كان نية المذكور خاصة بخلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ولو نوى النساء وحدهن لا يصدق لاديانة ولا قضاء ولو قال لم انو المدبرين في رواية يصدق ديانة لا قضاء وفي رواية لا يصدق ديانة ولا قضاء وقوله ولا مكاتبه يعني بقوله كل مملوك لي حرا وكذا اعتق البعض عن ابى حنيفة رحم لان الملك فيهم غير ثابت يد او بهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له وطى المكاتبه بخلاف ام الولد والمدرجة فاختلت الاضافة اليهم فلا بد من ان ينويهم بلفظ كل مملوك وحسبى هذا ينبغي لو قال كل مرتوق لي حرا ان يعتق المكاتبون لان الرق فيهم كامل ولا يفتق الم

الا بالنية قوله ومن قال لنسوة هذه طالق او هذه وبه طلقت الاخيرة وله الخيار في الاولين لان كلمة اول احد المذكورين وقد دخلها بين اوليين ثم عطف الثالثة على المطلقة منها والعطف يشتر في حكم المعطوف عليه وحكمه هنا الطلاق المنجز وانما التوقف في التعيين فصار كما اذا قال احدكما طالق وهذه وكذا اذا قال لعبيده

ومن حلف لا يضرب ولده فامر انسا فاضربه لوجنت في يمينه لا تسبقه
فعله الى الامر بخلاف الامر يضرب العبد لان منفعة الامانة باجرة فيداف اليه ومن قال لغيره ان بعت لك هذا الثوب
فامر انه طالق فليس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الخائف فباعه ولم يعلم انه يحنث لان الامور دخل على البيع فيقتصر اختصاصه به
وذلك بان يفعله باجره اذ البيع يجري فيه النيابة ولم يوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبه حيث يحنث اذا باع ثوبا مملوكا له
سواء كان باجره او بغيره علم بذلك او لم يعلم لان خوف الامور دخل على العين لانه انما يحنث فيقتصر اختصاص العين وذلك
بان يكون مملوكا له ونظيره الصياغة والخيطة وكل ما يجري فيه النيابة بخلاف الاكل والشرب ضرب العكره لا يحتمل النيابة فلا يفتقر
الحكم فيه في الوجهين ومن قال هذا العبد حران بعتك فباعه على انه لا خيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والمالك فيقال انما
نسبة الفعل الى الامر مجازية باعتبار تسميه فيه فاذا نوى ان لا يفعله بنفسه فقد نوى حقيقة كلامه بخلاف الكلام المحمول على باشرعية تتر
شرعيته لا تثبت تلك الآثار بلا اذن عن الالية فلما كان اللازم فيها اثر انقلها الى الحالف قالوا وشئت تصد ليقض في ضرب العبد
رواية في تصد ليقض في الطلاق لان حقيقة كلامه المباشرة فيها فيصدق في الفصلين وهو قول الشافعي والحكي ان الفرق
ثابت ولكن تأثيره في اختلاف الحكم غير ظاهر فان كون الفعل يتحقق اثره بلا اذن والقول لا يتحقق اثره الشرعي الا باذن لا يخبر
عنه بلزوم الفرق المذكور قوله ومن حلف لا يضرب ولده فامر انسا فاضربه لم يحنث في يمينه لان منفعة ضرب الولد عائدة
الى الولد المضروب وهي الثواب والتشقق اى التقوم وترك الاحوجاج في الدين والمروة والاخلاق فلم ينبغ فصل المامور
الى الامر وان كان يرجع الى الاب ايضا لكن اصل المنافع وحقيقتها انما ترجع الى المتصرف بها فلا موجب للنقل واما في عرفنا
وعرف عاتنا فانه يقال ضرب فلان اليوم ولده وان لم يباشره ويقول العاصي بولده هذا اسبقك علقه ثم يذكر لمودب الولد
ان يضربه فيعد الاب نفسه قد حقق العادة ذلك ولم يكن بمتقضا ان ينقذ على معنى لا يقع بك ضربك من جنتي ويحنث بفعل المامور
قوله من قال ان بعت لك هذا الثوب الخ لا شك انه يصح بعت لك هذا الثوب بعت هذا الثوب كمن يحنث في يمينه لان منفعة ضرب الولد عائدة
واما على جعلها فيهما للتعليل اى بعتك لا يملك في الف تقيده لا اختصاص على ذكره لكن لوجوب الظاهر في الاستحالة اذ اوليت للفعل متوسطة بينه و
بين المفعول نحو بعتك لك هذا كانت للتعليل وجب اذ هما الاختصاص من انما تصنيف متعلقها المدخولها ومتعلقها الفعل مدخولها كان الخاطب
اسم فيفيد ان الخاطب مختص بالفعل كونه مختصا به فيفد ان لا يتعدا لطلاق فعله لاس من جهة وذلك يكون باجره واذا باع باجره كان بيعه باجره من اجله
وبى لام للتعليل فصار المعقود عليه لا يبيعه من اجله فاذا ذاك الخاطب ثوبه بلا علمه فباعه لم يكن باجره من اجله لان ذلك لا يتصور
الا بالعلم باجره ويلزم من ذلك ان لا يكون الا في الافعال التي تجري فيها النيابة كالصباغة نحو ان صنعت لك خاتما وكذا ان خط
لك وان بنيت لك بيتا بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لك حيث يحنث اذا باع ثوبا مملوكا للخاطب سواء كان باجره او بغيره
لان المحلوف عليه لوجوب باجره وعدم امره وهو بيع ثوب مختص للخاطب لان اللام هنا اقرب الى الاسم الذي هو الثوب من
الفعل والقرب من اسباب الترجيح فيوجب اضافتها الثوب الى مدخولها على ما سبق مثله ما لو وليت فعلا لا يجسر
فيه النيابة مثل الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتمل النيابة فلو قال ان اكلت طعاما او طعاما لك او شربت
لك شرابا او شربا لك او ضربت لك غلاما او غلاما لك او دخلت لك دارا او دارا لك فانه يحنث باخول دار مختص بالخاطب
اى تنسب اليه واكل طعام يملكه سواء كان يملكه او يعلمه او دونهما ثم ذكر طهريد الدين ان المراد بالغلام الولد لان ضرب العبد
يحتمل النيابة والدلالة فكان كالا جازع قال في بشاره بخلام عليم وقال قاضي خان المراد به العبد المعروف ولان الضرب
مما لا يملك بالعقد ولا يلزم محل الضرب يملك به فانصرف اللام الى ما يملك لا الى ما لا يملك قوله ومن قال هذا العبد حران
بعتك فباعه على انه لا خيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والضرر ان المالك فيه قائم لان خيار البائع لا يوجب خروج المبيع
من ملك البائع فينزل الحجر لوجوده بل محل ولو باعه بغيره فاسد فان كان العبد في يد المشتري مضمونا عليه بان كان

منه

واذا خالت المرأة لزوجهما ووجت على فقال كل امرأة على طالق ثلاثا طلقت هذه التي خالته في القضاء وعن ابى يوسف انهما لا تطلق
لانه اخرج جوابا فينطبق عليه وكان غرضه ارضاءها وهو بطلاق فخلوها فيعتقده بوجه الطاهر عموم الكلام وقد زاد على جواب الجواب فحصل مبتدأ
وقد يكون غرضه ايجابها حين اعترضت عليه فيما اخذ الشرع ومع التردد لا يصح فيقيد بان نوى غيرها يصح في ديانة لا قضاء لانه شخص يصح العام

باب البيوت في الطلاق والعتاق والعتق

قال ومن قال وهو في العتقة او في غيرها على الثاني الى بيت الله تعالى او الى العتقة فعليه حجة او نحو ما شيا وان شاء ركب
واهرق دما وفي القياس لا يلزمه شيء لانه القزم ما ليس بقربة واجبة ولا مقصودة في الاصل ومنه هنا ما تورع عن عذر وهو ان
الناس تعارفوا بالحب والرحمة بهذا اللفظ فصار كما اذا قال على ذياره البيت ما شيا فيلزمه ما شيا وان شاء ركب اوراق دما وقد ذكرناه
في المناسك ولو قال على اخر دج او الذهاب الى بيت الله تعالى فلا شيء عليه لان الزام الحج والعمرة بين اللفظ غير متعا وف

من المشايخ من قال لا تطلق لهذا الاحتمال والصحيح انها تطلق لان ما فرض من الامور الموصومة الوقوع فلا يعتد بان الحلف على بيع ذر الملك
لاكل ملك اجيب ايضا عن البربر فان بيع من لا ينسخ التبرير بالقضاء فيصير ولا فرق بين كمن العبد ذميا او مسلما ويجري اختلاف المشايخ فيه ويرى
قوله اذا قالت المرأة لزوجهما زوجت على فقال كل امرأة الى طالق ثلاثا طلقت هذه التي خالته في القضاء وقال في غير ما صدق في ما بينه وبين الله تعالى تطلق في

وهي بكلمة الجامع الصغير ولم يحكم خلافا وذكر وعن ابى يوسف في شروح الجامع الصغير انها لا تطلق واختاره شمس الاثمة وكثير
من المشايخ لان الكلام خرج جوابا فينطبق على السؤال فكانه قال كل امرأة الى غيرك طالق دلالة لان غرضه ارضاءها ولا ايسا شها وجها
الرواية ان اللفظ عام ولا مخصوص مستيقن لانه ان كان فهو غرضه ارضاءها وباركون غرضه ايسا شها لا غرضه ارضاءها عليه فيما احل الله
فكان محتمل الكل من الامرين فالحكم بمجموع الحكم ولا زاد على قدر الجواب اذ كيفية ان يقول ان كنت فعلت ذلك في طالق فلما لم يقتصر على
مبتدأ يخرج الالتماس فروع قال لي اليك حاجة اتقصيها فقال نعم وحلف على ذلك بالطلاق والعاق فقال حاجتي ان تطلق زوجه

ثلاثا لان لا يصدق لانه مستمر ولو حلف ليطيعه في كل ما امره به بنهاه عنه ثم نهاه عن جماع امراته فجماعها الحالف لا يحث الا اذا كان مما
يدل على قصد الى ذلك عند ابى حنيفة على الطاعة لان الناس لا يريدون به النسي عن جماع المرأة عادة كما يريدون النسي عن الكل او اشتر
حلف لا يطلو امراته فكل طلاق يضاف اليه يحث به حتى لو وقع عليها طلاق بمضي مدة الايام يحث لاسبابها ايضا واليه فلا يحث بتفريق
القاضي للعتة واللعان والاباجازة خلع الفضولي بالفعل ويحث لو اجاز به بالقول قال امراته طالق ثلاثا ان دخل اليك اليوم فشهد شاهدان

انه دخلها اليوم فقال عبيده حران كانا رايا في دخلت لم يفتني عبيده بقولهما راينا دخل حتى يشهد اخران غير ان اليمينين
راياه دخل ادعت انها امراته فحلفت بطلاق زوجته اخرى له ما هي امراته فاقامت بينه انها امراته فقال كانت امراتي تطلقتهما
قال لا يحث حلف له على شيء فشهد ان له عليه انما يقتضي بها القاضي يحث في قول ابى يوسف خلافا لمحمد حتى لو كان الحلف بطلاق

فرق بينهما عند ابى يوسف خلافا لمحمد لان ابى يوسف انه اقترضه انها والمسلمة سجلا لهما لا يحث في قولهما حلف بطلاق و
لا يدري حلف بواحدة او اكثر يتجرب ويحل بما يقع عليه التحريم فان استوى طهنا ياخذ بالاكثرة احتياطا قال عمر قاتل
الساعة او زينب ان دخلت الدار لم يقع الطلاق على احد منهما حتى تدخل الدار فاذا دخلت احد منهما خيرا في القاعة على ايسا شها
لو اتهمت امرأة بالسرقة فامرت زوجهما ان يحلف بطلاقهما انها لم تسرق فحلف فقالت قد كنت سرقت فللمزوج ان لا يقيد

لانما صارت مبتدأة فقتله حلف ان لا يسجما مع امراته الف مرة فني طالق قالوا هذا على الملب الفنة ولا تقدر فيه
والسبعون كثير حلف لا يكلم ابن فسلان ولا يمس لفلان ابن فولد له ابن فكله يحث في قول ابى حنيفة
وابى يوسف ولا يحث في قول محمد والاصل انه يعتبر وجود الولد وقت اليمين بهما يبرهان وقت التكلم والله اعلم

باب اليمين في الحج والصوم والصلاة قد بها بعد ما تقدم لا بها عبادات اقترج في نفسها
فقتضى ذلك ان تقدم الا ان يفرض بالوجوب تقديم غير ما من كثرة الوقوع

المقتضية لانه اليمين المقترن بيمين قوله ومن قال وهو في العتقة او في غيرها على المشي الى بيت الله او الى العتقة

ولو قال على المشي الى الحرم او الى الصفا والمروة فله شئ عليه وهذا عندنا حقيقة وقال ابو يوسف ومحمد في قوله على المشي الى الحرم
او غيره ولو قال الى المسجد الحرام فهو على هذا الاختلاف لهما ان الحرم شامل على البيت بالانصال وكن المسجد الحرام شامل على البيت فصا
كذلك تجوز الصفا والمروة لانها منضمة له ان التزام الحرم بهذه العبارة غير متعارف ولا يمكن ايجابه باعتباره حقيقة اللفظ فامتنع احد

وكذا على المشي الى مكة او مكة بالباء فليس حجة او عمرة ما شيا وان شاور كعب واهراق وما والتقييد بمكة في الكعبة
مذكور في الجامع الصغير ليفيد ان وجوب احد النسكين بهذه العبارة ليس باعتبار انه مدلول اللفظ والالتزام لا يلزم
المشي الا ليصل اليه فاذا كان فيه استحالة التسبب لمحصله والحق ان يقال ليس باعتبار انه مدلول اللفظ لان الواقع
ان مدلول المشي ليس هو الحج او العمرة بل ولا يستلزمه لجواز ان يمشي الى البيت ولا يفعل لشكاها ابتداء معصية واما بان يقصد
مكانا في الحل داخل المواقيت ليس غير فاذا وصل عليه صار حكمه حكم ايده وله بعد ذلك ان يدخل مكة والبيتة بلا احرام وهذا لان من
الجائز ان يكون في البيت ويوجب المشي اليه مرة اخرى فيلزمه اذا خرج ان يعود كما لو كان في بيت فقال والله لا دخل في البيت
فان عليه ان يخرج ثم يدخل مرة ثانية ولا باعتبار الحكم لذلك مجازا باعتبار انه سبب احرام صلاية عن اللغو لا ليس لازما لجواز ان يقصد
لبس به مكانا داخل المواقيت ليس غير كما ذكرنا ولا بالنظر الى الغالب وهو ان الذناب الى سبناك يكون لقصد الاحرام لما عرفت من القار
اللفظ وهي اذا نذر الذناب الى مكة كان قال على الذناب والله على الذناب الى مكة والسفر اليها او الركوب اليها او السير او المضى انه لا يلزمه شئ
مع امكان ان يحكم بذلك فيها صونا عن اللغو بل لانه لقوله ايجاب احد النسكين به فصار فيه مجازا لغويا حقيقة عرفية
مثل ما لو قال على حجة او عمرة والا فالتقياس كما ذكره المصنف ان لا يجب بهذا المشي لانه التزم باليس بقوته واجبة وهي المشي
ولا مقصودة في الاصل ولو قيل بل هي واجبة فان الحكم اذا قدر على المشي يلزمه الحج ماشيا ايجاب بان الشرط لزوم التزم على
ما قدمناه بعد كونه من جنسه واجب ان يكون مقصودا بنفسه لا غيره حتى لا يلزمه النذر بالوضوء لكل صلوة والمشى المذكور وكذا السعي
الى الحجته كذلك لم يلزمه ركبا ويقدر على المشي الا انه قد يملك عليه الطواف فانه واجب مقصود بنفسه لا بشرط غيره الا ان يراو من جنس المشي الى مكة وتوارد الان
يلزم بالنذر وليس من جنسه واجب ايجاب بان شرط الصوم من جنسه واجب توجيها ايجابا بشرط ايجاب الشرط ولا يخاف في بعده وان وجوب الصوم
وجوب الاعتكاف بالنذر والكلام الآن في صحة وجوب البيعة فكيف يستدل على لزومه بلزوم الشرط فوجع الشرط وان استدل بالاجماع
او النص المنفرد في حديث نذر عمر الاعتكاف في الجاهلية فم لا يقولون بهذا الحديث بل يصرفونه من ظاهره لانهم والشافعي لا يوجبون
نذر الكافر ثم قد يقال تحقق الاجماع على لزوم الاعتكاف بالنذر لوجب اهدار اشتراط وجود واجب من جنسه واذا تعارضوا
لا ايجاب صار كقوله على زيارة البيت ماشيا فانه موجب لذلك ولو اراد بيت الله لبعض المساجد لم يلزمه شئ وكذا لا يلزمه
بقوله على المشي الى بيت المقدس او مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم شئ واوردانه اذا كان كقوله على حجة او عمرة ينبغي ان
لا يلزمه المشي لانه لو قال على الحج لا يلزمه والتجواب ان السعي ان التقدير على حجة او عمرة ماشيا لان المشي لم يهدر باعتباره شئ
فانه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان خت عقيقة بن عامر بن نذرت ان تمشي الى البيت فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يركب بهدي هيا
وهدي هيا رواه ابو داود وغيره وسنده حجة وما في صحيح مسلم انه قال تمشي وتكره فمحمول اعلى ذكر بعض الروي وعلى هذا اقتصرنا
في كتاب الحج يعني ان محل الاشكال جواز ركوبها ولو اهدت كما لو نذر الصوم بصيغة التتابع ليس له ان يفرق ويصدق بل
او يفرق لزم استينافه فاقصر الراوي على ذلك ليفيد دفع ذلك وعرف لزوم الفدية من الحديث الآخر ومحمول على حاله

ومن قال عبد الله حران لم اجمع العام لقول حجت وشهد شاهدان على انه ضحي العام بالكوفة لم يعقب عبده وهذا عند ابي حنيفة والابن يوسف
وقال محمد لا يعقب لان هذه شهادة قامت على امر معلوم وهو التضيعة ومن ضرورته انتفاء الحج فيحقق الشرط ولما انما قامت على النفي لان
المقصود منها نفي الجمل اثبات التضيعة لانه لا مطالب لهما فصار كمالا اذا شهدوا ان
الحج غاية الاموات هذا النفي مما يحيط علمه الشاهد به ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تليسا

الحجذان في بعض طرقه وانها لا تطبق ذلك ثم يعرف لزوم الفدية من الحديث الآخر وقد ذكرنا بقية هناك ذيل طويلا
وفروا جهة وان الرجح ان يلزمه بمشي من بيته لاس من حيث يحرم فيه من الميقات يعني الخلاف فيما اذا لم يحرم منه
بل يلزمه المشي منه او من حيث يحرم فيه من الميقات اما لو احرم من بيته لزمه المشي منه بالاتفاق واعلم ان في بعض طرق
حديث عقبة قال ولتمه بدنة لكنهم عملوا باطلاق الحديث في الحديث الآخر الثابت في الصحيحين واخرج الحاكم في المستدرک من حديث
عمران بن الحصين قال ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة الا امرنا بالصدقة ونهانا عن المشي وقال ان المشي
ان ينذر الرجل ان يحج ماشيا فمن نذر ان يحج ماشيا فليهد بهدا ولا يركب وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه لكن
حصل المطلق على المقيد اذا كانا في واحدة واحدة واجب فتجب البدنة ثم المصارع ذكر هذا المذهب عن علي رضا والمروى
عن علي بن طريق الشافعي عن ابن علية عن عبيد بن ابي عروبة عن قتادة عن الحسن عن علي بن رضا في الرجل يكلف على المشي
قال مشي فان عجز ركب واهدي بدنة رواه عبيد الرزاق عن علي بن عبد الله بن عيسى بن نذر ان يمشي الى البيت قال يمشي فاذا عجز ركب
واهدي بخروا واخرج نحوه عن ابن عمر وابن عباس وقتادة والحسن واما ورود البدنة في خصوص من حيث اخذت عقبة
بن عامر فاسند الويلعي في مسنده زهير حدثنا احمد بن عبيد الوارث ثنا بهام ثنا قتادة عن عكرمة عن ابن عباس
ان اخذت عقبة بن عامر نذرت ان يحج ماشيا ففعل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان السدع وجل غني عن نذر فترك
لتركب ولتمه بدنة فاذا كان الناذر بمكة واذا كان يحج الا احد الذي لزمته حجا فانه يحرم من الحرم ويخرج الى عرفات
ماشيا الى ان يطوف طواف الزيارة كغيره وان اراد اسقاطه بعمره فعليه ان يخرج الى الحل فيحرم منه وانما اختلفوا
في انه يلزمه المشي في ذهابه الى الحل او لا يلزمه الا بعد رجوعه عنه محرما والوجه يقتضي انه يلزمه المشي لا قدمه في الحج من ان
يلزمه المشي من بلدته مع انه ليس محرما منها بل هو ذاهب الى محل الا حرام فيحرم منه اعني المواقيت في الاصح لما قد منعنا عن ابي حنيفة
لو ان بغداد يقال ان كلمت فلانا فعلى ان اخرج ماشيا فلقية بالكوفة فكله فعليه ان يمضي من بغداد ولو قال على السفر الى
بيت الله فقد علمت انه لا يلزمه شيء مع اخواته ومثله الشد والهولة والسعي الى مكة وكذا على المشي الى استار الكعبة
او باب الكعبة او من بابها او اصطوانة البيت او الصفا والمروة والى عرفات ومن ولغة لا يلزمه شيء واختلفوا فيما اذا قال
على المشي الى الحرم او الى المسجد الحرام قال ابو حنيفة لا يلزمه شيء وقال صاحباه يلزمه احد النسكين والوجه في ذلك ان يحل على ان
تعرف بعد ابي حنيفة رحا ايجاب النسكيات لانه كما تعرف بالمشي الى الكعبة ويرتفع الخلاف والافالوجه الذي ذكرهما متضاد
وهو ان الحرم والمسجد الحرام يشتمل على الكعبة فذكر المشتمل ذكر المشتمول وهو الكعبة ولو صرح بقوله الله على المشي الى الكعبة لزمه
فكذلك الزم المشتمل لان ايجاب اللفظ لقارن فية فية وليس عين المشي الى الحرم عينه وهو وجه ابي حنيفة قوله ومن قال عبد
حران لم اجمع العام وقال بعد القضاء حججت واقام العبد شاهدين على انه ضحي العام بالكوفة لم يعقب عبده عند ابي حنيفة
والابن يوسف ولم يذكر قول ابو يوسف مع ابي حنيفة في شرح الجامع الصغير قال صاحب المختلف وكذا لم يذكره الفقيه بالليث في مختصر الجامع

ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حلت لوجود الشرط اذا الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب
ولو حلف لا يصوم يوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا يحنث ولا يوجب الصوم التام المعتبر شرعا وذلك باننا نأخذ الى اخر اليوم واليوم صوم في تلقى في اليوم

وقال محمد بن يعقوب لان هذه شهادة قامت على امر شاهد وهو التضحية وكيف لا يقبل ومن ضرورة انتفاء الحج ذلك العام فمحقق
الشرط فيحقق ولما انها قامت على النفي معنى لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية فان الشهادة على التضحية
غير مقبولة لان المدعى وهو الجدل لا حق له فيها يطلبه لان العتق لم يلحق بها والامطالب له لا يدخل تحت القضاء واذا بطلت
الشهادة على التضحية بقيت في الحاصل على نفي الحج مقصودا والشهادة على النفي باطلة فان قيل لان السلم انها مطلقة
باطلة بل النفي اذا كان مما يعلم ويحيط به الشاهد صحة الشهادة عليه فانه ذكر في السير الكبير شهدا على رجل انه قال المسيح ابن عبد
ولم يقل قول النصارى والرجل يقول وصلت به ذلك قبلت هذه الشهادة وبانت امره لاحاطة علم الشاهد به اجاب لمص
بقوله غاية الامر ان هذا النفي يحيط به علم الشاهد لكنه لا يتميز بين نفي ونفي في عدم القبول بان يقال النفي اذا كان كذا صحته الشهادة
به وان كان كذا لا تصح تيسيرا ودفعنا للحج لازم في تمييز نفي من نفي واما مسلمة السير فالقبول باعتبار انها شهادة
على السكوت الذي هو امر وجودي وصار كشهود الارث اذا قالوا ان الشاهد انه وارثه لا تعلم له دارا غيره حيث يعطى له كل الرتبة
لانها شهادة على الارث والنفي في ضمنه والارث مما يدخل تحت القضاء فاما النحر وان كان وجودا وينفي الحج في ضمنه لكنه
لا يدخل تحت القضاء كما ذكر فكانت الشهادة كحدهما في حقه فبقي النفي هو المقصود بها واما ما في المبسوط من الشهادة على النفي
فقيل في الشرط حتى لو قال لعبد ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر فشهده انه لم يدخلها قبلت ويقضى بعقده ونحوه
من قبيل الشرط فاجيب عنه بانها قامت بما مر ثابت معان وهو كونه خارجا فيثبت النفي ضمنها ولا يخفى انه يريد عليه
ان العبد كما لا حق له في التضحية اذ لم تكن هي شرط العتق فلم تصح الشهادة بها كذلك لا حق له في النحر فانه لم يجعل الشرط
بل عدم الدخول كعدم الحج في مسكننا فلما كان المشهود به مما هو وجودي متضمن للمدعى به من النفي الجحول شرطا قبلت الشهادة
عليه وان كان غير مدعى به لضمنه الله عز وجل كذا يجب قبول شهادة التضحية المتضمنة للنفي المدعى به بقول محمد بن اوجيه
قوله ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وامساك ساعة ثم افطر من يومه حلت لوجود الشرط وهو الصوم الشرعي
افهوا الامساك عن المفطرات على قصد التقرب وقد وجد تمام حقيقة وما زاد على ادنى امساك في وقته تكرار الشرط ولان مجرد الشرع
في الفضل اذا تمت حقيقة ليعني في الاول انزل ابراهيم عزم ذابجا حيث امر السكينة في محل الذبح فقيل له قد صدقت الرواية
بخلاف ما اذا كانت حقيقة تتوقف على افعال مختلفة كالصلوة ولذا قال فيمن حلف لا يصلي انه قائم فذكر ركعة واحدة حلت
اذا قطع فلو قطع بعد الركوع لا يحنث لانه لا يدخل في الوجود تمام حقيقتها قوله ولو حلف لا يصوم يوما او صوما لم يحنث بصوم
ساعة بل باتمام اليوم انا في يومنا فطاهروا كذا في صوما لانه مطلق فيصرف الى الكمال وهو المعتبر شرعا فلذا قلنا لو قال لنف
في صوم وجب عليه صوم يوم كامل بالاجماع وكذا اذا قال على صلوة تجب ركعتان عندنا لا يقال المصداق كذا ركعة لفصل
فلا فرق بين حلف لا يصوم ولا يصوم صوما فينبغي ان لا يحنث في الاول الا بصوم لانا نقول الثابت في ضمن الفصل ضرورة
لا يظهر اثره في غير تحقق الفعل بخلاف الصريح فانه اختار يترتب عليه حكم المطلق فيوجب الكمال فقد اورد عليه

ولو حلف لا يصلح فقام وقراء ذكره لم يحث وان سجد مع ذلك لم يقطع حث والقياس ان يحث بالافتتاح
اعتبارا بالشروع في الصوم وحده لا استحسان ان الصلوة بحسرة عن الاركان المختلفة فما لم يات
بجميعها لا يسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر في الجماء الثاني

صوت

ما لو قال الامر من هذا اليوم وكان بعد اكل او بعد الزوال او قال الامر ان لم تصل اليوم فانت طالق فحاضت من
ساعتها او بعد ما صلت ركعة صحت اليمين وطلعت في الجمال مع انه مقرون بذكر اليوم ولا كمال واجب بان اليمين تعتمد التصور
والصوم بعد الزوال والاكل متصور كما في صورة الناسي وكذا الصلوة من الخائض لان درود الدم لا يمنع كما في المستحاضة
الا انها لم تشترع مع درود من حوض فئات شرط ادائه بخلاف مسكة الكوز لان محل الفعل وهو الماء غير قائم اصلا فلا يتصور
بوجه وبان السكتان انما يصلحان مبتهاتين لا موردتين لان كلاما كان في المطلق وهو لفظ يوم ولفظ هذا اليوم ليس
من قبيل المطلق لانه مقيد معرف والمطلقات هي المنكرات وهي اسما بالاجناس والا فزيد وعمر ومطلق ولا يقول به احد
والسكتان مشكلتان على قول ابي حنيفة ومحمد لان التصور شرعا منتف وكونه ممكنا في صورة اخرى وهي صورة النسيان
والاستحاضة لا يفيدانه حيث كان في صورة الخلع مستحيلا شرعا لم يتصور الفعل المحلوف عليه لانه لم يحلف الا على الصوم والصلوة
الشريعتين اما على قول ابي يوسف فظاهر انما ينفقدان ثم يحث واعلم ان التمر تاشي ذكر انه لو حلف انه لا يصوم هذا على الوجه لانه
لتقسيم الله وذلك لا يحصل بالفاسد الا اذا كانت اليمين في الماضي وظاهرة شكل على مسئلة الكتاب فانه حثه بعد ما قال ثم افطر من يومه

لكن مسئلة الكتاب اصح لانها تضمن محمد في الجامع الصغير قوله ولو حلف لا يصلح فقام وقراء ذكره ثم قطع لم يحث والقياس يعني على الصوم
ان يحث بالافتتاح وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن افعال مختلفة فيما لم يات بها لا يسمى صلوة يعني لم يوجد تمام حقيقتها وان
منتفى بانتفاء الجزاء بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر بسجدة الثاني ولذا قال الفقهاء بالليل في الفرق بينا في الجمال لا
ما بعد صوم ساعة مكر من جنس ما مضى فصا صوم ساعة كصلوة ركعة يعني لانه يجمع فيها تمام الحقيقة ثم قال المصنف فان سجد مع ذلك يعني
الركوع وما قبله ثم قطع حث ويشكل عليه ما ذكر التمر تاشي حلف لا يصلح يقع على الجزاء فلا يحث بالفاسد الا اذا كان اليمين في الماضي حلف
ما صليت وكان قد صلى فاسدة لان الصلوة الماضية يراها مجزئة لا التقرب بها ويصح الخبر عن الفاسدة اللهم الا ان يراها فاسدة
ان يكون بغير طهارة ويكون ما في الذخيرة بيان له وهو قوله لو حلف لا يصلح فقام وقراء ذكره بان صلى بغير طهارة مثلا لا يحث استحسانا لان مطلق
الاسم ينصرف الى الكمال وهو ما به حصول الثواب وسقوط الفرض قال ولو نوى الفاسدة صدق ديانته وقضا لان الفاسدة صلوة صورة
واطلاق الاسم على صورته مجازا جاز قد نوى ما يحتمل لفظه وثقبة تغليظ على نفسه لان مع هذا يحث بالصحة ايضا وليس في هذا الجمع بين
والمجاز وانما طريقه انه في الصحيح ما في الفاسدة وزيادة على شرط الحث ولا يمنع الحث ولو كان عقدة مبنية على الماضي بان قال ان كنت
صليت فني على الجائزة والفاسدة ثم فرق بين الاصل وبين الاصل صلوة حيث يحث بركعة فقال وفي صورة حذف المفعول المنفي فعل الصلوة
لكن كذا المفعول صلاوة وذلك يحصل بالركعة الا انه اذا قطعها بعد ذلك فقد انتقض فعل الصلوة ولكن بعد ضحوة والانتفاض انما يظهر في حكم تقية
الانتفاض والحث بعد تحققه لا يقبل الانتفاض فظهر من كلامه هذا ان الامر من الفاسدة هي التي لم توصف منها شيء بوصف الصحة في وقت بان يكون ابتداء
الشروع غير صحيح وعليه يحمل ما درونه في الصوم ويرتفع الاشكال هناك ايضا وادروا ان اركان الصلوة القعدة ليست في الركعة الواحدة فيجب ان
لا يحث بها واجب بان القعدة موجودة بعد رفع راسه من السجدة وهذا هو المبنى على توقف الحث على الرفع منها وفيه خلاف لمنح والمبنى

صوت

ومن حلف لا يلبس حلياً فلبس خاتمه فضة لم يحنث لأنه ليس بحلي عرفاً ولا شراً حتى يحل استعماله للرجال والتخذه ليقصد الخفية وإن كان ممن ذهب حنث لأنه حلي ولهذا لا يحل استعماله للرجال ولو لبس عظم أو غيره موصم لا يحنث عندنا حقيقة رداً ولا يحنث لأنه حلي حقيقة حتى سمي في القرآن وله أنه لا يتخلبه عرفاً ولا موصعاً ومبني الإيقان على العرف وقيل هذا الخلاف في عصر زمان يفتى بقوله ما كان التحلي به على الأعراف معتاداً ومن حلف لا ينام على فراش فنام عليه فوقه فقام حنث لأنه تبع للفراش فبعد فناماً عليه وإن جعل فوقه فراشاً آخر فقام عليه لا يحنث لأن مثل الشيء لا يكون تبعاً له فينقطع النسبة عن الأول ولو حلف لا يجلس على الأرض فجلس على بساط أو حصير لم يحنث لأنه لا يسمى جالساً على الأرض بخلاف ما إذا حال بينه وبين الأرض لباسه لأنه تبع له فلا يمتد بحال ذلك ولو حلف لا يجلس على سرير فجلس على سرير فوقه بساط أو حصير لم يحنث لأنه يبعد جالساً على الجوس على السرير في العادة كذلك بخلاف ما إذا جعل فوقه سريراً أو حوله مثل الأول فقطع النسبة عنه فلو حشى به ثوباً وهو المضرب لا يحنث وكذا لا يلبس من غزل فلا يمتد به على الثوب وإن نوى عين الغزل لا يحنث بلبس الثوب ولا يلبس عين الغزل لا يلبس من ثياب فلان وفلان يبيع الثياب فاشتري منه ولبس يحنث لا يلبس كما نأى فلبس ثوباً فيه كان وغر حنث لا يمسو فلان فمساه فمسوة أو خفين أو جوربين أو أرسل إليه ثوباً فلبس حنث إلا أن يهوى كسوة بيده ولو أعطاه دراهم فاشترى بها ثوباً فلبس لا يحنث قوله ومن حلف لا يلبس حلياً فلبس خاتمه فضة لم يحنث عندنا وعند الأئمة الثلاثة يحنث لنا لا يلبس بحلي عرفاً ولا شراً بديل أنه أبيع الرجال مع منعهم من التحلي بالذهب والفضة وإنما أبيع لهم بقصد التحتم للزينة فلم يكن حلياً كما لماني حتم وإن كانت الزينة لازم وجوده لكنها لم تقصد به فكان عدماً خصوصاً في العرف التي هي مبني الإيقان قال المشايخ هذا إذا لم يكن على هيئة خاتم النساء بل كان كخاتم فلان حنث لأنه ليس بالنساء وإنما يراى به الزينة لا التحتم فكل معنى التحلي به وصار كلبسه سواراً أو خنجر أو قلادة أو قرطاً أو دلو جاحيث يحنث بذلك كله ولو من الفضة وقيل لا يحنث بخاتم الفضة مطلقاً وإن كان نائلاً بالنساء وليس بجديد لأن العرف في خاتم الفضة نفى كونه حلياً وإن كان زينة ولو كان الخاتم من ذهب حنث مطلقاً يقص وبلا فص اتفاقاً قوله ولو لبس عقد ولو غير مرصع لا يحنث عندنا حقيقة وقالوا لا يحنث وعلى هذا الخلاف عقد زبرجد أو زمرد أو ياقوت ولؤلؤها قال الأئمة الثلاثة وجه قولنا أنه حلي حقيقة فإنه يميز بينه وبين غيره في القرآن قال نعم وتستخرج منه حلية تلبسونها والمستخرج من البحر هو اللؤلؤ والمرجان ولأنه لا يتحلى به في العادة وهو المراد بقوله عرفاً الأمر صعباً بذهب أو فضة ومبني الإيقان على العرف لا على استعمال القرآن فيصرف إلى المرصع فلا يحنث بغيره قال بعض المشايخ قياس قوله أنه لا لباس أن يلبس العلمان والرجال اللؤلؤ وقيل هذا اختلاف عصر زمان في زمانه كان لا يتحلى به الأمر صعباً وفي عرفنا يتحلى به بالساج فنفى بقوله لأن العرف القائم لا يتحلى به بالساج كما يتحلى به بغيره قوله ومن حلف لا ينام على فراش أي فراش معين فانه قال في غير هذا الكتاب على هذا الفراش وبديل قوله وإن جعل فوقه فراشاً آخر فقام عليه لا يحنث ولو كان نكرة بان حلف لا ينام على فراش حنث يوضع الفراش على الفراش لأنه نام على فراش نكرة ثم إذا نام عليه وفوقه فقام حنث لأن الفراش تبع للفراش لأنه سائر في وقت يجعل فوقه كالتنسي في عرفنا الملا أي الملاة المجهولة خوف الطرقة وإذا كان تبعاً لم يتغير زمانه على نفس الفراش بخلاف ما إذا جعل فوقه فراشاً آخر فانه لا يحنث إذا نام على الأعلى لأنه يشبه الشيء لا يكون تبعاً لمثلته فينقطع النسبة إلى الأسفل وروى عن أبي يوسف رواية غير ظاهرة عنه أنه يحنث لأنه يسمى نائماً على فراشين فلم ينقطع النسبة ولم يصح أحدهما تبعاً للآخر وحاصله أن كون الشيء ليس تبعاً لمثله مسلم ولا يضرنا ففيه في الفراشين بل كلمة أصل بنفسه ويتحقق الحنث بتعارف قولنا نام على فراشين وإن كان لم يمساه إلا الأعلى قوله ولو حلف لا يجلس على الأرض فجلس على بساط أو حصير لم يحنث لأنه لا يسمى جالساً على الأرض عرفاً فاعتبر العرف بكلام البساط والأرض بالحصير أصلاً ولهذا يقال جالس على البساط لا يجلس على الحصير وارة اجلس على الحصير لا يجلس على الأرض فجعل الجالس على أحدهما غير جالس على الأرض بخلاف ما لو جلس على ذلوله حيث يجلس جالساً على الأرض ويقال جالس فلان على الأرض فيحنث فسر أنه حيث كان اللباس تبعاً له كان بمنزلة نفسه فلا يعتبر جالساً بل كانه جالس بنفسه على الأرض نعم لو خلع ثوبه فبسطه وجلس عليه لا يحنث لارتفاع البتية ولو حلف لا يجلس على سرير فجلس على سرير فوقه بساط أو حصير أو فراش حنث لأنه بعد جالساً عليه والحكم

باب الميتين في القتل والضرب وغيره

ومن قال ان ضربك تعبدى فهو على الجيرة لان الضرب اسم لفعل مؤنث متصل بالبدن ولا يلزم له تحقق في الميت ومن يعذب في القبر يعذب فيه الحيوة في قول العامة

على السير في العادة كذلك على ما يفرش عليه يقال جلس الامير على السرير ولا شك ان فوقه من انواع الفراش نجاوات ما اذا جعل فوقه سريرا آخر لانه اى الآخر لا على مثل الاول الاسفل فلم يجعل تابعا له في العرف وهذا بالاتفاق وفرق ابو يوسف على تلك الرواية عنه في الفراش بان كان فانه يقال نام على فراشين ولا يقال جلس على سريرين وان كان احدهما فوق الآخر بل يقال يجلس على سرير فوق سرير وهكذا الحكم في هذا الدكان وهذا السطح اذا حلف لا يجلس على احدهما فبسط عليه وجلس حنث ولو بنى دكانا فوق الدكان او سطحا على السطح او احلف لا يجلس على احدهما فقطعت النسبة على الاسفل فلا يحنث بالجاوس على الاعلى ذلك كرهت الصلوة على سطح الكنيف والاسطبل ولو بنى على ذلك سطحا آخر فبسط عليه لا يكره قال الشيخ ابو المعين في شرح الجامع وفي كافي المحاكم حلف لا يمشی على الارض فمشى عليها بنحل او خفف حنث وان حلف على بساط لم يحنث وان مشى على حجار حنث لانها من الارض

باب الميتين في الضرب والقتل وغير ذلك من الغسل والكسوة قوله ومن قال ان ضربك فعبدى حر فمؤنث على الحيوة حتى اذا مات فضربه لا يحنث لان الضرب اسم لفعل مؤنث متصل بالبدن واستعمال الآلة التاديب في محسوس قابل للتاديب والايلام والادب لا يتحقق في الميت لانه لا يحس ولذلك كان الحق ان الميت المعذب في قبره توضع فيه الحيوة بقدر ما يحس الالم والبشاعة بشرط عدم اهل السنة حتى لو كان متفرقا الاجزاء بحيث لا يتميز الاجزاء بل هي مختلطة بالتراب فعذب جعلت الحيوة في تلك الاجزاء التي لا ياخذها بالبصر وان الله على ذلك لعزير والخلاف فيه ان كان بنا على انكار عذاب القبر امكن والا فلا يتصور من عاقل القول بالعدا مع عدم الاحساس وقد اورد على اخذ الايام في تعريف الضرب قوله نعم وتزيدك ضعفا فاضرب به ولا تحنث فقد رخص الضرب لضعفه وهي خرفة من ريجان ونحوه ولا يلام فيه وارجيب ولا يمنع عدم الالم في ضرب اليوب عرم بالكلية وقد روى عن ابن عباس ان قبضة من الشجر وان سلم فمخصوص بابوب ودرع بانه تمسك به في كتاب الحيل في جواز الحيلة فلم يعتبر وفي الكشاف هذه الرخصة باقية والحق بان البر بضر بضعف بلا الالم اصلا خصوصية لزوجة اليوب عرم ولا ينافي في ذلك بقا شرعية الحيلة في الجملة حتى قلنا اذا حلف ليضرب مائة سوط فجمع مائة سوط وضربه مرة لا يحنث لكن بشرط ان يصيب به كل سوط منها وذلك اما ان يكون باطرافها قائمة او باعراضها مبطنة ولا يلام شرط فيه اما عدمه بالكلية فلا وضربه بسوط واحد له شعبتان خمسين مرة يسير وضربه مائة سوط وخفت بحيث لم يتالم به لا يبرأ من ضرب صورة لامةنى ولا به من معناه ولا يبرأ الابان يتالم حتى ان من المشايخ من شرط فيها اذ اجمع بين زوس الاعواد وضرب بها كون عود بحال لو ضرب منقرا به لا وبع المضروب وبعضهم قالوا بالحنث على كل حال والفتوى على قول عامة المشايخ وهوان لابد من الالم فروع لا ضربتك حتى اقلتك هو الضرب الشديد ومثله حتى اترك على الاحي ولا ميت وحتى تستغيث فهو على وجود ذلك وكذا حتى تبول وعذم ايضا على الضرب الشديد لا ضربتك بالسيف حتى تموت ولا ضربك على الارض حتى ينشق نصفين فهو على ان تضرب به الارض ويترك فقط وخلاف هذا ليس بصحيح حلف ليضرب بالسيف حنث ليضربه بغلافه وهو فيه وكذا بالسوط فلفقه بخرقه وضربه حنث ليضربه بنصل هذا السكين او بنزع هذا الرمح فخرجه وركب غيره وضربه لم يحنث ولو قال ان لقتيك فلم اضربك فعبدى حر فراه على سطح او بنى بحيث لا يتحمل اليه ولا يعتبر على ضرب لا يحنث قال محمد اذا كان بينه وبين فلان قدر ميل لو اكثر ولم يلقه حلف لا يضرب امراته فضر

ومن قال ان لم يقتل فلان فامواته طالق وقانون ميت وهو عالم به حدث لانه عقد بميتته على جوفه تحتها الله تعالى فميتته هو متصور فينقصد تحت الجوف فامواته وان لم يعلم لا يثبت لانه عقد بميتته على جوفه فميتته هو متصور فينقصد تحت الجوف فامواته وان لم يعلم لا يثبت لانه عقد بميتته على جوفه فميتته هو متصور فينقصد تحت الجوف فامواته

باب اليمين في تقاضي الدراهم

قال ومن حلف ليقتضين دينه الى قريب فهو ما دون الشهر وان قال الى بعيد فهو اكثر من الشهر فان ما دونه يعنى قريباً والشهر وما زاد عليه يعد بعيداً ولهذا يقال عند بعض الجهل ما لقيتكم من شيء ومن حلف ليقتضين فلان ناديه اليوم ففناء له وجد فلان يبعثها زيوفاً او نهجاً او مستحقاً لم يثبت الخالف لان الزيادة عيب والعيب يعدم الجنس فلهذا يجوز به صار مستوفياً وجد شرط البراءة قبض المستحقة صحيح ولا يرتفع بوجه البراءة المتحقق وان وجد هارها صا او ستوقه حدث لا يثبتها الياس من جنس الدراهم حتى لا يجوز التجوز في العرف والسلم لم يوجب عرفاً فلا يثبت غير دفع بغيره بل لم قال فخر الاسلام وغيره هذا يعني الحث اذا كان في الغضب اما اذا فعل في الممازاة ولا يثبت فلو او ما لكن لا على قصد الاداء بل وقع الخطأ في الممازاة باليد وعن الفقيه ابى الليث انه قال هذا اذا كانت بالعريته اما اذا كانت بالفارسية لا يثبت به الشعر والحنق والعض والحق ان هذا هو الذي يقتضيه النظر في العربية ايضا لانه خلاف الزمان قوله ومن قال ان لم اقل فلان فامواته طالق وفلان ميت والى الخالف عالم بموته حدث لا دلالة علم بموته قبل حلفه والقول ازالة الحيوة عادي مخصوص الزمان عقدي مبنية على ازالة عادة حيوة يحذفها الله في ذلك متصور فينقصد بالاتفاق ثم سيجت في الحال للعجز الخالي المستمر عادة وان لم يعلم لا يثبت لانه عقد بميتته لا محالة على ازالة المحو القائمة فيه ولا يتصور ازالة القائمة ولا حيوة قائمة فكان قياس سلب الكوز على الاختلاف السابق بين ابى يوسف وبينهما فعنده ينفقه ويثبت عليه الكفارة وعنه ابى حنيفة ومحمد رحم الكفارة لانه لا يثبت الا في حق قوله وليس في تلك المسئلة اي مسئلة الكوز تفصيل بين ثم علم عدم الحكم انه لا يثبت عند سوا علم ان فيه ما وقت الحلف او لم يعلم قوله هو الصحيح احتراز عما ذكر في شرح الطحاوي حيث قال فيه ولو كان يعلم ان الكوز لا ماله فيه فحلف فقال ان لم اشرب المار الذرة في الكوز فامواته طالق فانه يثبت بالاتفاق وعن ابى حنيفة رواية اخرى لا يثبت علم او لم يعلم وهو قيل زقرود جانه لو كان يعلم ان الكوز في الكوز فحلف يمتنع ان تنقصد بميتته عند سوا على ما يحدثه الله في الكوز وهو متصور ثم العجز الخالي المستمر لوجب خشة بخلاف ما اذا لم يعلم ان في الكوز ازالة ان يمينه النقصد على ما في الكوز ولو اوجده الله وكان غير المحلوف عليه فلا يتصور الحلف عليه والله اعلم بالصواب

باب اليمين في تقاضي الدراهم التقاضي المطالبة وهو سبب للقضاء وهي مسائل الباب فترجم الباب بما هو سبب مسئلة وخص الدراهم بالذكر لانها اكثر در في المعاملات قوله ومن حلف ليقتضين دينه الى قريب او عاجلاً فهو ما دون الشهر فان آخراً الى الشهر حدث وان قال الى بعيد او عاجلاً فهو على اكثر من شهر وعلى الشهر ايضا ولكنه قصد الطباق بين قوله ما دون الشهر وما فوقه فلا يثبت الا بالموثقات اذ مات لشهر فصاعداً من حين حلف سنة او اكثر بلا غاية محدودة الا الموت فان مات لا قبل منه لا حث عليه على مقتضى ما ذكرنا وقال الشافعي واحمد ليس في يمين القريب والبعيد تقدير لانه اضاف في فكل مدة قريبة بالنسبة الى ما بعده ما وبعيدة بالنسبة الى ما دونها ومدة الدنا كلها قريبة باعتبار وبعيدة باعتبار آخر وانما يحكم بخشة اذ مات قبل ان يقتضيه وقتنا ندر اوجان من الاعتبار اعتبار الاضافة ولا ضبط فيها كما ذكرت واعتبار العرف وعليه مبني الايمان والعرف يعد الشهر بعيداً فانه يقال بارأيتك منه شهر عند متعادده الغيبة فعند الاطلاق وعدم النية يعتبر ذلك فاما اذا انوى بقوله الى قريب والى بعيد مدة معينة فهو على ما نوى حتى لو نوى بقوله الى قريب او عاجلاً سنة او اكثر صححت وكذا الى آخره لانها قريبة بالنسبة الى الآخرة وتقدمت فروع فيما لو حلف ليقتضيه صبي او عند المال ونحو قوله ومن حلف ليقتضين فلان ناديه اليوم ففناء فيه ثم وجد فلان بعض الدراهم زيوفاً او في القشوشة غشاً قليلاً يثبت بتجوز التجار بها وانما يرد بيت المال او نهجاً وغشاً اكثر من الزكوة يرد من التجار المستقص ولقبيل السهل منهم او مستحقة لم يثبت بذلك فهو اورد بلما في ذلك اليوم او لان الفسوف عيب وكذا التبرجة ولفظ الزيادة المذكورة في الكتاب غير عربي بل هو من استعمال الفقهاء والعيب في الجنس لا بعد من الجنس اي جنس الدراهم ولهذا لا يكون وصف الزيادة لا يعزى اسم الدراهم

وان باعه بها عبداً وقبضه بغيره في يمينه لان قضاء الدين طريقه المقاصة وقد تحقق بمجرّد البيع فكأنه شرط القبض للقبض لثبوت ربه وان وهبها له يمينه الدين لم يولد عدم المقاصة لان القضاء فعله والهيبة اسقاط من صاحب الدين

لو تجوز بها في الصرف اى لو جعلت بدلا في الصرف بالحياد او جعلت راس مال السلم صح مع ان الافراق عن غير قبض مفسد لما تم
انها لم ينقضي عنها جنس الدراهم فيبر في اليمين بما سوا حلف على القبض والدفع وكذا قبض الدراهم المستحقة صحح وكذا الواجبات لما كانت
جازا واذا برز في دفع هذه المسمية الثلاثة فلور الزيف والبهجة او استردت المستحقة لا يرتفع البرهان القبض فانما ينقضي في حق حكم
يقبل الانتقاض ومثله لو دفع المكاتب هذه الانواع عتق فردا تولى المكاتب بسبب انما زلف او بهجة او مستحقة لا يرتفع
العتق ولو كانت رصا صا او ستوقه حث اذا قبض اليوم ولم يرد بها دراهم والسوقه المغشوشة غشا ادا وهو تقريب
سنة توفى اى ثلاث طبقات طبقا الوجهين فضة واما بيننا نحاس ونحوه لانها ليست من جنس الدراهم حتى لا يتجوز بها في الصرف والسلم
ولا يعلق المكاتب باؤها فلور كذا المولى ظهر عدم عتق العبد قوله وان ياعه اى باع الخائف اليديون رب الدين الكذب
حلف ليقضه اليوم دينة في اليوم المحلوف على قضائه فيه عيب او قبضه رب الذي بر اليديون في يمينه لان قضاء الدين لو وقع بالذبح
كان بطريق المقاصة وهو ان يثبت في ذمة القابل وهو الدائن مضمونا عليه لان قبضه لنفسه ليملكه وللدائن مثله على المقبض فليقتل
قصاصا فكذا لو بها اذا لفرق بين الدراهم وغيرها مما يباح بها في يمينه باعطاء العبد قصاصا وهو ان يثبت له في ذمة من العبد وله في ذمة
فليقتل قصاصا ثم البر وقضاء الذي يحصل بمجرد البيع قبض الدائن العبد اولا حتى لو ملك المبيع في يد المديون الخائف قبل قبض المشتري
المبيع الفسخ البيع وعاد الدين ولا ينقض البر في اليمين وانما نص عليه محمد تاكية المبيع ليتقرر الدين على رب الدين لان الثمن وان حب
بالباع كانه على شرف السقوط لجواز ان يملك المبيع قبل القبض ولو كان البيع فاسدا فقبضه فان كانت قيمة ثمن بالدين بر والا حث
لانه مضمون بالقيمة هذا اذا حلف اليديون وكذا اذا حلف رب الذي فقال ان لم اقض الي عليك اليوم او ان لم استوف قال محمد فان
لم يبرعنى اذا وهب رب الدين الدراهم الدين في اليوم قبل انقضائه فقتل لم يبر اليديون لان شرط البر القضا ولم يوجد لعدم المقاصة ولا
القضا ففعل اليديون والمنة فعل الدائن بالبراء فلا يكون فعل هذا الاخر قال في الفتاوى الظهيرية واذا لم يبر لم يحنث ايضا عندها الفوات المحلوف
عليه يعنى تعذر المحلوف عليه وهو القضا قبل انقضاء اليوم وتقدم في مسئلة الكوزان بقا التصور شرط لبقاء اليمين في اليوم الوقت
وبنده كذا ان اذا الكلام يتنا في يمين موقته وان كان في الجامع الصغير لم يذكر اليوم واعترض بعضهم عليه بان يستلزم ارتفاع النقيض
لان البر نقيض الحنث فلا يرتفعان وهذا غلط لان النقيضين الملتزمين يجب صدق احدهما دائما في الامور الحقيقية كوجود زيد وعدمه اما
في الامور الشرعية اذا تعلق قيام النقيضين بسبب شرعى فانما يثبت حكمها بادام السبب قائما وانما نحن فيه منه فان قيام اليمين بسبب
لشئ واحد الامرين لا محالة من الحنث او البر شرعا فاذا فرض انتفاؤه انتفى الحنث والبر كما هو قول اليمين حيث لا يرد ولا حنث وجميع ما اورده
من الاستشهاد مثل قول صاحب الخلاصة لم يحنث في مسئلة الكوز وقول الكرخي في هذه المسئلة لم يحنث لافادته فيه لان عدم الحنث
متفق عليه وانما يفيد لوقال ابردم يحنث وكيف يتصور البر وهو بفعل المحلوف عليه ولم يفعل واعلم ان جواب هذه المسئلة اعنى مسئلة
المنة معية يكون الحلف على يوم يمينه كما اشترى الى ذلك المطلقه بان حلف ليقضين دينة فابراه او وهبه فلا شك انه يحنث الاتفاق
لان تصور الشرط بقاؤه في اليمين المطلقة بل في الامة ارد حين حلف كان الدين قائما كان تصور البر ثابتا فالحققت ثم حث بعد

وهو حلف لا يقبض دينه درهم فادون درهم فقبض بعضه لم يحث حتى يقبض جميعه فنفى قال ان الشرط قبض الكل فكذلك برص
التفريق الذي انما اضاف القميص الى دين معرف مضاف اليه فينبغي ان كل فله يحث لاديه فان قبض دينه في ودين ولم يتشغل بغيره
الوزن لم يحث وليس ذلك بتفريق كانه قد يتعد رقبض الكل دفعة واحدة عادة فيصير هذا القدر مستثنى عنه ومن قال ان كان
الى الامانة درهم فامرته طالق فلم يملك الا خمسين درهم لم يحث لان المقصود منه عرفان ما اراد على المائة وكان استثناء المائة استثناء
بجميع اجزائها ولكن لو قال غير مائة او ستمائة لان كل ذلك اداة الاستثناء مما سئل متفق عليه واذا حلف لا يفعل كذا تركه
ابدا لانه في الفعل مطلقا فمما لا امتناع ضرورة عموم النفي وان حلف ليفعل كذا ففعله مرة واحدة يحرى في عينه لان الملتزم فعل واحد
غير عين اذا المقام مقام الاثبات فينبغي ان يفعل فعله وانما يحث لو قوع الياس عنه وذلك بموته او نفوت محل الفعل
زمن يقدر فيه على القضاء بالياس من البر بالية قوله ومن حلف لا يقبض دينه درهما دون درهم فقبض بعضه لم يحث بمجرد قبض
البعض بل يتوقف حثه على قبض باقية فاذا قبضت لان الشرط اي شرط الحث قبض الكل بوصف التفريق لانه اضاف القميص للتفريق
الى كل الدين حيث قال لا اقبض ديني وهو اسم لكلمة فلا يحث الا بتمامه متفرقا غير انه لو كان التفريق في مجلس واحد لعد والوزن لا
اذا كان لم يتشغل بين الوزنين الا بعمل الوزن لان المجلس جامع للتفرقات فكان الوزنات وزنة واحدة بخلاف ما اذا شاغل
بعمل آخر لانه يتخلف مجلس القبض على ما عرف ولانه قد يتغير قبضة بوزنة واحدة لكثرة فحبل التفريق الكائن بهذا السبب شيئا ولم يمتد
في الجامع الكبير موقفة بهذا اذا كان لرجل على رجل مائة درهم فقال عبد سي حران اخذت منك اليوم درهما دون درهم فاخذ منها
ولم ياخذ ما بقي حتى غابت الشمس لم يحث لان شرط حثه اخذ كل المائة على التفريق ولو قال ان اخذت منها اليوم درهما دون درهم
فاخذ خمسة ولم ياخذ ما بقي حتى غابت الشمس حث لان شرط الحث اخذ بعض المائة متفرقا لان كلمة من للتبعض وقد وجد
قوله ومن قال ان كان لي الامانة فامرته طالق فلم يملك الا خمسين لم يحث لان المقصود منه عرفان ما اراد عن المائة فيصدق
على الخمسين او يصدق ان الخمسين ليس زائدا على المائة واما بالنظر الى اللفظ فلا يصح الا على جبل المستثنى مسكوتا عن حكمه فان معنى اللفظ ليس
الى مال الامانة فالامانة مخروجة من نفي المال فاذا قلنا ان المستثنى مسكوت فيكون الامانة غير محكوم عليها بانها في ملكه غير متعرض لما يثبت بوجه
من الوجوه وعلى هذا طائفة من المشايخ واما على جملة مثبتا بطريق الاشارة كما هو قول طائفة اخرى او على ان الاستثناء من النفي اثبات و
هو مختارنا وصرح المصنف فقال الاستثناء من النفي اثبات في هذا الكتاب فيحث لفظا لانه حلف على ان له مائة واما قول المصنف لان
استثناء المائة استثناء بجميع اجزائها فظاهره انه وجه مقابل لقوله لان المقصود منه عرفا وهو ان يكون مدلوله ومعلوم ان اخراجها
ليس الا من النفي وحاصله اخراج جميع اجزاء المائة من عدم الملك فالوجه كان الحلف على نفي خمسين من ملكه فكان يحث فليس للمحل عليه
الا وجه العرف بخلاف ما لو ادعى انه اعطى زيدا مائة مثلاً فقال زيد لم يعطني الا خمسين فقال ان كنت اعطيتني المائة فانه يحث بالاقل وكذا
اذا اختلف في قدر الدين فقال لي عليه مائة وقال الآخر خمسون فقال ان كان لي عليه المائة فهذا النفي المتقصر لانه قصد بيمينه الرد على
وفي الجامع الصغير عبه حران كنت املك الا خمسين فلما عشت لم يحث لانها بعض المستثنى ولو ملك زيادة على الخمسين ان كان من
جنس مال الزكوة حثت والا لا امرى انه لو قال مالي صدقة ينصرف الى مال الزكوة او حلف مالي مال لا يحث الا بمال الزكوة وفي خزنة الا
لو قال امرته طالق ان كان له مال وله عرض وضياع ودور ونحوه التجارة لم يحث والمسئلة ياتي ان شاء الله تعالى
مسائل فتنشأ في هذه المسائل فتنشأ في هذه المسائل فتنشأ في هذه المسائل فتنشأ في هذه المسائل فتنشأ في هذه المسائل فتنشأ في هذه المسائل
لان المتعاقب تقدم الترجمة فان من عادة المصنفين ان يذكروا لما شذ عن الابواب والترجمة ونحوه قوله واذا حلف لا يفعل كذا تركه ابد لانه نفي
فهم الاستناع في جميع الاوقات المحققة ضرورة عموم النفي للفعل المتضمن للمصدر النكرة فلو وجد مرة لم يكن النفي في جميع الاوقات ثابتا وان
ليفعل كذا ابر بالفعل مرة واحدة لان الملتزم فعل واحد غير عين اذا المقام مقام الاثبات فينبغي ان يفعل فعله سواء كان كراهية او ماسيا
او وكذا عن غيره واذا لم يفعل لا يحكم بوقوع الحث حتى يقع الياس عن الفعل وذلك بموت المحال قبل الفعل فيجب عليه ان يوصي بالكف عن

واذا استخلف الوالي رجله ليحكمه بكل داخري دخل البلد فهذا على حال ولا يتبع خاصة لان المقصود منه دفع شره او شر غيره بغيره فلا يفيد فائده بعد نردال سلطنته والى بالموثوق وكذا بالاعزل في ظاهر الرواية ومن خلف ان يهب عبده لغزو فوجبه ولم يقبل فقد برى يمينه حذره فالزوجة فانه يعتبره بالبيع كانه قليلك مثله ولنا انه عقد تبرع فبيعه بالتبرع

اوليوت محل الفعل كما لو حلف ليضرب زيدا اوليا كلن هذا الرغيث فمات زيد واكل الرغيث قبل اكله فمات حيث بذرا اذا كانت اليمين مطلقة كما ان كانت فلو كانت مقيدة مثل لا تكله في هذا اليوم سقطت بفوات محل الفعل قبل مضي الوقت عندها على سلفه مسئلة الكون خلافا لابي يوسف لو اكل الرغيث قبل مضي الوقت سقطت اليمين بما على عرف الوات الى الف قبل مضية لاحت عليه الكفارة ولو جرح الحالف في يوم حنث عندنا خلافا لاحمد قوله واذا استخلف الوالي رجلا ليعلمه بكل داخري دخل المدينة وهو بالمدال والعين المملكتين كل مفسد وجهه وعار من الدغور وهو الفساد ومنه دغور العود يدعركمسر العين في ضي وبقية في المضارع اذا فسد فهو على حال ولا ية خاصة ولو عزل لا يلزم اجباره بعد ذلك وهو قول الشافعي ورواية عن احمد وذهاب التخصيص ان ثبت بدالة الحال وهو العلم بان المقصود من هذا الاستخلاف زجره بما يدفع شره او شر غيره بزجره لانه اذا زجر داهرا من زجر داهرا كما قال وكلم في القصاص حيوة وهذا تحقق الا في حال ولا ية لانهما حال قدرته على ذلك فلا يفيد فائدة بعد زوال سلطنته والى بالموثوق وكذا بالاعزل في ظاهر الرواية فاذا سقطت اليمين لا تعود ولو عاد الى الولاية وعن ابي يوسف انه يجب عليه اعلامه بعد العزل ايضا وهو قول الشافعي ورواية عن احمد لانه مقيد لاحتمال ان يعاد في زجره لتقدم معرفته بحاله وبذا يعيد وفي شرح الكنتنم ان الحالف لو علم بالباء ولم يعلم به لم يحث الا اذا مات هو والمستخلف او عزل لانه لا يحث في اليمين المطلقة الا بالياس الا اذا كانت موقفة فيحث بمضي الوقت مع الامكان انتهى ولو حكم بالبقاء هذه للفور لم يكن بعيدا نظرا الى المقصود وهو المبالغة لزجره ودفع شره فالداعي يوجب التقيد اى بالفور اى فور علمه وعلى هذا لو حلف رب الدين غريمي او الكفيل ان لا يخرج عن البلد الا باذنه يتقيد بحال قيام الدين وكلفالة لان الاذن انما يصح من له ولاية المنع وكذا لا يخرج امراته الا باذنه يتقيد بقيام الزوجة فاذا زال الدين والزوجة سقطت ثم لا تعود اليمين بحدوث اختلاف ما لو حلف لا يخرج امراته من الدار فانه لا يتقيد به الا لم يذكر التقيد فلا موجب لتقيد به بل زمان الولاية في الاذن وكذا الحال في حلفه على العبد مطلقا ومقيدا وعلى هذا لو قال لا تاكل كل امرأة اترجها بغير اذنك طالق فطلق امراته طلاقا بائنا او ثلثا ثم تزوج بغير اذنك طالقت لانه لم يتقيد بميمنه بتقيد النكاح لانها انما تتقيد به لو كانت المرأة ليتقيد ولاية الاذن والمنع يعقد النكاح قوله ومن حلف لميمنه عبده لغزو فوجبه لغزو فوجبه ولم يقبل برى يمينه الاصل ان اسم عقد المعاوضة كالبيع والابارة والصرف واسلم والنكاح والرهين والتخلع بازار الايجاب والقبول معا وفي عقود التبرعات بازار الايجاب فقط كالهبته والصدقة والعارية والعطية والوصية والعهرى والتخلي والاقرار والهدية قال زفر بنى كالباع وفي البيع دامه الاتفاق على انه المجموع فلذا وقع الاتفاق على انه لو قال بعتك امس هذا الثوب فلم يقبل فقال بل قبلت او اخبرتك هذه الدار فلم يقبل فقال بل قبلت القول قول المشتري والمستاجر لان اقراره بالبيع تضمن اقراره بالايجاب والقبول وقوله لم يقبل بروج عنه وكذا على عدم الحنث اذا طلق بالبيع فوجب نطقه وعلى الحنث اذا حلف لميمنه اليوم فوجب فيه فقط ووقع الخلاف في ذلك لو كان بلفظ الهبة عندنا يبرأ الايجاب عند حنث استدل المسلمون بغيره بالبيع لان اى عقد الهبة تسليمك مثله حيث يتوقف تمام سببته على القبول فلا يكون هو اى عقد الهبة بلا قبول كالايجاب في البيع ثم لا يشترط القبض في رواية عنه بل يجوز ايجاب عن ايجاب الهبة والقبول من الآخر بتمام السبب انما القبض بشرط حكمه والسبب يتم دون كالباع بشرط الخيار وفي رواية اخرى عنه لا يشترط مع القبض فلا يبرأ حتى يقبض الآخر لان السبب بلا حكم غير معتبر قال المصنف ولنا انه عقد تبرع فقيم بالتبرع اى الهبة اسم التبرع فاذا تبرع وجد المسمى فيحث وانما يرد تمامه سببا للملك الاعلى بالنقل عن بعضهم ان الملك يثبت به قبل القبول

ولهذا يقال ذهب ولم يقبل ولان المقصود اظهار السماحة وذلك يقر به واما البيه فعادة فاقضه الفعل من الجانبين

الا ان بالرد ينتقض دفعا لفرض المنية بلا اختيار ونحوه من فسخ كالح الزوجه المرفقة لانه لا معمول ولا عمل على هذا بل لا بد من القبول لتام العقد فكان في احتياجه الى القبول في تمام العقد وقوعه سببا للملك الآخر كالبيع والتماصل انه انما يتم به ما هو من جهة وهو التملك وهو بهذا القدر لا بد في ملك الآخر وان كان بلا بدل حتى يظهر رضاه بذلك بلقطة المقيده وهو كالبيع في هذا القدر وحقيقة الخلاف انما هو في تعيين مسميات شرعية لا لغاها هي لفظ البيع والمنية واختارنا ولا سبيل الى ذلك الا بالتمتع والاستدلال فلما كان عند اطلاق لفظ باع فلان كذا او بعت كذا انعم منه وقوع الايجاب والقبول حكم بان اسم البيع للمجموع لم وقع النزاع في اسم المنية فقال زفر بنوكذا كان واستدل الاصحاب بالنقل وهو ما في الصحيحين من قول ابن عباس ان الصعب بن جثامة اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حمار وحش وهو بالابوار او يود ان فرد عليه فاني ما في وجهه قال ما لم نرده عليك الا ان احرم فقد اطلق اسم الاهداء من احد الجانبين فقط لفرض انرده عليه ووجه ان قول ابن عباس اهدى اما حكاية قول الصعب بن جثامة رضا اهديت لك هذا او حكاية فعل وعلى كل تقدير يفيد ان اسم المدي يتم بمجرد فعل الواجب قبل الآخر ولا استدلال ايضا بقولنا وهبت فلان فلم يقبل وليس شئ منها بلازم لان غاية ما فيه انه صح ان يطلق لفظ المنية والمنية على مجرد الايجاب بقرينة لقوله فلم يقبل ونحن لا نكر انه يصح ان يقال عليه فقط كما يقال على المجموع وكونه ظهري موضع انه استعمل في مجرد الايجاب بقرينة لا يفيد الحكم بانه هو معناه الحقيقي الذي يجب الحكم به عليه عند عدم القرينة الاخرى لوقال بعت هذا الثوب بالف فلم يقبل فلم يكن مخطيا ويكون مستعلا لاسم الكل في الجزر فلو دل صحة قول القائل وهبت فلم يقبل على ان وضع لفظ المنية بمجرد الايجاب دل صحة قوله بعت فلم يقبل على ان البيع بمجرد الايجاب والالتزام والاستدلال لقول الصديق لعائشة كنت نخلتك عشرين وستا من مال الغالية وانك لم تكوني جزئية فسمنا نخلتي قبل القبض وانما ينتقض على احدي روايتي زفر انه ما خذ فيه القبض ايضا ولنا بصحاحنا بل المتبرع المجموع من الايجاب والقبول والقبض شرط الحكم لاسم تمام السبب مسمى للفظ واما الوجه القائل ان المقصود من الجهة اظهار السماحة وهو يتم بالايجاب يعني فانظر ان الاسم باذنه ما يتم به المقصود من العقد ولا يخفى انه غير لازم والكانت اسما لالامور التي لها غايات اسما لملك الغايات وايضا فقصده اظهار السماحة غير المراد ولا ينبغي حمل فعل جميع العقول عليه بل اللازم كون المقصود منها وصول النفع للحيب والفقير الاجنبي ونحو اليقين ان يحيل مقصود العقول فيجب الحمل عليه وعلى اعتباره لا يتحقق الوصول الى المجموع القبول والايجاب واقرب بانه اسم المتبرع كما ذكرنا والاستدلال عليه بانه عقد تبرع فقيم بالتبرع وان كان تمام السبب يتوقف على شئ آخر وهو تبرع السبب ان سلم هذا وعلى هذا الخلاف في الفرض وعن ابي يوسف ان قبول المستعرض لا بد منه فيه لان الفرض في حكم المتأوضة فلو قال ان فرضي فلان الفا فلم يقبل لا يقبل قوله ونقل عن ابي حنيفة فيه روايتان والابرار يشبه البيع من حيث انه يفيد المالك باللفظ دون قبض والمنية لانه تملك بلا عوض ولهذا ذكر في الجامع ان في القرض والابرار قياسا واستحسانا قالوا في الحلواني فيها كالمدينة قيل والاشبه ان يلحق الابرار بالمنية بكونهم في القرض الذين لا عوض فاعلم ان الابرار يشبهون بالاستقراض الذين هم في الذمة بل ان قباها بقرينة فلا لا يتوقف على القبول وشبهه بالتملكات باعتبار ان الذين المال حتى جرت أحكام المال عليه في باب النكوة ولهذا قلنا بانه بالرد والقبول التليق لا يقبل التعلق لا بد من هذا في استحقاق المنية فشرع حلف لا يوصى بوصية فهو بمنى مرض الموت لا يحث وكذا لو اشتري اباه في مرض ففحق عليه ولو حلف لم يمينه اليوم ما به ورثته فهو بمنى ما به على آخر وامره بقبضها برولومات الكوفة قبيل قبض الموهوب له لا يتكمن من قبضه لانها صارت ملكا للورثة وفي شرح الجامع الكبير للفتاوى ان الاية والوصية والافرار والاستحسان

ولهذا يسمى بائنه بالنسبة لغيره والشراء يبتنى عليه

فحسب حش ما لو قال لا يدخل حلقى حش فيها وفي الفتاوى هذا في عرفنا ينبغي ان لا يكون حاشا لان ما العنب يسمى
عصيرا في اول ما يعصر حلق على امرأته لا تسكن هذه الدار وهي فيها وبابها مغلق وللدار حافظ فهي معذورة حتى يفتح الباب وليس لها
ان تستور الحائط قال الفقيه وبناخذ قال البدر الشهيد فرق بين هذا وبين ما لو قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرأة طاعت
وقيد ومنع من الخروج فلا يحش ولو قال لامرأته وهي في بيت والدان ان لم تحصرى الليلة فمنعها الوالد من المحضرة من حاشا حش
قال القصة بالشبهة في فتاوى الفضل وذكر بعد هذه انه لا يحش قال والاصح انه يحش ولا بد من الفرق بين الفعل وعدم الفعل وذلك
لان الشرع قد يجعل الموجود معدوما بالخدر كما لا كراهة وغيره ولا يجعل المعدوم موجودا وان وجد الخدر انتهى يعني وقد اكرهت على ان
وهو فعل ولا كراهة على الفعل لا ايضا الفعل لا يحش فقد صرح بكتاب الشيخ ابي بكر محمد بن الفضل فيمن قال ان لم اخرج من هذه
اليوم فقيده الحاشا ومنع اياها انه يحش وهو الصحيح وفي الخلاصة لو قال لامرأته ان سكنت هذه الدار فانت طاعة فكان لبيها في
معذورة حتى يصبح ولو قال لرجل لم يكن معني وراي هو الصحيح الا تحوف لص وغيره وهذا ما سلف الوعد به كل عبد لي حرفه عبده
وبين غيره لا يثق لا يضره الى التام ومثله لا اكل مما اشتراه فاشتراه مع آخر قصار مشتركا لا يحش لو اكل منه ولعيق عبده
المباذون وان كان عليه دين ولا يثق عبده الما دون عند ابي حنيفة اذ كان عبده مستغرقا كسبه ورقبته بالدين وان
نوى للمولى عتقه وان لم يكن عليهم دين ان نواه عتق ولا فلا وعند ابي يوسف ان نواه عتق والا فلا كان عليه دين او لا وقال محمد بن عتق
في الاحوال كلها قال غيره والله لا يفتلن كذا ولم يوشعيا فهو حاشا فان لم يفعل المخطاب حش وان اراد به الاستحلاف في استحلافه ولا شيء
على واحد منهما اذ لم يفعل ولو قال لغيره اقممت فواقمت بالله عليك لتفعلن كذا او قال اشد باليد اشد عليك او لم يقل عليك فالحاشا
هو المبتدأ الا ان يكون اراد الاستعانة فلا يمين عليه ايضا ولو قال عليك عبد الدار فعلت فقال نعم فالحاشا للمجيب ولا يمين
على المبتدأ وان نواه اشتري مناسا للثمن فقالت امرأته بواقل من من وحلفت عليه فقال ان لم يكن مناسا فانت طاعة
فانه يلحق قبل ان يوزن فلا يحش بوا ولا المرأة حلفت لا ياكل من خبز ثمة فاسافر الختن وحلفت لامرأته دقيقا فاكل منه
حش لانه باق على ملكه قال الامام القاضى هذا اذا لم يفرق قدر الكس قال لها كل من دقيقتي بقدر ما يكفيك اما اذا فرقت دراهم
من الدقيق واعطاه صار ملكا لها فلا يحش قال في الخلاصة وفي الفتاوى حلفت لا ياكل من مال فلان فنت هذا
فاكل الحاشا لا يحش لان كلا منهما اكل من مال نفسه في العرف وفيه نظر قال قلت للقاضي الامام لو كان احد الشكاه
جنبيا لا يجوز ولو كان كل واحد اكل مال نفسه ينبغي ان يجوز قال نعم وهو مستصحب لكن لم يصح بالخلاف انتهى واقول الفرق
ان عدم الحش لا لكل من التناهد من مال نفسه عرفا لا حقيقة وعلى العرف يبتنى الايمان فالحاشا وعدم جواز التناهد
مع الصبي لانه غير اكل مال نفسه حقيقة بل بعض مال الصبي ايضا وفي الخلاصة حلفت لا ياكل من خبز فلان فاكل خبز ابنه يمين
فلان يحش وقال في مجموع النوازل لا يحش لانه اكل حصته ولو قال لا ياكل من مال فلان فمات فلان فهو وارثه فاكل ان لم يكن
انه وارثه لو كان فاكل بعد القسمة لا يحش والاحش ولو قال لا يحش فلان لا يحش ولو علمت لا يحش رغبنا الفضل

وقيل في عرفه فتتم على المرنخا وان حلف على الورد فاليمين على الورد

فاكل رغيفين بينه وبين غيره بحيث في مجموع النوازل وكذا دارين احيان قال زمرج احدهما ان دخلت الان في نصيبك فانت طالق
وهي غير مقسومة فدخلت لا بحيث لانها ما دخلت في غير نصيبها ولو حلفت لا يدخل دار فلان قد دخل دارا بينه وبين غيره لا بحيث ولو
حلفت لا يزرع ارض فلان فزرع ارضا بينه وبين غيره بحيث لان نصف الارض لسي ارضا ونصف الدار لغيره دارا ولو حلفت لا ياكل
سرج حل فلان فاكل من حب حل بينه وبينه حنث ولو اشترى من براءهم شتره كسبه لم يحنث ولو حلفت ياكل من طبخ فلان
فاكل ما طبخه مع غيره حنث ولو حلفت ياكل من قدر فلان فاكل من قدرها فلان لم يحنث في الاصل ولو حلفت لا ياكل من طعم اشترى فلان
فاكل من طعام اشتراه مع غيره حنث الا اذا انوى شراء وحده بخلاف ما لو حلفت لا يلبس ثوبا اشتراه فلان
فليس ثوبا اشتراه فلان مع غيره لم يحنث لان الثوب اسم لكل متباين على البعض ومثله لا يدخل دارا
اشترى فلان قد دخل دارا اشترى فلان مع غيره لا يحنث وفي مجموع النوازل امرأة ذهبت نظير فقال لها زوجها
اذا من دوايكي توخوم فانت طالق فوهبت من آخر فاكل الحانث يحنث وقال صاحب الخلاصة وعلى قياس ما ياتي ينبغي ان لا يحنث
صورتها في الفتاوى حلفت لا ياكل من ثمن غزل فلانة فباعته غزلها ووهبت الثمن لا يحنث ووهبت الابن الحانث فاشترى
شيئا فاكله لا يحنث قال وهذا صحيح من الاول وفي الجامع الصغير لو قال ان اكلت اليوم الارغيف او ان تغيب برغيف فبعدى امر
ماكل رغيفا ثم اكل بعد ثم ادفاكته حنث وفي فتاوى قاضي خان حلفت لا ياكل اليوم الارغيف فاكل رغيفا مع النخل او الزيت او اللبن
لا يكون حانثا لان الاستثناء يقتضي المجانسة في المعنى المطلوب وهذه الاشياء لا تجانس الرغيف في المعنى المطلوب وهو الاكل
وبذلك خلافا لاول ولو قال ان اكلت اليوم اكثر من رغيف فبعدى امر فاكل على النخز خاصة وفي الفتاوى حلفت لا ياكل هذه الخابطة
التي فيها الزيت ياكل بعضها حنث ولو كان مكان الاكل يبيع فباع النصف لا يحنث ولو حلفت لا ياكل هذه البيضه لا يحنث حتى ياكل
كلها وكذا في البيضتين ولو حلفت لا ياكل هذا الشيء كالرغيف مثلا فاكل بعضه قال ابو بكر الاسكاوت ان كان شيئا يمكنه ان ياكله
في عمره لا يحنث ياكل بعضه وقال بعضهم اذا اكل بعض الا يمكن ان ياكل كله في مجلسه يحنث في يمينه وهو الصحيح قال محمد بن كل شيء ياكله
الرجل في مجلس واحد ويشربه في شربة واحدة فالحلف على جميعه لا يحنث لاكل بعضه لكن في الفتاوى لا يحنث على كل
لا ياكل هذا الرغيف فاكل وبقى منه شيء ليس يحنث فان نوى كله صححت نيته فيما بينه وبين الله تعالى وهل يصح في القضاء
فيه روايتان انتهى وكان المراد ان يترك شيئا قليلا جدا بحيث لا يقال الا ان فلانا اكل جميع الرغيف لقلة المتروك
والا فقد سمعت ما ذكره محمد بن علي في غير موضع انه اذا حلف لا ياكل هذا الرغيف لا يحنث باكل البعض ولقد تم
من النصوص لو قال هذا الرغيف على حرام حنث باكل لقمة منه قال في فتاوى قاضي خان قال شأنا
الصحيح انه لا يكون حانثا لان قوله هذا الرغيف على حرام بمنزلة قوله والله لا اكل هذا الرغيف ولو قال بهذا
لا يحنث باكل البعض قال ابراهيم سمعت ابا يوسف رح يقول فبين قال كلما اكلت اللحم او
كلما شربت الماء فله على ان تصدق بدرهم فاكل فغلبه في كل لقمة من اللحم

لانه حقيقة فيه والعرف مقر له وفي النفس قاض عليه

وفي كل نفس من الممار درهم حلف لا يكلم فلانا و فلانا لا يحنث حتى يكلمها الا ان ينوي الحنث باحدهما فيحنث
 بواحد منهما اما لو قال لا اكلمها وقال بالفارسية باين دو كس سخن نگويم ونوي واحد الا يصح نية ذكره في المحيط قال وينبغي ان يصح
 لان المشي نذكر ويراد الواحد فاذا نوي ذلك وفيه تعليل على نفسه يصح انتهى فهو مقيد بما اذا كان فيه تعليل على نفسه ولو قال فلانا او فلانا
 حنث باحدهما وكذا لو قال فلانا ولا فلانا وفي مجموع النوازل لا اكلم فلانا ولا يوايو يمين وثلاثة فمدا على ستة ايام ولو قال لا اكلمها ولا يوايو
 ولا يمين وثلاثة فعلى ثلاثة ايام حلف لا يشرب من دار فلان فاكل منها شيئا قال محمد بن سمية يحنث لان المقصود من هذا اليمين
 الامتناع عن جميع المأكولات وقال غيره لا يحنث في يمينه الا ان ينوي جميع المأكولات والمشروبات اما لو قال بالفارسية فلا
 في تناول المأكول والمشروب حلف لا يغسل من امرأته عن الجنابة فجا معها ثم جامع اجزى او على العكس يحنث وان لم يغسل لان
 انقضت على الجماع كناية ولو نوي حقيقة الغسل حنث ايضا اذا اغتسل عنها وعن غير ما يحنث كما لو حلف لا يتوضأ من الرفاق قرضا
 من الرفاق وغيره حنث ولو حلف لا يحل نكته على امرأته ان اراد لا يجامع صح وهو نازل وان لم يره ان فتح سراويله للبول ثم جابها
 لا يحنث لان فتح سراويله عليها ان يفتح لاجل جامعا وان فتحه لجامعا ولم يجامع قالوا ينبغي ان يكون حاشا لوجود شرط الحنث
 ولو حلف لا يحل نكته في الغربة فجامع من غير حل النكته ان نوي غير حلها لا يحنث وصدق قضاوان حلف لم ينوي حنث ونحو هذا قوله
 ان اغتسلت من الحمام فافتح اجنبية فانزال قالوا يرجي ان لا يكون حاشا وتكون يمينه على الجماع وعلى هذا الاصل لو حلفت لا تغسل سراويلك
 من جنابة زوجا فجامعها كمرهته قال الصغار ارجان لا يحنث قال الفقيه ابو الليث لان قوله كناية عن الجماع واذا كانت كمرهته عليه لا يحنث
 فلا قال لها عند ارادة الجماع لم تكني اولي ثم دخلت في البيت فلم تفعل ثم فعلت بعد ساعة ان كان بعد سكون شهوة حنث والا لا وفي
 الجامع الكبير حلف على امرأته فجامعها دون الفرج لا يحنث فان قال حنث فيما دون الفرج حنث بها ولو قال لامرأته ان فعلت حراما في هذه السنة
 فانت طالق ثلاثا فمدا على الجماع فان علمته بان فعله بمباينتها بحد اهل الفرجين وتعرف انها ليست مملوكة له ولا زوجة لو شهد عندنا
 اربعة على ذلك لانه شهادة على الزنا والزننا لا يشب الا بذلك ولو اقر لها كفى مرة لا يسعها المقام معها بان حنث الحاكم انه فعل ليس
 لامرأته بنية حلفه عند الحاكم فان حلفت وسعها المقام معه قلت فمدا السئلة تفيد مسلة ما اذا علمت انه طلقها ثلاثا ليقينا ثم انكر في انه لا نية
 ابراء او اذا لم يستطيع منه عنها لما ان تسمه ولو قال بالفارسية اگر تو با کسی جرام کنی فانت طالق فابانها فجامعها في العدة طلقت عنها
 لانها يعتبر ان عموم اللفظ والبوليوسف يعتبر الغرض فعلى قياس قوله لا يحنث فلا تطلق وعليه الفتوى ذكره في الخلاصة وغيره ولو قال لا تحنث
 فعلت فان لم افعل قال ابو حنيفة ان لم يفعل على قدر حلفه حنث حلف لا يعرف وهو يعلم شخصه ونسبه ولا يعرف اسمه ففي البالغ لا يحنث
 لان معرفة الباطن كذا لك وحنث في الصغير وعليه فسرع ما هو له لا حنث ولا حنث في جارية ولم يسمه بعد
 فراه الحاكم حلف ان لا يعرف هذا البصبي حنث ولو تزوج امرأة ودخل بها ولا يدري اسمها فحلفت ان لا يعرفها لا يحنث وكذا لو حلفت ان
 لا يعرف هذا الرجل وهو يعرف بوجهه دون اسمه لا يحنث الا ان يعنى به معرفة وجهه فيحنث لانه مشدد على نفسه ولو حلف لا يفعل ما دام فلان
 في هذه البسلة فخرج ففعل ثم رجع فلان ففعله فانسب لا يحنث حلف لا اترك فلانا يفعل كذا كذا امير الا من هنا

کتاب التوبة

وینزل یسر بقوله لا تفعل لا تخرج لا تمر اطاعة او عصاه والله سبحانه وتعالى اعلم

کتاب الحدود

لما اشتمل الايمان على بيان الكفارة وهی دائرة بين العقوبة والعبادة اولها الحد ودالتی هی عقوبات محضه
انذافا الى بيان الاحکام بتدریج ولولا ما يعارض هذه المناسبة من لزوم التفریق بين العبادات المحضه لكان
ايراد الحد والصوم واجبا لاشتماله على بيان كفارة الاطوار المغلب فيها جهة العقوبة حتى تراخى على ما عرفت تجلوا كفارة الاطوار
المغلب فيها جهة العبادة لكن يكون الترتیب بوجوه الصلوة ثم الايمان ثم الصوم ثم الحد وشم الحج فينتج من الفصل بين العبادات التی هی جنس واحد
بأنه لا يوجب التقرب في الجنس المقرب بوجوب الاستعمال الشارع لما ذكره لك فليكن قال نبي الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله الحدیث ثم
ثم محاسن الحد والحد من ان تذكر لم يكن كتب بيان لان النفقة وغيره يستوی في معرفتنا انما للاستباح من الافعال الموجهة للفساد وفي الزنا ضیاع الذرية
واما انتها معنی بسبب اشتباه النسب والایثار لم یولد مع فایه من تهمة الناس البراءة لئلا يندب جميع الناس الى حنوده ووجهه في باقي الحدود ودوال العقل
وافساد الاعراض اخذ اموال الناس فقیح هذه الامور مكره في القول ولذا لم یج الا اموال الاعراض والزنا والنكاح في مله من البطل وان ايسر الشرع حين كان
فساد هذه الامور ما كانت الحد ودالتی هی بالفتن منها حق ان يحد على الجنح فان حققت على النكاح بارتكابها فليس بحد بل هو مقتضى من شرعية الانزجار
عما يتضرر به العباد والعبادة المشهورة في بيان حکمة شرعيتها الزجر الا انه لما كان الزجر يرد للارتجاع عدل المص الى قوله لا ينزجار الا ان قوله
والطهارة ليست باصلية الى آخره اى الطهارة من ذنب بسبب التقييد بقصد الايضاح من شرعيتها لکنه ليس مقصودا اصليا
بل يتبع لما هو الاصل من الانزجار وهو خلاف المذهب فان المذهب ان الحد لا يعمل في سقوط اثم قبل سببه اصلا بل لم يشرع الا
لذلك الحكمة ولما ذكره فقول طائفة كثيرة من اهل العلم واستدلوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما في البخاري وغيره ان من اصاب من هذه المعاصي
شيئا فغوب به في الدنيا فهو كفارة له ومن اصاب منها شيئا فستره الله فهو الى الله ان شاء الله عفى عنه وان شاء
عاقبه واستدل الاصحاب بقوله ثم في قطاع الطريق ذلك اى التقتيل والصلب والنفي لم يخزى في الدنيا ولم في الآخرة عذاب عظيم
الا الذين تابوا فاخرجوا جزاء فلعنهم عقوبة دينوية وعقوبة اخروية الاس من تاب فانما تسقط عنه الآخرة بالاجماع لا بطلان على ان التوبة لا تسقط الحد
في الدنيا ويجب ان يحل الحدیث على ما اذا تاب في العقوبة لانه هو الظاهر لان الظاهر ان ضربه او جرمه يكون معه توبة منه لذوقه بسببه
تقتيد به جمعا بين الادلة وتقييد الظني عند معارضة القطعي له متعين بخلاف العكس وانما اراد المص انه لم يشرع للطهارة فاراد بعبارة
غير جريئة ولذا استدل عليه بشه عيته في حق الكافرة ولا طهارة في حق من الذنب بالحد یعنی ان عقوبة الذنب
بالحد لم ترتفع لمجرد الحد بل بالتوبة معه ان وجد لم يتحقق في حقه لان التوبة عبادة وهو ليس من اهلها واما من يقول ان الحد يجرده
يسقط اثم ذلك السبب الخاص الذي حد به فان قال ان الحد لا يسقط عن الكافر يحتاج الى دليل سمعي في ذلك ان السمع انما يوجب لزوم
عقوبة الكافر في حقه لا تضاعف عذاب الكفر عليه فاذا فرض ان الله سبحانه جعل الحد مسقطا للعقوبة معصيته صار الفاعل لما اذا حد غيره
ما اذا لم يفعلها فلا يضمن في عذاب الكفر عذاب تلك المعصية او احبها الكافر الا ان يدل دليل سمعي على ذلك هذا واما الاستدلال على عدم كون الحد

قال المحقق لغة هو المنع ومنه المحذور واللبواب في الشريعة هو العقوبة المقدرة بحقالة تعلل حتى لا يسمى القصاص حدا لأنه حق العبد ولا يتغير بعلمه
 القدور والمقصد الاصل من شرعه لا يجوز عايتضربه العباد والطهارة ليست اصلية فيه بل دليل شرعي في حق الكافر قال الزنا ثبت بالبينة
 والاقرار والمواد ثبوتها عند الامام لان البينة دليل ظاهر وكذا الاقرار لان الصدق
 فيه موثق لا سيما فيما يتعلق بثبوت مضرته ومثورة والوصول الى العلم القطعي متعذر فيكفي بالظاهر

مستطابا بانه يقيم عليه وهو كاره فليس لمشي تجاوز التكفير بما يصيب الانسان من الكاره وانه علم ثم تحقق العبارة ما قال
 بعض المشايخ انها مانع قبل الفعل زواج بعده اى العلم بشي عتيبا يمنع الاقدام على الفعل وايضا عا بعده يمنع من العودة
 قوله الحمد لغة المنع وعليه قول نابغة ذبيان في الاسميان اذا قال الاله في قم في البرية فاخذوا عن القيد وهو الخطا في القول
 والفعل وغير ذلك مما يلام صاحبه عليه كذا ذكره الا علم في شرح ديوانه وكل مانع شي فوحاده وحدا اذا صنف للمب لغته
 ومنه قيل للبواب لمنع من الدخول والسيان حداد لمنع من الخروج بلا شك وان كان البيت الذي استشهد به لا يفيد
 وهو قوله ليقول لي الحداد وهو يقودني بدلى السجين لا تجزع فهاك من يفسد بانه لا يلزم كون القائل الذي كان يقوده هو سجين
 لجواز ان يكون غيره ممن يوصله اليه فانه حداد له او يمنع من الذهاب الى حال سبيده وللحداد حداد لمنع النحر في قول الاعشي فمتنا ولما منع
 وكذا في جوبه عند حداد وهو يسمي بالاصطلاح المخرج للمأبته حداد منع من الدخول والخروج وحدود الدار بناياتها المنوع من دخول تلك الغير فيها وخرج بعضها اليه
 وفي الشرح قال انما هو العقوبة المقدرة عقابا فلا يسمى القصاص الا انه حق العبد لا التعدي بعد لم يقدر على عقابته المشايخ وهذا الاصل قد رفع منه
 هو التعدي بالضرر بانه لا يخص في الضرر بل يكون بغيره من جنس ترك ان غير على نسيان انشاء الله تعالى هذا الاصل هو المشهور في اصطلاح اخر لا يوجد
 القيد الا في غير القصاص اذ لا يوجد له العقوبة الشرعية غير ان على حداد ان يصح فيه العفو ولا يقبله على الاول الى رطلها لا يقبل الا سقاط بعد ثبوت
 سببه عند الحاكم عليه بغير عدم جواز الشفاعة فيه فانما اطلب ترك الجواب لذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثه من في النحر وبه التي تفرقت في
 حد من حد وانه فاما قبل الوصول الى الامام والثبوت عنده تجوز الشفاعة عند الرفع الى الحاكم لم يطلعه ومن قال به الزبير
 بن العوام وقال اذا بلغ الى الامام فلا عفا عنه ان خفا وهذا لان وجوب الحد قبل ذلك لم يثبت والوجوب لا يثبت بمجرد الفعل
 على الامام عن الثبوت عنده قوله الزنا يثبت بالبينة والاقراء ايتاد سجد الزنا والكثرة وقوع سببه مع قطعية عن كتاب الله
 بخلاف السرقة فانها لا تكثر لكثرة والشرب وان كثر فليس عده بتلك القطعية والزنا مقصور في اللغة الفصيحة لغة اهل الحجارة
 التي جاز بها القرآن قال الصدق ولا تقربوا الزنا وسمي في لغة نجد وعليه قال الفرزدق ما يا طاهر من يزن بعرف زناؤه ومن يشرب
 الخمر طوم ليصبح مسكرا بفتح الكاف ونشيد يد من التسكر والخمر طوم من اسما الخمرة قال فالمراد وثبوت
 عند الحاكم اما ثبوت في نفسه فبإيجاب الانسان للفعل لانه فعل حسي وسيد كالمص تعريف الزنا في باب الوطى الذي يوجب الحد
 وهناك يتكلم عليه وخص بالبينة والاقراء لتفي ثبوت بعلم الامام وعليه جواهر العلماء وكذا سائر الحدود وقال ابو ثور ونقل
 قولا عن الشافعي انه يثبت به وهو القياس لان الحاصل بالبينة والاقراء دون الحاصل بمشاهدة الامام قلنا
 نعم لكن الشرع ايدراعتا به بقوله نعم فاذا لم ياتوا بشهاد فادلك عندهم الكاذبون ونقل فيه اجماع
 الصحابة وقول المصنف لانها دليل ظاهر لتبديل الواقع من النصوص الدالة على ثبوت بالبينة والاقراء فانما ثبتت بنا
 غير منقتر الى هذا المعنى وحاصله لا تعذر القطع الكافي بالظاهر وبه في البينة وفي الاقرار لان الاقرار بسبب الحد
 يستلزم مضرته في البدن ومثورة في العسر من وجوب نكاحه في القلب فلم يكن الاقدام عليه الا مع

واذا شغلوا بنسبهم لا يأمروا من الزنا ما هو وكيف هو وابن زني ومن زني لأن النبي عليه السلام استفسر
ماترا عن الكيفية وعن المزنية ولأن الاحتياط في ذلك واجب لأنه عساه غير الفعل في الفرج عنه أو زني في
دار الحرب وفي المتقدم من الزمان إذا كانت له شبهة لا يعرفها هو ولا الشهود كوطي جارية الابن فيستقص في ذلك احتيالا للدم

وعلى هذا ذكره في غير مجلس القاضى وادار الشهادة تكون بمنزلة الغيبة فيه يحرم منه
ما يحرم منها ويحل منه ما يحل منها وأما أن المختار في الحكم ما ذكره المصنف فلأن الشهادتين كما تكون معتبرة على
فصل واحد يكون معتبرة على أفعال كثيرة كما لو شهدوا أن هؤلاء الجحماعت فقتلوا قاتلانا ونحوه
فالمعول عليه ذكره المصنف قوله وإذا شهدوا بالزنا سلمهم الحكم عن خمسة أشياء عن الزنا ما هو وكيفية
واين زني ومتى نزلت ومن زني ثم استدل المصنف على وجوب نفي الأشياء بأنه صلى الله عليه وسلم
استفسر ما نزع عن الكيفية وعن المزنية ولأن الاحتياط المطلوب شرعا في ذلك وهذا الوجه ليعم الخمسة
والسمعي يقتصر على اثنين منها فما صله استدلاله على اثنين منها بليلىين وعلى الثلاثة الباقية بليلى واحد
فإن قيل الكلام في استفسار الشهود فكيف يتدل عليه باستفسار المقر وهو ما عرفت فاجاب ان عمله
استفساره بغيرها ثابتة في الشهود كما يستمع فوجب استفسارهم أمانة استفسار عن الكيفية فيها اخرج
ابوداود والنسائي وعبد الرزاق في مصنفه عن أبي هريرة قال جابر الأسلمي بنى الله صلى الله عليه وسلم
فشهد على نفسه انه اصاب امرأة حراما اربع مرات كل ذلك يعرض عنه فاقبل في الخامسة فقال انكبتها قال نعم
حتى غاب ذلك منك في ذلك منها قال نعم قال كما يغيب المرد في المحلة والرشا في البير قال نعم قال فهل تدرى ما الزنا قال
نعم أتيت منها حراما مثل ما يأتى الرجل من امراته حلالا قال فما تريد بهذا القول قال اريد ان تطهرني فامر به فرجهم فسمع النبي
صلى الله عليه وسلم رجلين من اصحابه يقول احدهما لصاحبه انظر الى هذا الذئب ستر الله اليه فلم تدفعه
حتى رجم الكلب فسكت عنهما ثم سار ساعته حتى قرأ بحقيقة حمار شائل برجليه فقال ابن فلان بن فلان فقال لا سخن ان
يا رسول الله فقال انزلا فكلنا من حيفه هذا الحمار فقالا ومن يا كل من هذا يا رسول الله قال فما نلتما من عرض اخيما
انفاث من اكل منه والذي نفسي بيده انه الآن لفي انهار الجنة ينغمس فيها وأما استفساره عن المزنية فبغيرها
ابوداود وعنه يزيد بن نعيم بن مزال عن ابيه قال كان ماعز بن مالك في حراقي فاصاب جارية من الهجى فقال له
ابى ايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبره بما صنعت لعله ان يستغفر لك فأتاه فقال يا رسول الله انى نيت
فأقم على كتاب الله فاعرض عنه فعاد حتى قاما اربع مرات فقال عم انك قد قلتما اربع مرات فمیں قال بطلاة قال بل جئت
قال نعم قال بل باشرتها قال نعم قال بل جامعتهما قال نعم فامر به ان يرجع فخرج الى الحرة فلما وجد الحجرة خرج شيت فاقبضه عبد بن نعيم قد عجز اصحابه
فخرج يوطئ بغير فرما به فقتله ثم اتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك فقال بل تركتموه لعله ان يتوب فيتوب
الله عليه ورواه عبد الرزاق في مصنفه فقال فيه فامر به ان يرجع فخرج فلم يقتل حتى رماه عمر بن الخطاب بن
بلجى بعير فاصاب راسه فقتله وأما ان في الاستفسار عن الامور الخمسة الاحتياط فيما قال لانه عساه غير الفعل في الفرج
عنه بان ظن مما سمع الفرجين حراما زني او كان ليظن ان كل وطئ محرم زني فوجب المحرم فيشهره بالزنا فلهذا لا

بطلت

فانما اصيلوا ذلك وقالوا اربابنا وطهنا في فوجها كالميل في الملحلة وسال القاضى عنه ففعلوا في السر العادى
حكمه بشهادتهم ولم يكلف بظواهر الصدالة في الحد ودا احتيا لا للبدع قال عليه السلام ادرى الحد
ما استطاعه بخلاف سائر الحقوقي عندنا بن حنيفة مرة وتعديل السر والعلانية تبليده في الشهادات انشاء الله تعالى

شك

يساله عن الزنا ما هو ولا يتحقق كان كذا ويرى ان الاكراه عن الزنا لا يتحقق فيكون مختارا فيسأل لما روى عن ابى حنيفة
فيشبه به فلما ايسله عن كيفية وفي التحقيق بنى حاله متعلق بالزنا في نفسه ثم يتحقق كون المشهورين في دار الحرب
وليس فيه حد عندنا فلما ايسله عن اين زنى ويحتمل كونه في زمان متقدم فلا حد فيه اذ قد ثبت بالبينة او في زمن
صناه فلما ايسله عن اين زنى وحد المتقدم سياقي ثم يتحقق كون المزني بها ممن لا يجب بزنا ما وهم لا يعلمون كجارية ابنه
او كانت جارية او زوجة ولا يعلمها الشهود كما قال المغيرة حين شهد عليه كيف حل له لوران ينظر وافي بيتي وكانت
في بيت احد هم كوة يبد منها للناظر ما في بيت المغيرة فاجتمعوا عنده فشهدوا وقال المغيرة والله ما اتيت الا ارا
ثم ان البندقم درار عنه بعد قول زياد وهو الرابع رايته كالميل في الملحلة وكان مثل النصف من العباد في عمره الثلاثة ولم يجد له ما يشبه
الزنا بل قال رايت قد من مخضوبتين وانفا سا عالىته والحافا يرتفع ويحفض وهو لا يوجب الى اخرج عبد الرزاق في
تفسيره يسند عن عمر رضه ثم سألهم ان يتوبوا فتاب اثنان فقبلت شهادتهما وابى ابو بكرة ان يتوب فكانت شهادته
لا تقبل حتى مات وعاد مثل النضو من العباد انتهت فلما ايسله عن المزني بزنا من بنى وقياسه في الشهادة على زنا
امرأة ان ايسله عن الزنا في بها من هو فان فيه ايضا الاحتمال المذكور وزيادته وهو جواز كونه كان صبيا او مجنونا بان مكنت
احدهما فانه لا يجب عليها في ذلك حد على قول الانام ابى حنيفة رحم وكوسا لم فلم يزيدوا على قولهم انها زنا لا يجب الشهود عليه
ولا الشهود لانهم شهدوا بالزنا ولم يثبت قد فهم لانهم لم يذكروا ما ينفي كون ما ذكره زنا لا ينظر قد فهم لغير الزنا في الزنا بخلاف
ما لو وصفوه لغير صفته فانهم يجدون فصار كما لو شهد اربعة فساق بالزنا لا يقضي بشهادتهم ولا يجدون لانهم باقون على
شهادتهم غير انهم لا يقبلون على هذا الواقام القاذون اربعة من الفساق على صدق مقالته ليقطبه الحد عندنا بخلاف ما لو
ثلاثة وابى الارباع فان الشهادة على الزنا قدف لكن عند تمام الحجج يخرج عن ان يكون قد فافدا لم يتم باتهامه ببقى كلام الثلاثة
قد فافجدون ولو شهدوا فسادهم فبين ثلاثة ولم يزد واحد على الزنا لا يجد وما وقع في اصل المبسوط من ان الرابع قال شهد
زاني فسال عن صفته فلم يصغه انه يجب حل على انه قال للقاضي في مجلس من غير المجلس الذي شهد فيه الثلاثة فقولهم واذا بينا
ذلك قالوا اربابنا وطهنا في فوجها كالميل في الملحلة وهي تضم الميم والحاء وهو حاصل جواب السؤال عن كيفية الزنا في الحقيقة وسال القاضى عنهم ففعلوا في السر
يعيش ورقة فيها اسماءهم واسماء محلتهم على وجه تميز كل منهم لمن يعرفه فيكتب تحت اسمه هو عدل مع قبول الشهادة والعلانية بان يجمع بين العدل والشأ
فيقول هذا هو الذي عدلته وهذا هو المصوب في الشهادات حكم لشهادته وهو الحكم لوجب حده ولحق شرط آخر وهو ان يعلم ان الزنا حرام مع ذلك كل فعل
في اشراط العلم بحرمته الزنا اجح العقما ولم يكلف بظواهر العدالة وهو كونه مسلما لم يغير عليه فسق كما اكتفى بها ابو حنيفة في الاموال احتيا لا للدرار
ولما كان دمها على الحكم موقوف على ثبوت ايجاب البدر امكن استدلال عليه بما روى ابو العلي في مسنده من حديث ابى هريرة عنه عرم ادر الحد وما استطعتم ورواه المزني
من حديث عائشة عنه عرم قال ادر الحد وعن المسلمين استطعتم فان كان لها مخرج فخلوا سبيله فان الامام ان يخل في العفو خير من ان يخل في العقوبة قال
الترمذي لا يعرفه مرفوعا الا من حديث محرم بن ربيعة عن يزيد بن زياد ويزيد ضعيف واسند في علله عن البخاري يزيد بن ميثم كالحديث

قال في الاصل يحسنه حتى يسأل عن الشهود ولا يتهم بالجناية وقد جنى رسول الله عليه السلام رجلا بالتحمة بخلافه وان يكون
حيث لا يحسن فيها قبل ظهور العدالة وسيأتيك الفرق ان شاء الله تعالى قال ولا يقر بان يقر البالغ العاقل على نفسه بالزنا او بغيره

واذهب وصححه الحاكم وتعبه الذهبي به قال البيهقي والموقوف اقرب الى الصواب ولا شك ان هذا الحكم وهو رد المحمّد مجتمع عليه وهو
اقوى وكان ذكره ذكر مستند الاجماع واعلم ان القاضي لو كان يعلم عدالة الشهود ولا يجب عليه السؤال عن عدالتهم لان علمه يفي
عن ذلك وهو اقوى من الحاصل له من تعديل المزمع ولولا ذلك ثبت من امدار الشرع عليه بالزنا في اقامة المحمّد بالسمع الذي
ذكرناه كان سميح عليه لكن ثبت ذلك هناك ولم يثبت في تعديل الشهود واهل دار علمه بعد التمس فوجب اعتباره قوله
في الاصل اي قال اذا وصفت الشهود الاشياء المذكورة بحسب القاضي المشهود عليه بالزنا الى ان يكمل عن عدالة الشهود
لانه متمم وقد يرب ولا وجه لاخذ الكفيل منه لان اخذ الكفيل نوع احتياط وليس بمشروع فيما يندر
بالشبهات فان قيل الاحتياط في الجسس اطهر منه في اخذ الكفيل اجاب بان حبه ليس للاحتياط بل هو لغرض
لانه صار متبها بالفواحش بشهادة هؤلاء وان لم يثبت الزنا الموجب للمحمّد بعد وجوب التمسين لغرض التمس
جائز بخلافه ما اذا شهدوا وبالدّين لا يحسن المشهود عليه قبل ظهور عدالة الشهود لان اقصى التوقيفات هناك بعد وجوب
العدالة والقضاء بموجب الشهادة الجسس فلا يجوز ان يفيده قبل ثبوت الحق بخلاف ما هنا فان كان بعد الثبوت عقوبة غلظ
وبهذا هو الفرق الذي وعده المصنف بقوله وسيأتيك الفرق واما قوله وقد جنى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا بالتحمة
فاخرج ابو داود والترمذي والنسائي عن ابن جهم عن ابيه عن جده معاوية بن جندب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جنى
رجلا من شتمه زاد الترمذي والنسائي ثم خلى عنه وحسنه الترمذي وصححه الحاكم وروى عبد الرزاق في مصنفه عن عراك بن مالك
قال اقبل رجلا من بني عقار حتى نزل البطحان من مياها المدينة وعند بهاناس من غطفان فمضى فاصبح الغطفانيون
وقد فقدوا بعيرين من ابلهم فاتهموا الغفاريين فالتواهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنجس احد الغفاريين وقال لا تخرؤا
فالتمس فلم يكن الا سيما حتى جابهها فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا احد الغفاريين استغفر لي فقال غفر الله لك يا رسول
الله فقال غرم لك وقتلك على سبيل الله قال فقتل يوم الياثمة قوله والاقرار ان يقر العاقل البالغ على نفسه بالزنا
او بغيره مرات قدم الثبوت بالبينة لانه المذكور في القرآن ولان الثابت بهما اقوى حتى لا ينفذ في الشبهة بالفرا ولا بالتقدم ولا
حجة مستدية والاقرار قاصر ولا بد من كونه صريحا ولا يظهر كذبه ولذا قلنا لو اقر الاخرس بالزنا بكتابة او اشارة لا يجد للشبهة ندم الصرا
وكذا الشبهة عليه لا تقبل الاحتمال ان يدعى شبهة كما لو شتمه واعلى مجنون انه زني في حال افاقته بخلاف الاعمى صح اقراره
والشبهة عليه وكذا النحصى والغنم ولذا اقر فظهر مجبوا او اقرت فظهرت رقار وذلك بان تجرب الناس بانما رقار لم يطل
المحمّد وذلك لان اخبارها بالرقن يوجب شبهة في شهادة الشهود وبالشبهة يندري المحمّد ولو اقرانه زني بخبر ساد
اقرت باخرس لاحد على واحد منها واختلاف الحكم في اشتراط تعدد الاقرار ففاه الحسن وحادي بن ابي سليمان وماك والشا
وابو ثور واستدلوا بحديث العيصين حيث قال فيه واعدا انيس على امرأة هذا فان اعترفت فارجمها ولم يقل اربع مرات
ولان العامة لم تقر اربعا وانما رد ما غر لانه شك في امره فقال الكبيخون وذهب كثير من العلماء الى اشتراط اربع خلفوا

فی اربع مجالس من مجالس المقر کما اقره القاضی فاشترط البلوغ والعقل لان قول الصبی والمجنون غیر معتبر وهو
غیر واجب للحد واشترط الاربع مذنباً وعند الشافعی ربه یکتفی بالاثار موة واحدة اعتباراً بآثار الحقوق
وهذا لانه مظهر وتکاد الاقر لا یفید زیادة الظهور بخلاف زیادة العدد فی الشهادة ولکننا حصلنا ما عزم
فانه علیه السلام اخر الاقامة الی ان حاکم لا قوامه اربع مرات فی اربع مجالس فلو ظهر وظهرها آخرها لتثبت الوجوب

فی اربعة احوال کوننا فی اربع مجالس من مجالس المقر فقال به علما کونا ونفاه ابن ابی لیسلی واحد فیما ذکر عنه باکتفاء الاربع
فی مجلس واحد ومانی الصحیحین کما بهر فیه وبعوا عن ابی هريرة رضا قال اتی رجل من المسلمين رسول الله صلی الله علیه وسلم
عليه وسلم وهو فی المسجد فقال یا رسول الله انی زنیت فاعرض عنی ففتحنی ثقیار وجهه فقال
یا رسول الله انی زنیت فاعرض عنی حتی بین ذلک اربع مرات فلما شهد علی نفسه اربع شهادت دعاه
رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال اکب جنون فقال لا فقال بل احصنت قال نعم فقال صلی الله علیه وسلم اذ بهوا به خارجة فرجناه بالمصلی فلما ازلفت الحجارة هرب فادركناه بالحره فرجناه فخذنا طاهر فی ان کان فی مجلس واحد فکفنا
نعم هو طاهر فیه لکن الظاهر منه فی افادة انما فی مجالس ما فی صحیح مسلم عن بريدة ان ما عزالا الی النبی صلی الله علیه وسلم ففرده ثم اتاه الثانية
من العدد ففرد ثم ارسل الی قومه بل یعلمون بعقبه باساقنا لوالنا فکلمه الا فی العقل من صالحننا فاتاه الثالثة فارسل الیه
ایضاً فسالهم فافردوه انه لا بأس به ولا یعقله فلما کان الرابعة حفر له حفرة فرججه واخرج احمد وایحیة بن ابراهیم
فی مسندهما وابن ابی شیبة فی مصنفه ثنا وکیع عن اسیرکيل عن جابر بن عامر عن عبد الرحمن بن ابراهیم عن ابی کبیر
قال لقی ما عزالا الی النبی صلی الله علیه وسلم فاعترف وانا عنده مرة فرده ثم جاء فاعترف عنده الثانية
فرده ثم جاء فاعترف عنده الثالثة فرده فقلت له ان اعترفت الرابعة رجلاً لک قال فاعترف الرابعة فنجسه ثم سأل
عنه فقالوا لا نعلم الا خیر فامر به فرجهم فصرح بقعد الی الجی ویهو یستکرم غیبه ونحن انما قلنا انه اذا تعیب ثم عاد فهو طاهر
وروی ابن جبان فی صحیحته من حدیث ابی هريرة قال جابر ما عزالا الی النبی صلی الله علیه وسلم فقال الی العبد
زنی فقال له دلیک وما یدریک بالزنا فامر به فطرده فخرج ثم اتاه الثانية فقال مثل ذلک فامر به فطرده واخرج ثم اتاه
الثالثة فقال له مثل ذلک فامر به فطرده فخرج ثم اتاه الرابعة فقال مثل ذلک فقال ادخلت واخرجت فقال نعم فافتر
ان یرجم ففرد غیره فطاولوا فی ظاهری فی تعدد المجالس فوجب ان یحکم الحدیث الاول علیها فان قوله ففتحنی ثقیار وجهه مع
مع قوله الاول اقرار واحد لانه فی مجلس واحد وقوله حتی بین ذلک اربع مرات امی فی اربع مجالس فانه لا ینافی ذلک وقد
الاحادیث علی تعدد المجالس فیحکم علیه واما الکلام مع المکتفین بمرة واحدة فاما کون الغامیة لم تقر الامرة واحدة
فمنع بل اقرت اربعاً یدل علیه ما عند ابی داود والنسائی قال کان اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم
یتحدث ان الغامیة وما عزالا الی النبی صلی الله علیه وسلم لورجبا بعد اعترافها لم یطلبها وانما رجما بعد الرابعة فهذا نص فی اقرارها اربعاً غامیة ما فی الباب
انه لم ینقل تفاصیلها والرواة کثیر ما یجدون بعض صورة الواقعة علی انه زوی الزناری مسنده عن زکریا بن سلیم ثنا شیخ
من قریش عن عبد الرحمن بن ابی بکر عن ابيه فذكره وفيه انها اقرت اربع مرات وبعور دنا ثم قال لها اذ بهی حتی تمدی الحدیث
غیر ان فیہ مجهول لا یتخرج الیه بما یشهد له من حدیث ابی داود والنسائی واما کون رد ما عزالا لکان لاستراثة فی عقله
فان سلم لا یتوقف علم ذلک علی الاربع والثلاثة موضوعه فی الشرع لا یلازم الاخذ ارجح الشریط جعل ثلاثاً لان عنده لا یعد

ولأن الشهادة اختصت فيه زيادة العدد فكلنا الاقرار اعظاما لامر الزنا وتحقيقا لمعنى السقر ولا بد من اختلاف المجالس لما روينا ولأن الاتحاد للمجلس اثر في جمع المتفرقات فعند التحقيق شبهة الامتداد في الاقرار والاقار قائم بالمقارنة فيعتبر اختلاف مجلسه دون مجلس القاضي فلا اختلاف بان يرد القاضي كلفا او فيذهب حيث لا يراه ثم يفي بغيره لروى عن ابى حنيفة

قال لم يستحب ان يؤخر ثلثة ليراجع نفسه في شبهة فلم تكن الاربعة عددا معتبرا في اعتبار اقراره لم يؤخر جبه بعد الثالثة وعلمنا على ذلك ترتيبه صلى الله عليه وسلم الحكم عليها وهو مشعوب عليها وكذا الصحابة فمن ذلك قوله في حديث بن مال انه قد قلتمنا العيا فيمن وهو حديث اخر جبه البوداود والناسي والامام احمد عن يزيد بن نعيم بن بن مال عن ابيه قال كان ما عمن مالك في حجر ابى فاصاب جارية من الحى فقال له ايت رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث المتقدم وزاد فيه احمد قال هشام فحدثني يزيد بن نعيم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين رآه والله يا بن مال لو كنت سترته بثوبك لكان خير لك مما صنعت به قال صاحب التفتيح واسناده صالح وزيد بن نعيم روى له مسلم وذكره ابن جبان في الثقات واما ذكره ايضا وهو مختلف في صحته وقد روى ترتيبه صلى الله عليه وسلم على الاربعة جماعة بالفاظ مختلفة فمنها ما ذكرنا ومنها في لفظ لابى داود عن ابن عباس انك قد شهدت على نفسك اربع مرات وفي لفظ لابن ابى شيبة ليس انك قلتمنا اربع مرات وتقدم في مسند احمد عن ابى بكر رضى الله عنه قال بحضرة عزم ان اعترفت الرابعة رجلك الا انى في اسناده جابر الجعفي وكوثر روى في الصحيح انه رده مرتين او ثلاثا فمن اختصار الراوى لا فلا شك انه اقرار بها وقوله في ذلك اللفظ شهدت على نفسك بولس منه انه اعتبر الاقرار بالشهادة فكما اوجب سبحانه في الشهادة على الزنا اربع على خلاف المتعارف في غيره ولذا يعتبر في اقراره انزال البكل اقرار بمنزلة شهادة واحد ولو لم يكن ذلك لكان النظر والقياس يقتضيه واذن فتقوله وحديث العفيف فان اعترفت فارجمها معنا لا عثر المثل في الزنا بان على ان كان معلوما بين الصحابة خصوصا لمن كان يباين جبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الصحابة ونقل هذا حديث ابى هريرة روى في استيفار ما عثر جبه بعد الخامسة وتاويله انه اذا اقر اقرارا فان منها اقرارين في مجلس واحد كما قد مناه في الجمع فكانت خمسا فان قيل يجوز يكون رده ليرجع قلنا ينبغي ان يلتزم الرجوع ولكن في مجلس الاقرار الموجب لو كان الاقرار بالموجب هو الاول للعدة بعده فلا انه يطلقه مختارا في طلاقه ليدبره قد لا يرجع هكذا لو ما بعد يوم وهذا لما علمت ان اللقاة من الخطب الامام بالنقض اذا ثبت السبب عند فيحرم عليه ان يقضيه الا انما المقصود من الايجاب غير انه اذا رجع قبل رجوعه فاجاب السبب بمقيد بعدم الرجوع قبل اللقاة وهذا لا يجوز ان يرد اخراجه ليدبره فيرجع وقد لا يرجع بل يذهب الى حاله وهو مصر على الاقرار غير انه يقول في نفسه ان الاقرار بهذا الحى لا يوجب شيئا على الامام فيجلس في بيته مصر على اقراره غير راجع عنه خصوصا في زمن لم تعرف فيه تفصيل هذه الاحكام للناس بعد واما ما روى ان الغامدية قالت له عليه الصلوة والسلام اتريد ان تروني كما ردت ما عثر الله انى الحبل من الزنا فليس فيه دليل لاحد بل لما قالته قال لا فاذ بهى حتى تدى فلما دلت اتته بصبي في خرقة قالت هذا قد ولدت قال فاذ بهى فارضعه حتى تقطع غلا فطمته اتته بالصبي في يده كسرة خبز قالت هذا يا بنى الله قد فطمته وقد اكل الطعام فدفع الصبي الى رجل من المسلمين ثم امر بها فحضر لها الى صدرها وامر الناس ان يحرقوا فحرقوا فقتل خالد بن الوليد بحجر فرمى بها ففزع الدم على وجهه خالد فسبح النبي صلى الله عليه وسلم سببا اياها فقال حملا يا خالد فوالذى نفسي بيده لقد تابيت توبة لو تابها صاحب كس لغفر له وليس في هذا انه اعتبر قولها فلم يردنا غاية الامر انه ردها وغياها الى ولادتها ثم ردها الى فطامها لا اتفاق الحال بان يثبت مع ثبوت حكم الزنا مطلقا سبب ظاهر في خصوص هذا الرد ولعلها كمل رجعت اليه ليصدر منها ما هو اقرا

ويستحب للإمام أن يلقي المقر الرجوع فيقول له لعلك است أو قبلت لقوله عليه السلام لما عرفت لعلك مستهما قبلتها أو قبلتها وقال في الأصل وينبغي أن يقول له كإمام لعلك تزوجتها أو طليتها بشبهة وهذا قريب من الأول في المعنى **فصل** في كيفية الحد واقامته وإذا وجب الحد وكان الزاني مخفيا رجما بالحجارة حتى تبوت لانه عليه السلام من جهة ما عاود قد احسن وقال في الحديث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلى هذا اجماع الصحابة

في اخباره الاول بالكيفية قوله ويستحب للإمام أن يلقي المقر الرجوع لقوله عيم لما عرفت لعلك مست روى في بعض احاديث ما عرفت لعلك مستهما قبلتها وعند البخاري لعلك قبلت أو غمرت أو نظرت وقال في الاصل ينبغي أن يقول له لعلك تزوجتها أو طليتها بشبهة والمقصود أن يلقنه ما يكون ذكره وادرايا ليدركه كأنما كان كما قال ايضا عوم للسارق الذي جنى باليه سرقت وما اخاله سرق والله اعلم بالصواب

فصل في كيفية اقامة الحد بعد ثبوت الحد تكون اقامته فذكر كيفية قوله وإذا وجب الحد وكان الزاني مخفيا بهذا من الآخر التي جاء الفاعل منها على مفعول بفتح العين يقال احصن يحصن فهو محصن في الفاظ معدودة هي اسبب فهو مسبب إذا طال وامن في الشيء ومنه قول المصنف في خطبة الكتاب معرضا عن هذا النوع من الاسباب وقيل لابن عمر ادع الله لنا فقال اكره أن أكون من المسببين بفتح الميم والفتح بالفاء انمقر فهو يفتح الفاعل المفعول فيه بيان ويقال كبسرا ايضا إذا قلس وعليه دين

قوله رجه بالحجارة حتى تبوت عليه اجماع الصحابة ومن تقدم من علماء المسلمين وانكار الخوارج الرجم باطل لانهم انكروا حجية اجماع الصحابة فحمل مركب بالدليل بل هو اجماع قطعي وان انكره واوقعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانكارهم حجة خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس بما نحن فيه لان ثبوت الرجم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواتر المعنى كشجاعة على وجود حاتم والا حاد في تفصيل صورة وضوضيائه اما اصل الرجم فلا شك فيه ولقد كوشف بهم عمر رضى وكاشف بهم حيث قال خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلو لتركه فيضنه انزلها الله الا وان الرجم حق على من زنى وقد اخصنا إذا قامت البينة وكان الجبل والاعتراف رواه البخاري وروى ابن داود انه خطب وقال ان الله قد بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل علينا آية الرجم فقرأناها وعيناها ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده والى خشيت أن يطول بالناس زمان فيقول قائل لا نجد الرجم في الحديث وقال لولا ان يقال ان عمر زاد في كتاب الله لكتبته في شاة المصحف وفي الحديث المعروف امي المشهور المروي من حديث عثمان وعائشة وابي هريرة وابن مسعود وفي الصحيحين من حديث بن مسعود لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث الشيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة وروى الترمذي عن عثمان انه اشرف عليهم يوم الدار وقال انشدكم يا الله اقلعون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث زنا بعد احصان وارتداد بعد اسلام وقتل نفس بغير حق قالوا اللهم نعم قال فعلام تقتلونني الحديث قال الترمذي حديث حسن ورواه الشافعي في مسنده عن عثمان لا يحل دم امرئ مسلم الا من احدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير نفس ورواه البزار والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين والبيهقي والبوداودي والدارمي اخبره البخاري عن قتادة عن عمر بن قتل ابني قتادة حيث قال والله ما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى قط الا في ثلاث خصال رجل قتل بجريرة نفسه فقتل او رجل زنى بعد احصان او رجل جارك الله ورسوله وارتد عن الاسلام ولا شك في رجم عمر وعلى رضى ولا يخفى أن قول المخرج حسن او صحيح في هذا الحديث يراى فيه من حيث هو واقع في خصوص ذلك السند وذلك لا ينافي الشهرة وقطعية الثبوت بالبطا فزاد القبول والاحصان انكاره وانكاره ليس بالاتفاق فان الخوارج يوجبون العمل بالمتواتر معناه او لفظا كسائر المسلمين الا ان سخرانهم عن الاجتناب بالصحة والمسلمين وترك التردد

قال ويخرج من الارض قضاء ويطبق في الشهادة ووجدتم الامام ثم الناس كذا روى عن علي بن ابي طالب الشاهد قد تيسر على الاداء في سبيل المباشرة فيجزم بطلان في بدايته احتيال للدرع وقال الشافعي ولا يشترط بدايته اعتبارا بالجلد قلنا كل احد لا يحسن الجدل في ما يقع محكما ولا اهله في غير مستحق ولا كذلك الرجحانه اذ لا ف قال فان امتنع الشهود من الاكتماء سقط الحد لانه دالة الرجوع وكذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية لفوات الشرط

علماء المسلمين والرواية او قنعهم في جبال كثيرة لتخالفوا السمع عنهم والشهرة ولذا حين عابوا على عمر بن عبد العزيز القول بان لا يرد في كتاب الله الزعم باعداد الركعات ومقادير الزكوات فقالوا ذلك لانه فعلة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون فقال لهم وهذا ايضا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان في الحديث الصحيح قال فرجناه يعني ما عابنا المصلي وفي مسلم وابي داود قالوا انما يقع الفرقان المصلي كان به لان المراد مصل الجنب بغير فتيقن الحديثان واما ما في الترمذي من قوله فامر به في الرابعة فاخرج الى الحرة فوجم بالحجارة فان لم يتناول على انه اتبع حين هرب حتى اخرج الى الحرة والافو غلط لان الصحيح والمحدثات متنافرة على انه انما صار اليها ثار بالانه ذهب بها اليها ابتداء ليرجم بها لان الرجم بين الجدران يوجب ضررا من بعض الناس لبعض المضيق قوله ويتبين في الشهادة ورجب ثم الامام ثم الناس وهذا شرط حتى لو امتنعوا في الشهادة عن الاكتماء واستسقطوا الحد عن المشهود وعليه ولا يحسدونهم لان امتناعهم ليس صريحا في رجوعهم ولو كان ظاهرا فيه ففيه احتمال كونهم تضرعت نفوسهم عن القتل وان كان بحق كما تراءى وفي الشاهد من امتناع بعض الناس في ذبح الجدران الحلال الاكل والاضحية بل ومن حضوره فكان امتناعهم شبهة في رد الحد عن المشهود وعليه وهذا الاحتمال شبهة في ان دفع الحد عنهم وقيل يحسدون والاول رواية المبسوط وقال الشافعي ليس بشرط اعتبارا بالجلد يعني فانه ثبت الحد باثباته على غير المحصن لا يشترط في اقامته الحد ابتداء للشهود واجاب بالفرق بان الجدل لا يحسنه كل احد فقد يقع لعدم الخبرة به كما ذكره في غير موضع بخلاف الرجم فان المقصود منه الاهلاك فلا يلزم من عدم اشتراطهم ابتداء كونهم بالجلد عدمه في الرجم وهذا دفع للحاجة واما اثبات التمسك فيقول على رضا بناء على وجوب تقليد الصحابي فان قوله في ذلك ليس بما يدرك بالعقل معناه ليحمل على السماع لانه علمه بان امتناعهم دالة الرجوع فان الشاهد بها ميتا بل في الادب فنفذ مباشرة القتل يتعاطف ذلك فيمنع الحد بتحقيق هذه الدلالة وهذا هو قول المصنف لانه دالة الرجوع وقول بعضهم انه شبهة الرجوع حقيقة وبالرجوع شبهة فاحتماله شبهة المشبهة وبها لا ينزري الحد على ما عرفت وسياتي انما يصح بناء على ان الامتناع من الاكتماء ليس ظاهرا في الرجوع بل يحتمل احتمالا مرجوحا فان الغالب على الناس جواز الطباع عن القتل حتى يمتنع كثير عن ذبح المباح كالاضحية والدجاجة فكيف بالاعلى فلا امتناع عن قتله لا يكون ظاهرا في الرجوع بل خطا به فيما هو الغالب وهو عدم قتل الانسان فكان في الامتناع شبهة الرجوع لا دلالة وهو غلط لاننا لم نشترط الاكتماء ليقبل بل برميته حتى لو رماه بحصاة صغيرة حصل الشرط فامتناعه عن مثل ذلك دليل رجوعه لكنه دليل فيه شبهة فانه اشارة لا يقطع بوجود المدلول منه كالثبوت الرجوع عند الامتناع فيه شبهة والرجوع الذي فيه شبهة رجوع بخلاف شبهة الرجوع واحتماله لا يقال احتمالا الرجوع رجوع والرجوع ثبوت لان الثابت شبهة في الشهادة ولا شبهة المشبهة فيكون لزم كون الثابت بالامتناع رجوعا في شبهة كان الثابت قد فاق فيه شبهة بخلاف صريح الرجوع فانه به يظهر ان تلك الشهادة قد فقت بلا شبهة فيجزم به هناك ولا يحسد بدلالة الرجوع اذ لم يكن دلالة قطعية يوجد معها المدلول قطعا لثبوت الشهادة في القذف على ما ذكرنا واما ثبوت ذلك عن علي رضا فما خرج ابن ابي شيبة عن ابن ادريس عن يزيد عن عبد الرحمن بن ابي ليس ان عليا كان اذا شهد عنده بالشهود على الزنا امر الشهود ان يرجعوا ثم رجعوا ثم رجعوا الناس فاذا كان باقرارا بدأ هو فرجم ثم رجم الناس قال وحدثنا ابو خالد الاحمر عن النجاشي عن الحسن بن سعد بن عبد الرحمن بن عبد الله

وان كان مقررا ابتداء الامام ثم الناس كذا روى عن علي بن رضى رسول الله عليه السلام الغامدية بحصاة مثل الحصاة وكانت قد اعترفت بالزنا

بن سعد بن عن علي بن رضا قال ايها الناس ان الزنا زنا تارة ان الزنا السرور زنا العلانية فزنا السر ان يشهد الشهود فيكون الشهود اول من يرمى ثم الامام ثم الناس وزنا العلانية ان يظهر المحمل او الاعتراف فيكون الامام اول من يرمى قال في يده ثلاثة احجار فرما بالحجر فاصاب مضد فافست دارت ورمى الناس ورمى الامام احمد في مسنده عن الشعبي قال كان الشراة زوج فاقب بالثام فانها حملت فجا بها مولاد فقال ان هذه زنت فاعترفت فجاءه يوم الخميس ورجعها يوم الجمعة وحفر لها الى السرة وانا شاب ثم قال ان الرجم سنة سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان شهد على هذه احد الكان اول من يرمى الشاب فيشهد ثم يتبع شهادته حجره ولكنها اقرت فانما اول من يرمى فافست ثم رماها الناس ورواها البيهقي عن الاصلح عن الشعبي عن علي بن وظيف انه قال لما لعله وقع عليك وانت نائمة قالت لا قال لعله استكر بك قالت لا قال فامر بها فحسبت فلما وضعت ما في بطنها اخرجها يوم الخميس وضربها مائة وحفر لها يوم الجمعة في الرجة واحاط الناس بها الحديث وفيه ايضا انه صفه ثلاث صفوف ثم رجمها ثم افرجهم صف ثم صف وادروا اثبات اشتراط البداية بهذا زيادة على النص بما هو جسد الواحد واصلاح الايراد انه تقييد القطعي المطلق فكان كتقييد مطلق الكتاب به والوجه ان الحكم القطعي منها هو مجموع وجوب الرجم ودروده بالشيء فاذا دلل على ان البداية شرط لزم ان عدما شبهة فينذر على وجه الحكم القطع بوجوب درعه هذا الحكم القطعي للشيء وموت الشهود ومسقط او احدهم وكذا اذا غابوا او غاب احد منهم في ظاهر الرواية وهو اخره عن رواية عن ابى يوسف ان بدا تم مستحقة الاستحقة فلو امتنعوا او ماتوا او غابوا لقيم الحد وكذا يسقط الحد باعتراض ما يخرج عن البيهقي الشهادة كما لو ارتد احدهم او عصى او خرس او فسق او قذف فجد لا فرق في ذلك بين كونه قبل القضا او بعده قبل اقامته الحد لان الامضا من القضا في الحد وهذا اذا كان محصنا وفي غير المحصن قال الحاكم في الكافي لقيام عليه الحد في الموت والغيبه ولو كان بعضهم مقطوع اليد او مريضا لا يستطيع الرمي فحضر من القاضى ولو قطعت بعد الشهادة انتفعت لاقامته وقد يقال اذا كان شرط نفوات الشرط كيف كان يمنع المشروط وايضا عجزهم بالضعف ليس فوق عجزهم بالموت الا ان شمس الاكمة فرق بانهم اذا كانوا مقطوعى اليد لم يستحق البداية لهم واما هنا فقد استحققت فاذا تعذر بالموت او الغيبه صار كما لو امتنعوا وبذا تقييد شرطية يكون المشهود قادرين على الرجم ولا شك ان المعنى المسقط يجمها وما يبطل الشهادة ويسقط الحد ان يعترف المشهود وعليه بالنزاع قبل القضا بالاتفاق ولو اعترف بعد القضا بالحد عن البيهقي مرة يسقطه ابو يوسف لان سقوطه في الوجه الاول كان لا يشترط الشهادة عدم الاقرار ففات الشرط قبل العمل بها وقد علم ان الامضا من القضا في الحد وذلك كان كالدول وخالفه محمد بن قحوله وان كان مقررا ابتداء الامام ثم الناس كذا روى عن علي بن رضى وهو ما ذكرناه آنفا وقوله ورمى عرم الغامدية بحصاة مثل الحصاة رواه ابو داود وعن ذكر بن عمر قال سمعت شيئا يحدث عن ابى بكره عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم رجم الغامدية فحفر لها الى القنطرة ثم ذكر اسناد آخر وزاد ثم رماها بحصاة مثل الحصاة وقال ارموا والقوا الوجه فلما طغيت اخرجها وصلى عليها ورزاه النسائي والبطراني والبرار وفيه مجبول وانت تعلم انه لو تم امره هذا الحديث بالصحة لم يكن فيه دليل على الاشتراط فالمعول عليه ما ذكرنا من كلام علي بن واظلم ان مقتضى هذا انه لو امتنع الامام لا يحل للقوم رجمه ولو امرهم لعلمهم بغوات شرط الرجم وهو منتف بوجوه ما عرّفان القطع بانه عرم لم يحفظ رجمه الناس عن امره عرم ويمكن الجواب بان حقيقة ما دل عليه

ويغسل ويكفن ويصل عليه لقوله عليه السلام لما عزموا صنعا بكم موتاكم ولا تله قتل بحق فلا يسقط الغسل كالقتل
قصاصا وصل النبي عليه السلام على القامدية بعد ما رجعت وان لم يكن محصنا وكان حرا فجلده مائة جلدة لقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ في حق المحصن فبقى في حق غيره معمولا به يامر الامام بن فضال

قوله على انه يجب على الامام ان يامرهم بالابتداء احتمالا لثبوت دلالة الرجوع وعدمه وان لم يتبدى به في الاقرار ليكشف للناس انه لم يقصر
امر القضاء بان لم يتساهل في بعض شروط القضاء بالحد فاذا استنسخ ح نظرتم اماره الرجوع فامتنع الحد لظهور شبهة تقصير في القضاء
وبهي داريه فكان البسادة في معنى الشرط انه لم يصر من عدمه لانه جعل شرطا بذاته وبها في حق عزم منتف فكم يكن عزم رجه ليل
على سقوط الحد اذا لم يبدأ واعلم ان مقتضى ما ذكرناه لو بدأ الشهود فيما اذا ثبت بالشهادة يجب ان يثنى الامام فلو لم يثنى الامام سقط
الحد لا اتحاد الماخذ فيها قالوا ويستحب الكل من رجم ان يقتل لانه المقصود ولانه قيسير عليه الا ان يكون دارحم محرم منه فلا يقتل

وكيف في غيره فيه قوله ويغسل ويكفن ويصل عليه لقوله صلى الله عليه وسلم في ما عزم صنعا بكم موتاكم من ابي شيبة عن ابي معاوية
عن ابي صنفه عن علقمة بن مرثد عن ابن ابي بريده عن ابيه بريده قال لما رجم ما عزموا بكم موتاكم قالوا يا رسول الله ما صنعت به قال اصنعوا به ما تصنعون
بموتاكم من الغسل والكفن والخطوة والصلوة عليه واما صلوة عزم على القامدية فاخرجه السنة الا البخاري من حديث عمران بن الحصين
امرأة من جبهة انت النبي صلى الله عليه وسلم وهي جيل من الزنا فقالت يا نبي الله اصبت حدا فاقمه على الحديث بطوله الى ان قال ثم قال
امر بها فرجعت ثم صلى عليها فقال له عمر النضر عليها يا نبي الله وقد زنت فقال لقد تابعت توبة لو قسمت على سبعين من اهل المدينة
لو ستم وهل وجدت توبة افضل من ان جادت بنفسها له وفي صحيح البخاري من حديث جابر بن ابي سلمة قال ثم امر به فرجعت وقال له النبي
صلى الله عليه وسلم خير وصلى عليه قال ابن القطان قيل للبخاري قوله وصلى عليه قاله غير معمر قال لا درواه الترمذي وقال حسن صحيح
درواه غير واحد منهم ابو داود وصححه واما ما رواه ابو داود ومن حديث ابي برة الاسلمي انه عزم لم يصل على ما عزم منه عن الصلوة عليه
ففيه مجاهيل فان فيه عن ابي بشر حدثني نفر من اهل البصرة عن ابي برة نعم حديث جابر بن ابي سلمة في الصحيحين في ما عزم وقال له خبيث
اولم يصل عليه معارض صريح في صلوة عليه لكن المثبت اولى من النافي لكن على اصول الحنفية وهو ان النفي اذا كان من جنس
ما يعرف بدليله يبايى لا يثبت ويطلب الترجيح بغيره لا يستتض لان هذا النفي وهو كونه لم يصل عليه من ذلك اولنا شك ان الصحاح
اذا شهد الصلوة بما فيها يعلم عدم صلوة عليه عزم فيطلب الترجيح بغير ذلك ومن هذا ذهب مالك الى انه يصلي عليه غير الامام
والحاصل ان الصلوة عليه شرعا لا شك فيها فانه مسلم قتل بحق فيقتل ويصل عليه كالمقتول قصاصا بخلاف التشبيه فانه
قتل بغير حق فلا يغسل ليكون الاثر شاهدا له ولا يظهر زيادة تشريفه بقيام اثر شهادة يوم القيمة واما انه عزم صلى على ما عزم
ففي جزل التعارض والقامدية من بني غامد من الازد قاله المبر في الكامل وفي كتاب النساب العزم غامد لطن من خزاعة وقد سمعت في حديث

عمران بن الحصين انت امرأة من جبهة قوله وان لم يكن محصنا وكان حرا فجلده مائة جلدة لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة وانما قدم الزانية مع ان العادة عكس لانها هي الاصل اذا الداعية فيها اكثر ولو لا تكليفها لم يزن وهذا عام
في المحصن وغيره في حق المحصن قطعنا في تعيين النسخ القطع برجم النبي صلى الله عليه وسلم فيكون من نسخ الكتاب بالسنة القطعية وهو اولى
من ادعاء كون النسخ الشيعي والشيعة اذا زينا فارجوها البتة نكالا من الله ورسوله عزير حكيم لعدم القطع بشيئهما قرأنا ثم انتسخ
تلاوتها وان ذكرنا عزمه وسكت الناس فان كون الاجماع السكوتي حجة مختلف فيه وبقره رجعية لا يقطع بان جميع المجتهدين

بسوط لا تفرق له ضربا متوسطا لان عليهما لما اراد ان يقيم المحدث كسر ثم وثق والمتوسط بين المبرج وغير المؤلم لا فضاء الا والى المبرج وخلف الثاني عن المقصود وهو الاثر بخار وينزع عنه ثيابه معناه دون الاثر ان كان عليه ثيابا كان بأمر بالتجريد في المحدث وكان التجريد البليغ في اتصال الام اليه وهذا المحدث مبنيا على الشدة في الضرب وفي ثوبه الامرا كشف العورة فليتوقاها ويفرق الضرب على اعضائه لان الجرح في عضو واحد قد يفضي الى التلف والمحدث اذا جرح لا يمتثل **قال** الامر اسد ووجهه ووجهه لقوله عليه السلام انك امره بضرب المحدث الوجه والمذاكير وكان الفرج مقلل والرأس ممتلئ وهو ممتلئ من الحواس كذا الوجه وهو ممتلئ من الحواس ايضا فلو لم يمتلئ من ذلك لكان له وجه فله يشعر حذا

من الصحابة كانوا اذا ذكر حضورا ثم لاشك ان الطريق في ذلك الى عمر رضي الله عنه علم قال علي رضي الله عنه ان الجرح سنة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال جلدها بكتاب الله ورجعها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينسها الى القرآن المنسوخ التلاوة وعن ابن قولة ذلك انه فاعل بعد نسخ عموم الآية فيكون رايه ان الجرح حكم زائد في حق المحسن ثبت بالنسبة وهو قول قيل به ويستدل له بقوله عمر الشيب باليشتب جلده مائة ورجم بالحجارة وفي رواية ابى داود ورمى بالحجارة وسياسة الكلام عليه قوله بسوط لا تفرق له ضربا متوسطا قيل المراد بثمر السوط خديته وذنبه مستعار من واحدة ثمر الشجر وفي الصحاح وغيره عقد اطرافه ورجح المطرزي ارادة الاول بنا لما ذكر الطحاوي ان عليا جلده الوليد بسوطا لطرفان اربعين جلده كانت الضربة ضربتين وفي الايضاح ما يوافقه قال ينبغي ان لا يضرب بسوطا لثمرة لان الثمرة اذا ضرب بها تصير كل ضربة ضربتين وفي الدراية لكن المشهور في الكتب لا تفرق له لاعتقده عليه وقول المصنف في الاستدلال عليه لان عليا لما اراد ان يقيم المحدث كسر ثمرة لا يتحمل الوجه الاول اصلا بل احدا الامر من اما العقدة واما اثنين طرفه باله اذا كان يابسا وهو الظاهر روى ابن ابي شيبة ثنا عيسى بن يونس عن خزيمة السدوسي عن النس بن مالك قال كان يوم عمر بالسوط فتقطع ثمرة ثم يدق بين حجرين حتى يلين ثم يضرب به قلنا له في زمن من كان هذا قال في زمن عمر بن الخطاب والحاصل ان المراد ان لا يضرب وفي طرفه ليس لان جرح اذ يبرج فكيف اذا كان فيه عقدة وكيف ذلك ما روى عبد الرزاق عن يحيى بن ابي كثير رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني اصببت حدا فاقمه علي فذاع عمر بسوطا فاتي بسوطا شديدا ثمرة فقال بسوطا دون هذا فاتي بسوطا كسورين فقال بسوطا فوق هذا فاتي بسوطا بين سوطين فقال هذا فاضربه فجعله فواه ابن ابي شيبة عن زيد بن اسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى برجل فذكره مالك في الموطأ والحاصل ان يجنب كل من الثمرة بمعنى العقدة وبمعنى الفرع الذي به يصير ثمرتين تعميما للمشتك في النفي لانه حين العدة مائة ولو تجاوز بالثمره فيما يشاكل العقدة ليعم المجاز ما هو باليس الطرف على ما ذكرنا كان فانه لا يضرب بمثله حتى يدق راسه فيصير متوسطا قوله بين المبرج وغير المؤلم فيكون مؤلما غير مخرج فلزم انه اراد بالمخرج المبرج والا لم يستقم وجه هذا ظاهر ولو كان الرجل الذي وجب عليه الحد ضعيف التحلقة فخياف عليه الهلاك يجلد جلدا خفيفا تخلفه قوله ينزع ثيابه الا الاثر لستر عورته وبه قال مالك وقال الشافعي واحمد يترك عليه قميص او قميصان لان الامر بالجلد لا يقتضي التجريد وقول المصنف لان عليا كان يامر بالتجريد زاد عليه شارح الكنز فقال صح ان عليا كان يامر بالتجريد في الحد ودعا بعد عما قال المخرج انه لم يعثر عن علي بن روي عنه خلافة وروى عبد الرزاق بسنده عنه انه اتى برجل في حد فضربه وعليه كساء قسطا لانه قاعدا واسند الى المغيرة بن شعبه في الحد وذا انترزع عنه ثيابه قال لا الا ان يكون فروا او محشوا واسند عن ابن مسعود لا يحل في هذه الامة تجريد قوله ويفرق الضرب على اعضائه لان جمعه في عضو قد يفسده واستثنى الراس والوجه والفرج وذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للذي امره بضرب المحدث الوجه والمذاكير ولم يحفظه مخرجون مرفوعا بل موقوف على علي رضي الله عنه انه اتى برجل سكران او في حد فقال اضرب واعط كل عضو حقه واتق الوجه والمذاكير رواه ابن ابي شيبة وعبد الرزاق في مصنفهما وسعيد بن منصور وقال ابن المنذر وثبت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال وقد اتى برجل اضرب واعط كل عضو حقه قال روي هذا القول عن علي بن ابي طالب

ما ذكره

وقال ابو يوسف انه يضرب الرأس ايضا رجم اليه واما يضرب سوطا لقول ابى بكر دم اضربوا الرأس فان فيه شيئا ناقضا واوله انه قال ذلك
فبين انهم قتلوه ويقال انه دمر في جوفه كان من دعاة الكفر والاهلادك فيه مستحق ويضرب في الحد ودكليا قائما غير مدود لقول علي رض
يضرب الرجل في الحد ودقياه والنساء قعدوا لان مبنى اقامة الحد على التشهير والقيام بالبلغ فيه ثم قوله غير مدود فقد قيل المدان يلقى على
الارض ويند كما يفعل في زماننا وقيل ان مثل السوط في دفعه الضارب فوق رأسه وقيل ان بعد الضرب وذلك كله لا يفعل لانه زيادة على

والنخعي رحم انتى ولا شك ان معنى ما ذكره المصنف في الصحيحين من حديث ابى هريرة عنه عزم قال اذا ضرب احدكم فليترك الوجه واليد
ولا شك ان هذا ليس مراد اهل الاطلاق لانا نقطع ان في حال قيام الحرب مع الكفار لو توجه لاحد ضرب وجهه من يبارره او يهوى
مقابله حالة الحيلة لا كيف عند اذ قد يتبع عليه بعد ذلك وليقتله فليس المراد الا من يضرب صبرا في حد قتل او غير قتل
في القتل صريح ما تقدم من رواية ابى داود من حديث ابى هريرة انه عزم رجم امرأة فحفر لها الى التندوة ثم قال ارمو
واقتوا الوجه فلا شك ان قول عمر وعلى رضا اعط كل عضو حقه كما ذكر ابن المنذر بهذا مقتصر عليه عام مخصوص لانها
لا يريد ان قطعا ضرب الوجه واليد الا كره ذلك معلوما فلم يتج الى ذكره على انه ذكر في رواية غيبه عن علي كما حكينا
آخفا بما سمعت فعلم ان ما اورد المصنف ليس على بعض المطلوب والبعض الآخر وهو ضرب الرأس بلحى بالمعنى الذي
ذكره وهو انه مجمع حواس الباطنة فربما يفسد فهو ابلاك معنى وبذا من المصنف ظاهر في القول بان العقل في الرأس الا ان
ياول وهي مختلفة بين الاصولين وما قيل في المنظومة والكافي ان الشافعي خص الظهر واستدل الشارحين عليه بقوله
صلى الله عليه وسلم لهلال بن امية البينة والا فخذ في ظهره خير ثابت في كتبهم بل الذي فيها كقولنا وانما تذكر رواية عن مالك
انه خص الظهر وما يليه واجيب بان المراد بالظهر نفسه اى حد عليك بذليل ما ثبت عن كبار الصحابة من عمر وعلى وابن مسعود
وما استنبطناه من قوله عزم اذا ضرب احدكم فليترك الوجه وانه في نحو الحد مما سواه داخل في الضرب ثم خص منه الفرج
بذليل الاجماع وعن محمد رحم في التعزير يضرب الظهر وفي الحد والاعضاء واليد الا كره جمع ذكر بمعنى العضو فوافقا جمعه بين الذكر
بمعنى الرجل حيث قال ذكران وذكرة وذكرة وبمعنى العضو ثم جمعه على اعتبار تسمية ما حوله من كل جزئ ذكر كما قالوا ثابت
مفارقة وانما لم يفرق واحد قوله وقال ابو يوسف يضرب الرأس ضربة واحدة رجم اليه لانه ان كان اولا يقول لا يضرب
كما هو المذهب لحد يث ابى بكر الذي ذكره ورواه ابن ابى شيبة ثنا وكيع عن المسعودى عن القاسم ان ابا بكر رضي الله
انتفى من ابيه فقال لغيره الراى فان فيه شيئا ناقضا والمسعودى مضطرب ولكن روى الدارمى في مسنده عن سليمان بن يسار
رجلا يقال له صبيغ قدم المدينة فجعل يسأل عن مشابه القرآن فارسل اليه عمر واعد له عراجين المنخل فقال له من انت
فقال انا عبد الله صبيغ فاخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه على راسه وقال انا عبد الله عمر وجل يضربه حتى رجم راسه
فقال يا امير المؤمنين حسبك فقد ذهب الذي كنت اجد في راسي وهذا في جواب المصنف بان ذلك كان مستحق القتل ولو قالنا ان
ابى بكر كانت فيه فان ضرب عمر الرأس كان لرجل مسلم وكذا ضرب ابى بكر للذي انتفى من ابيه هذا مستثنى بعض المشايخ وهو
عن ابى يوسف ايضا الصدر والبطن وفيه نظر بل الصدر من المحال والضرب بالسوط المستوسط عدو ليس الا يقبل في البطن فكيف
بالصدر نعم اذا فعل بالعصا كما يفعل في زماننا في بيوت الظلمة ينبغي ان لا يضرب البطن قوله ولا يضرب في الحد ودكليا وكذا البصر
قائما غير مدود ولقول علي رضا الخ روى عبيد الرزاق في مصنفه اخبرنا الحسن بن عماره عن الحكم عن يحيى بن الجزار عن جلى
يضرب الرجل قائما والمرأة قاعدا في الحد ولان مبنى الحد في التشهير والقيام بالبلغ فيه والمرأة مبنى امر

ولا يحفر للرجل لأنه عليه السلام ما حف لماعز ولا عزة ولا بنى الإقامة على التشهير في الرجال والربط والامساك غير مشروعة ولا يقبله الرجل
 الحد على عبد إلا بإذن الإمام وقال الشافعي رحمه الله لا يملك من التصرف فيه مالا يملكه الإمام
 فصار كالنخري ولنا قوله عليه السلام أربع إلى الولاية وذكر منها الحد وذكرنا أن المقصد منها إخراج العالم عن الفساد وإزالة
 لا يسقط باسقاط العبد فيستوفيه من موانئ عن الشر وهو الإمام أو نائبه بخلاف النخري لأنه حق العبد وهذا غير العبد حتى الشرع موضوع عنه

شبهة

فغريب وهو هنا كذا لك قوله ولا يحفر للرجل لأنه عزم لم يحفر لماعز وتقدم في آية مسلم وتقدم في آية الصاوي ثم إلى بريدة الأسلمي أنه حف له ميت
 لخالفه الروايات الصحيحة المشهورة والروايات الكثيرة المتظافرة قوله ولأن مبنى الحد على التشهير في الرجال لا حاجة إلى تخصيص بل الحد
 مطلقا مبنى على التشهير غير أنه يزداد في شهادة في حق الرجل لأنه لا يضره ذلك ويكتفى في المرأة بالإخراج والالتيان بها إلى مجتمع الإمام والنا
 خصوصا في الرجم وأما في الجلد فقد قال في التشهير عذابا طائفة من المؤمنين أي الزانية والزاني فاستحب أن يأمر الإمام طائفة أي جماعة
 أن يحفر وإقامة الحد وقد اختلفت في هذه الطائفة فعن ابن عباس واحد وبه قال أحمد وقال عطاء وسحاق اثنان وقال الزهري
 ثلاثة وقال الحسن البصري عشرة وعن الشافعي ومالك أربعة وأما قوله والربط والامساك غير مشروع قلنا تقدم من قول ابن مسعود
 ليس في هذه الأمة تجريد ولا دلالان ما عزا انتصب لتمام ما لم يمسيك ولم يربط إلا أن لا يصير واحياهم فمح يمسيك فيربط فاذا هرب
 في الرجم وإن كان مقر لا يتبع وترك أن كان مشهودا عليه ابتغى ورجم حتى يموت لأن هربه رجوعا ظاهرا ورجوعه ليعمل في إقراره لا
 في رجوع الشهود وذكر الطحاوي صفة الرجم أن يصفو ثلاثة صفوف كصفوف الصلوة كلما رجمه صف تنحوا ولم يتركه في الأصل
 بل في حديث علي رضا في قصة شراحة على ما قدمناه من رواية البيهقي عن الأصمعي عن الشعبي وفيه أحاط الناس بها وخرجوا
 الحجارة قال ليس كذا الرجم إذن يصيب بعضهم بعضا صفوا كصف الصلوة صف خلف صف إلى أن قال ثم رجما ثم امرهم فرجم ثم صف
 ثم صف ولا يقام حد في مسجد باجماع الفقهاء ولا تعزير إلا ما روى عن مالك أنه لا بأس بالتأديب في المسجد خمسة أسواط قال أبو يونس
 أقام ابن أبي ليلى الحد في المسجد فخطأه أبو حنيفة وفي الحديث أنه عزم قال جنينا صبيانا ثم وعجنا نيكما ورفع أصواتكم وشرككم
 وسبكم وإقامة حد وكم وجرونا في جمعكم وصفوا على أبوابها المتظاهرون ولا يورن خروج النجاسة من الحد وفيجب نفية عن المسجد
 قوله ولا يقيم المولى الحد على عبده إلا بإذن الإمام وقال الشافعي ومالك وأحمد يقيم بلا إذن وعن مالك الأفي الأمة المزوجة
 واستثنى الشافعي من المولى أن يكون ذميا أو مكاتباً أو امرأة وبلى يجري ذلك على العموم حتى لو كان قتل بسبب الردة أو قطع الطريق
 أو قطع السرقة ففيه خلاف عندهم قال النووي الأصح المنصوص بعدم إطلاق النحر وفي التهذيب الأصح أن القتل والقطع إلى الإمام لهم
 ما في الصحيحين من حديث أبي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الأمة إذا زنت ولم تحضن قال إن زنت فاجلدوها
 ثم إن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فاجلدوها ولو لم يضر قال ابن شهاب لا أدرى البعد الثالثة أو الرابعة والضعيف الجبل وفي السنن عنه عزم
 أقيموا الحد ود على ما ملكتم إيمانكم ولأنه يملك تعزيره صيانته لمملكه عن الفساد فكذا الحد ولأن له ولاية مطلقة عليه حتى ملك منه ما لا يملك
 من التصرف فملكه الإقامة عليه أولى من الإمام ولنا ما روى أصحاب في كتبهم عن ابن مسعود وابن عباس وابن الزبير موقوفاً ومرفوعاً
 أربع إلى الولاية الحدود والصدقات والجمعات والفتى ولأن الحد خالص حتى الله فلا يستوفيه إلا نائبه وهو الإمام وبهذا الاستدلال
 يتوقف على صحة هذا الحديث وكونه حق الله فأنما يستوفيه نائبه سلم ولكن الاستنابة تعرف بالسمع وقد دل على أنه استناب في حق الله
 منه على الأقرار مواليم بالحديث السابق ودلالة على الإقامة بنفسه ظاهرة وإن كنا نعلم أنه ليس المراد الإقامة بنفسه فإنه لو أمر غيره
 كان ممثلاً فيكون المراد ذكره الإمام ليأمر بإقامته لكن المأمور بالحد لا يجب المحل على ذلك بل على الظاهر المتبادر من

قال واحصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغامسلا قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان فالتعقل والبلوغ شرط لاهلية العقوبة اذ لا خطاب به ونهما وما وء هما يشترط التكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة اذ كفرات النعمة تغلظ عند تكثيرها وهذه الاشياء من جلاء كل النعم وقد شرع الرجم بالنزاع عند استجماعها فيناط به بخلاف الشرف والعلم لأن الشرع ما ورد باعتباره وانصب الشرع بالرأي متعذر وكان الحرية ممكنة من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح ممكن من الوطى المحلل والاصابة شتم بالحلال والاسلام يمكنه من نكاح المسلمة ويؤكد الاعتقاد بالحرية فيكون الكل منجوزة عن الزنا والجناية بعد توفر الزواجر اغلظ

قول القائل **ان المصلحة على المصلحة** فلانة والتباعد ربه بالشرية وامر به على ان المتبادر احد وتر فيها لا في ثلاثة بها هذا مع رغبة الى الحاكم ليجد نعم من استقر اعتقاد وعلى ان اقامة الحدود الى الامام فالمستبدر اليه من ذلك اللفظ الاخير يخصه قوله واحصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغامسلا قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان قيد باحصان الرجم لان احصان القذف غير هذا كما سبق في الاحصان في اللغة المنع قال يمتنعكم من باسكم فاطلح في استعمال الشارح بمعنى الاسلام وبمعنى العقل وبمعنى الرجم منه ان يتكلم المحصنات وبمعنى التزويج وبمعنى الاصابة في النكاح وبمعنى العفة يقال اخضت اى عفت واحصنها زوجها قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان شرائط الاحصان سبعة وعدها ذكرنا ثم قال فاما العقل والبلوغ فهما شرط لاهلية للعقوبة والى ذلك اشار المصنف بقوله فالتعقل والبلوغ شرط لاهلية العقوبة والحرية شرط تكميل العقوبة لاشترط الاحصان على الخصوص وشرط الدخول ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم الشيب بالشيب والشيب لا يكون الا بالدخول انتهى واختلف في اثنين من هذه الاسلام وسنذكره المصنف وكون كل واحد من الزوجين مساويا للآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فهو شرط عندنا خلافا للشافعي حتى لو تزوج الحر المسلم البائع العاقل امته او حبيته او مجنونة او كتبية ودخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لو زنى بعده لا يجرم عنه ما خلا فانه وكذا لو تزوجت الحرة البائعة العاقلة المسلمة من عبد او مجنون او حبي ودخل بها لا يصير محصنة فلا تجرم لو زنت ولو تزوج مسلم ذمية فاستنبت بعد ما دخل بها ثم قبل ان يدخل بها بعد الاسلام اى يطاها زنا لا يجرم وكذا لو اعتقت الامة التي هي زوجة الحر البائع العاقل المسلم بعد ما دخل بها لا يجرم لوزن ما لم يطهها بعد الاعتاق وعلى هذا لو بلغت بعد ما دخل بها وهي صغيرة وكذا لو كانت تحت حرة مسلمة وبها محصنان فارتد معا بطل احصانها فاذا اسلامت احصانها حتى يدخل بها بعد الاسلام وقولنا يدخل بها في النكاح صحيح يعني تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاقا بتروجها يكون النكاح صحيحا فلو دخل بها عقوبة لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله واعلم ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان ينبغي ان تكون ببيانية اى شرائط التي هي الاحصان وكذا شرائط الاحصان والحاصل ان الاحصان الذي هو شرط الرجم هي الماثورة في اجزائه وهو هيئة تكون باجتماعها في اجزاء علة وكل جزو علة واحد شرط وجوب الرجم والمجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان والشرط يثبت سمعا وقياسا على ما اختاره فخر الاسلام وغيره لا يقال كما ان الحد لا يثبت قياسا فكذا شرطه لاننا نقول بل يجب ان يثبت شرطه قياسا لان عدم جواز نفس الحد اما لعدم المعقولية اولانه لا يثبت بما ازدادت فيه شبهة واثبات الشرط احتيال للدرر لا لاجابه بقى الشأن في تحقيقه وقد ثبت المصريح بشرط اتفاقهما في صفة الاحصان مع غيره بقوله باننا من جلاء كل النعم فان من النعم كون كل من الزوجين مكافيا للآخر في صفاته الشرعية ثم قال وقد شرع الرجم بالنزاع عند استجماعها فيناط بهاى باستجماعها وان انيط بكلها يلزم ان يتفق الحد باتفاق كل منها ومن جملتها كون كل مثل الآخر فيلزم اشتراط ظهور اثره في الشبهة في درر الحد وعدم ثابته شبهة في قصور الصارف فيندرجى به وببانه ما ذكر في بيان كونها من جلاء كل النعم الصارفة عن الزنا لكمال انقاع حاجته الى الوطى عنده فكونه بالغالان الصغير لا تكمل فيه رغبة الكبيرة وبالعكس وكذا المجنونة لا يرغب فيها بل هي

يا الشافعي سره يخالفنا في اشتراط الاسلام ذلك فيكون اليهودي في سر دايدة لها ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قد فرنا قلنا كان ذلك بحكم التوراة ثم يرد قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بحمد بيت

محل نفرة الطباع وكذا ينفر المسلم عن حجة من يفارقه في دينه ومنها وكذا يري الحرا خطا بتزوج الرقيق فلا يكمل الزوجة من النجاسات
فاذا طهرت كمال العار وفيه كمال النعمة كانت الجناية عندنا فحش فناسب كون العقوبة اغلظ فشرعت كذلك وهو الرجم عرسها
فيثبت به اي بالاستجماع لما بخلاف الشرف والعلم لان الشرح ياروي باعتبارها ونصب الشرح بالبراي ممتنع ووجه عدم اعتبارها في ثقل
العقوبة انها لا تدخل لها في ثقل العار وان كانتا من جلال النعم وذلك هو المعبر وادرك كيف يتصور كون الزوج كافرا وهي مسلمة
كما يفيد ما ذكر في نفرة المسلم اجيب بان يكونا كافرين فيقسم هي فيطأ قبل عرض القاضي الاسلام عليه وآباءه والم لم يفرق القاضي بينهما
آباءه بهما زوجان قوله والشافعي رحمه الله في اشتراط الاسلام اي في الاحصان وكذا ابو يوسف رحمه في رواية وبه قال احمد قول
مالك كقولنا يخلو زني الذي يثيب الحرة بجلده عندنا ويرجم عندهم لهم ما في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر ان اليهود جاءوا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فذكروا له ان امرأته منهم ورجلا زنيا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تجدون في التوراة في شأن الرجم فقالوا
نفضهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام كذبتم ان فيها الرجم قالوا بالتوراة فنشروا فوضع احد يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها
وما بعدها فقال لعبد الله ارفع يدك فرفع يده فاذا فيها آية الرجم فقال صدق يا محمد فامرهما النبي صلى الله عليه وسلم فرجما والذى
وضع يده على آية الرجم عبد الله بن عمرو يا واجاب المص باننا رجمها بحكم التوراة فانه سألهم عن ذلك اولاد وان ذلك انما كان عند
ما قدم عليه الصلوة والسلام المدينية ثم نزلت آية حد الزنا وليس فيها اشتراط الاسلام في الرجم ثم نزل حكم الاسلام بالرجم باشتراط
الاحصان وان كان غير متلو وعلم ذلك من قوله عز من اشرك بالله فليس بحمد بيت واذا سحاق بن راهويه في مسنده اخبرنا عبد العزيز بن محمد
عبد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اشرك بالله فليس بحمد بيت قال اسحق رفعه مرة فقال عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ووقف مرة من طريقه رواه الدارقطني في مسنده وقال لم يرفع عن اسحاق بن راهويه ويقال انه رجع عن ذلك والصواب انه
موقوف قال في الغاية ولفظ اسحاق كما تراه ليس فيه رجوع وانما ذكر عن الراوي انه مرة دفعه مرة اخرجه مخرج الفتوى ولم يرفعه
ولاشك ان مثله بعد صحة الطريق اليه محكوم برفعه على ما هو المختار في علم الحديث من انه اذا تعارض الرفع والوقف حكم بالرفع ولجده
اذا خرج من طريق فيها ضعف لا يضر ما قوله عزم لا يحصن المسلم اليهودية ولا النصرانية ولا الحرالة ولا الحرمة العبد فانه اعلم في هذا
رواه الدارقطني وابن عدي من حديث ابى بكر بن ابى مريم عن علي بن ابى طلحة عن كعب بن مالك انه اراد ان يتزوج يهودية فقال له
لا تزوجها فانها لا تحصنك وضعف ابن ابى مريم وعلي بن ابى طلحة لم يدرك كعبا لكن رواه بقيق بن الوليد عن عتبة بن ربيعة عن علي بن ابى طلحة
عن كعب وهو منقطع وانت تعلم ان الانقطاع عندنا داخل في الارسال بعد عدالة الرواة وبقية قد منا الكلام فيه اول هذا الشرح
والله اعلم وعلى كل حال هو ثابت بالحديث الاول فيجوز في المعنى لفعل المصير في الحديث والحديث الاول بالفروع التي ذكرها وبها معاش
عرض واحد وهو الاجتاج عن ابى يوسف ومن معه على كان الوجه جمعا ثم يقول هذا لما ذكرنا واعلم ان الاسهل مما ادعى ان يقال صحت
بان كان الرجم مثبتا مشروعيتها في الاسلام وهو الظاهر من قوله عزم ما تجدون في التوراة في شأن الرجم ثم الظاهر كون اشتراط الاسلام
لم يكن ثابتا والالم يريهم لانتهاج شريعتهم وانما يحكم بانزل الله اليه وانما لم يرفع عن الرجم في التوراة ليلبستهم بتركهم ما نزل عليهم حكم

والمعتبر في الدخول الايلا في القبل على وجه يوجب الغسل وشروط خمسة الاحصان فيهما عند الدخول حتى لو دخل بالملكوت الكافرة
او المملوكة او المجنونة او الصبية لا يكون محصنا وكان اذا كان الزوج موصوفاً باحد هذه الصفات وهي حرة مسلمة عاقلة بالغة لان النكاح بذلك
تتكمّل اذ الطبع ينفر عن صحبة المجنونة وقلماء وغيب في الصبية لقلة رغبته في النكاح المملوكة حذرا عن رق الولد ولا ايتلاف مع الاختلاف
في الدين وابو يوسف ده يخالفنا في الكافرة والحجة عليه ما ذكرناه وقوله عليه السلام لا تحصن المسلم اليهودية
ولا النصرانية ولا الحر الامامة ولا الحرّة العبد **قال** ولا يجمع في المحصن بين الرجم والجلد لانه عليه السلام
لم يجمع وكان الجلد يعرى عن المقصود ومع الرجم كان زوجة يحصل بالرجم اذ هو في العقوبة اقل من ما وزجره لا يحصل بعد هلاكه
قال ولا يجمع في ايكر بين الجلد والنفي والشافعي ده يجمع بينهما حد القول عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتفريب عام
برجما بشره الموافق لشرعهم واذا اُلزم كون الرجم كان ثابتا في شرعنا حال رجمهم بلا اشتراط الاسلام وقد ثبت الحديث المذكور المقيد
لاشتراط الاسلام وليس تاريخ يعرف به فقدم اشتراط الاسلام على عدم اشتراطه وبتأخره فيكون رجم اليهوديين وقوله المذكور
متعارضين فيطلب الترجيح والقول فقدم على الفعل وفيه وجه آخر وهو ان تقديم هذا الفعل يوجب درر الحد وتقديم ذلك الفصل يوجب
الاصطياط في ايجاب الحد والاولى في الحد وترجيح الدافع عن التعارض ولا يخفى ان كل مرجح فهو محكوم بتأخره اجتهاد اوله
طاح بهذا دفع بعض المتراضين قوله والمعتبر في الدخول المحقق لخصان الايلاج في القبل على وجه يوجب الغسل وهو لغيبه الحقيقة
انزل آدم نيزل وقوله حتى لو دخل بالنكوة الكافرة الخ تقدم بيانه قوله ولا يجمع في المحصن بين الجلد والرجم وهو قول مالك والشافعي
ورواية عن احمد ويصح في روايته اخرى عنه واهل الظاهر كذلك للجمهور انه عدم لم يجمع وهذا على وجه القطع في ما عدا الفادية وصاحبة
العصيفت تطافرت الطرق عنه عزم انه بعد سؤاله عن الاحصان وتلقيته الرجوع لم يزد على الامر بالرجم فقال اذهبوا به فارجموه وقال
اغدا انيس الى امرأة هذا فان اعترفت فارجمها ولم يقل فاجلد ثم ارجمها وقال في باقي الحديث فاعترفت فاسمها رسول الله
صلى الله عليه وسلم فرجمت وكذا في الفادية والجنينة ان كانت غير لم يزد على الامر برجمها وتكرر ولم يزد احد على ذلك فقطعتنا
بانه لم يكن غير الرجم فتقوله عدم خذ واعني فقد جعل الله لمن سبيل البكر بالبكر جلد مائة وتغيب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم
او رمى بالسجارة يجب قطعاً كونه منسوخا قال ولان الجلد يعرى عن المقصود وهو الانزجارا وقصد الانزجار لان القتل اذا كان لثما
كان الجلد خلوا عن الفائدة الدينية التي لها شرع الحد والنسخ قد تحقق في حق الزنا فانه كان اولاً الاذي باللسان على ما امر به ثم
من قوله والذنان ياتيانها منكم فاذا وهما شتم شتم بالجنس في حقن بقلوبه واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم الى قوله فامسكوا
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لمن سبيلاً فانه كان قبل سورة النور لقوله عزم خذ واعني قد جعل الله لمن سبيلاً
والان قال خذ واعني الله ولا يخفى ان ذلك غير لازم والصواب ما ذكرنا من القطع بانه لم يجمع بين الجلد والرجم فلم يزد نسخ فان لم يعلم
خصوص النسخ واما جلد على رضا شرعته ثم رجمها فاما لانه لم يثبت عنده احصانها الا بعد جلد او هو راي لا يقاوم اجماع الصحابة
ولما ذكرنا من القطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ولا يجمع في البكر بين الجلد والنفي والشافعي يجمع بينهما وكذا احمد والثوري
والاذاعي والحسن بن صالح وله في العبد اقول يغرب سنة نصف سنة لا يغرب اصلاً واما تغيب المرأة فمع محرم واجرته عليها
في قول وفي بيت المال في قول وهو امتنع نفى قول يجره الامام وفي قول لا ولو كانت الطريق آمنة ففي تغيبها بلا محرم قولان لقوله
خذ واعني الحديث **قوله** لقوله عزم البكر بالبكر جلد مائة وتغيب عام اخرجه مسلم وابوداود والترمذي في رواية جادة بن اسامة عن عمر
خذ واعني الحديث وتقدم لان فيه حسم مادة الزنا لقلة المعارف لانه هو الداعية الى ذلك ولذا قيل لامرأة من العرب ما حملك على
مع فضل عقلك قالت طول السواد وقرب السواد والسواد المسارة من ساوده اذ باره ولنا قوله في الزانية والزاني فاجلد
شارعاً في بيان حكم الزنا ما هو فكان المذكور تمام حكمه والا كان تجليلاً اذ الغنم انه تمام الحكم وليس تمامه في الواقع فكان مع المشرو
في البيان العدم ترك البيان لانه يقع في الجمل المركب وذلك في البسيط ولانه هو المفهوم لانه جعل جزاء الشرط فيفيد ان الواقع هذا فقط

ولأن فيه خمس باب الزنا القلة للمعارف وكنا قوله تعالى فاجلدوا كل المجنون رجوعاً إلى حرف الفاء أو إلى كونه من المذكور لأن في التقريب
 فتم باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشرة نشبه فيه قطع مواد البقاء فوجبا تخذ زناها مكسبة وهو من اقيم وجوه الزنا
 وهذه المجردة موجبة لقول على رضي كفى بالنفي فتنة والمحديث منسوخ كشرطه وهو قوله عليه السلام الثيب
 بالثيب جله مائة ورجعت بالحجارة وقد عرف طريقه في موضعه إلا ان يروى الامام في ذلك مصلحة فيغيره على قدر ما يوحى
 وذلك تغيير وسياسة لأنه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الرواى فيه الى الامام وعليه يحل النفي المروى عن بعض الصحابة رضي

فلو ثبت مع شيء آخر كان مثبتاً متارضاً لا شتبا لما سكنت عنه الكتاب وهو الزيادة الممنوعة وأما ما يفيد كلام بعضهم من ان الزنا ينجز الواحد
 اثبات ما لم يوجب القرآن وذلك لا يمتنع والابطال أكثر السنن وانما ليست نسخاً وتسميتها نسخاً بمجرد اصطلاح وكذا زني في عدة المنوفى فيها
 زوجها الاحداد على المأمورية في القرآن وهو الترتيب فهو يفيد عدم معرفة الاصطلاح وذلك انه ليس المراد من الزيادة اثبات ما لم يثبت
 القرآن لم يفيد لا يقول بهذا قل فضلاً عن عالم بل تقييد مطلق على ما عرفت من ان الاطلاق ما يريد وقد دل عليه باللفظ المطابق وباللفظ
 يفاد المعنى فافاً وان الاطلاق يراى بالتقييد ينتفى حكمه عن بعض ما اثبت فيه اللفظ المطلق ثم لا شك ان هذا نسخ وهو الواحد لا يجوز نسخ الكتاب
 فظن المعترض ان الاحداد زيادة غلط لانه ليس تقييد للترتيب والا لو ترصبت ولم تتحدن يربصها حتى انقضت العدة لم يخرج عن العدة
 وليس كذلك بل تكون عاصية بترك واجب في العدة لانها اثبت الحديث واجبالا انه قيد مطلق الكتاب نعم ورد عليه ان هذا الخبر مشهور
 تلقته الامم بالقبول فيجوز الزيادة به اتفاقاً والمصريح عدل عن هذه الطريقة فلا يلزم ذلك الى ادعاء نسخ هذا الخبر مستاناً له بنسخ شرطه
 الثاني وهو الدال على الجمع بين الجملد والرحم فكذلك النسخة الآخرة وانت تعلم ان هذا ليس بلازم بل يجوز بان يروى حمل بعضهما بنسخ وبعضها لا
 ولو سلك الطريق الاول وادعى انه آحاد لا مشهور وتلقى الامم بالقبول ان كان اجماعهم على العمل به فممنوع ظهور الخلاف وان كان اعجازهم
 على صحته بمعنى صحته سنده فلكثير من اخبار الآحاد كذلك فلم يخرج بذلك عن كونها آحاداً وقد خطي من خطه يصير قطعاً وادعى قيام رواه البخاري
 ذلك وغلط على ما عرق في موضعه واذا كان آحاداً وقد طرق اليه احتمال النسخ بقرينة نسخ شرطه فلا شك انه ينزل عن الآحاد التي لم تقطري في الدنيا
 فاحرى ان ينسخ بافاده الكتاب ان جميع المجملد فانه يعارضه في ان الكتاب ساكت من نفي التعذيب فكيف ليس فيه ما يدل على ان الواجب من التعذيب بل في نسخة
 فان قصي ما فيه لالة قوله البكر بالبكر جلد مائة وتعذيب عام وهو عطف واجب على واجب بولا يقتضيه بل في البخاري من قول ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قضى بين زني ولم يحصن بنفي عام واقامة الحد ظاهر في ان النفي ليس في الحد لعطفه عليه وكونه استعمل الحد في جزاء مسماه وعطفه
 على الجزاء الآخر لجعده ولا دليل يوجب ما ذكر من الانفاذ لا يفيد وجاز كونه تعذيباً لمصلحة ما مالاك روح فواى ان الحديث ما دل الا
 على الرجل بقوله البكر بالبكر فلم تدخل المرأة ولا شك انه كغيره من المواضع التي تثبت الاحكام في النساء بالنصوص المضيدة اياها للرجال
 بتبقيح المناط وايضا فان نفس الحديث يجب ان يشتملن فانه قال خذوا عني قد جعل الله من سبيل البكر بالبكر الحديث
 فنص على ان النفي والجملد سبيل لمن والبكر يقال على الانثى الا ترى الى قوله البكر تسان ثم عارض باذكر الشافعي من المعنى
 بان في النفي فتح باب الفتنة لانفراداً عن العشرة وعن تستحي منهم ان كان لها شهوة قوية فتفعله وقد تفعله لجمال آخر وهو حاجتها
 الى ما يقوم باودها ولا شك ان هذا المعنى في افضاء الى الفساد ارجح مما ذكره من افضاء قلة المعارف الى عدم الفساد خصوصاً في مثل
 هذا الزمان لمن يشاهد احوال النساء والرجال فيترجم عليه ويؤيد ما روى عبد الرزاق ومحمد بن الحسن في كتاب الآثار اخبرنا
 ابو حنيفة عن عماد بن ابى سليمان عن ابراهيم النخعي قال قال عبد الله بن مسعود في البكر زني بالبكر يجلد ان مائة ويفقه سنة
 قال قال علي ابن ابى طالب رضي جسدنا من الفتنة ان ينفيا وروى محمد بن الحسن اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابى سليمان عن ابراهيم
 قال كفى بالنفي فتنة وروى عبد الرزاق اخبرنا معمر عن الزهري عن ابن المسيب قال عذب عمر رضي ربيعة بن امية بن خلف في الشرا

واذا زلزل المرتضى وحده الرجيم رجم لان الانكلاف مستحق فلا يمتنع بسبب الخوض وان كان حده الجمل لم يجلد حتى يبرأ كيلا يفرض
الى الهلاك ولهذا يقع القطع عند شدة الحر والبرد واذا زلزلت الحامل لم تحرق حتى تقض حملها كيلا يؤدى الى هلاك الولد ويؤنس
محترمة وان كان حدها الجمل لم يجلد حتى تتعالى من نفاسها اي وتقهر كيد به تخرج منه لان التناس نوع مرض فيؤخر الى زمان البرء
المجلف الرجيم لان التأخير لاجل الولد وقد انفصل وعن ابي حنيفة رآه انه يؤخر الى ان يستغفر ولها عنها اذا لم يكن احد يقوم بتربيته
لان في التأخير ضياع الولد عن الضياع وقد روى انه عليه السلام قال للغامدية بعد ما وضعت ارجعي حتى يستغفر ولدك
ثم الجمل محبس لان تلدن كان الحد ثابتا بالبينة كيده فهو محبوه مجلف الاقرار لان الرجوع عنه عامل فلا يفيد المحبس والله اعلم

الى خبير فمحي به قتل فتصرف فقال عمر لا اغرب بعده مسلما نعم او غلب على طعن الامام مصلحة في التعذيب تعزير له ان يفعله وهو محل التعذيب
الواقع للنبى صلى الله عليه وسلم وللصحابه من ابى بكر وعمر وعثمان وفي الترمذي ثنا كريب ويحيى بن اكرم قال ثنا عبد الله بن ادریس عن
عبد الله بن ابي عمير عن ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب الا انه قال حديث غريب بهذا رواه
غير واحد عن عبد الله بن ادریس عن عبيد الله بن عمر عن ادریس عن نافع عن ابن عمر ان ابابكر ضرب وغرب
الحديث وبهذا روى في رواية ابن ادریس عن عبيد الله بن عمر عن ادریس عن نافع عن ابن عمر ان ابابكر لم يقولوا فيه
عن النبى صلى الله عليه وسلم انتهى وقال الدارقطني بعد ان ذكر رواية ابن خزيمة وابى سعيد الاشج عن ابن ادریس عن عبيد الله بن نافع عن
ابن عمر ان ابابكر ضرب وغرب الحديث لم يقل فيه ان النبى صلى الله عليه وسلم هو الصواب لكن رواه النسائي ثنا محمد بن العلاء ثنا عبد
بن ادریس بن عوف عن ادریس بن ادریس عن ادریس بن ادریس عن ادریس بن ادریس عن ادریس بن ادریس عن ادریس بن ادریس عن ادریس بن ادریس
رجاله ليس فيهم من يسأل عنه نقشة وبشرته وقال ايضا عندي ان الحديث صحيح ولا يمتنع ان يكون عند ابن ادریس فيه عن
عبيد الله بن جميع ما ذكره والحاصل ان في ثبوته عن النبى صلى الله عليه وسلم اختلافا بين الحفاظ واما عن ابى بكر وعمر فلا اختلاف فيه
وقد اخرج ذلك عنها ايضا في الموطأ واما رواية عن عثمان ففي مصنف ابن ابي شيبة ثنا جرير عن مسعدة عن ابن ابي عمير عن ادریس بن ادریس
العثمان قال بلغ عثمان امرأة في زمانهم ارسلا بها الى مولى يقال له المهري الى خبير فقام اليه فذا التعزير المروي عن ذكرنا كما غرّب عمر
نضربن حجاج في غير سبب ان لجماله افتقن ببعض النساء حتى سمع قول قاتكة بل من سبيل الى خمر فاشربها ثم من سبيل الى نضرب
حجاج الى قاتكة لاجل اعراق مقبل سبيل الحيا كريم غير حجاج وذلك لا يوجب نفيها وعلى هذا الكثير من مشايخ السلوك المحققين رضي الله عنهم
وحشرنا معهم لغير لون المريد اذ ابدأ منه قوة نفس وحجاج لتكسر نفسه وتلين مثل هذا المريد او من هو قريب منه هو الذي ينبغي ان يقع
عليه راي القاضى في التعذيب لان مشد في ندم وشدة واما زال زلة لعلبة النفس اما من لم يستحي له حال عنهم عليه لعلبة النفس
فنفية الاشك انه يوسع طرق الفساد ويسهلها عليه قوله واذا زنى المريض وحده الرجم بان كان محصنا حد لان المستحي قتله ورحمته في
هذه الحالة اقرب اليه وان كان حده الجلد لا يجلد حتى يبرأ لان جلده في هذه الحالة قد يودي الى هلاكه وهو خير المستحي عليه ولو كان المريض
لا يرجي زواله كاسل او كان هذا باضعيف الخلقة فعندنا وعند الشافعي يضرب بعكاز فيه مائة شتمرا فيضرب به دفعة وقد سمعت
في كتاب الايمان انه لا بد من وصول كل شتمرا الى بدنه وكذا قيل لا بد ان يكون مبسوطة والخوف التلف لا يقيم الحد في البرد الشديد
والحر الشديد بل يؤخر الى اعتدال الزمان وهذا في البرد وعند من يرى تجديدا للحد ووظاهر لانه قد يمرض اما الحر فلا نعم لو كان ضرب الحد
مبرحا صح ذلك لكنه شديد غير مبرح ولا بارج فلا يقتضى الحال تاخير حده للبرد والحر بخلاف القطع على ما ذكره المصنف فانه جرح عظيم يحتاج منه
السراية بسبب شدة الفصلين قوله واذا زنت الحامل لا تخد حتى تضع حملها وجلد كيلة يودي الى هلاك الولد لانه نفس محترقة لانه
مسلم لاجرم منه فلو ولدت او كانت نفسا فمحي تبعا لامن نفاسها في الجلد ولو طالبت في التأخير تقول لم اضع بعدا وشهد على امرأ
بالزنا فقالت انا جلي ترى النساء ولا يقبل قولها فان قلن هي حامل اجلها حلين فان لم تدر جهاتكم الحبيب تحبس ان ثبت زناها بالبينية

باب الوطى الذي لا يوجب الحد

قال الوطى الموطى للحد هو الزنا وانما في غير النفس والانسان وفي الرجل المرأة في القبل في غير الملائك وشبهه الملائك

الى ان تله وان ثبت بالاقرار لا تنبسط لعدم الفائدة لان لها الرجوع متى شارت وعن ابى حنيفة اذا ولدت لا تحرم حتى تعظم الولد اذا لم يكن
 من يربيه وقد روى في حديث الغامدية انه روى حتى تستغنى فرجبت ثم جارت وفي يد كسرة وقالت لامة فطمته وفي حديث آخر قال
 حتى تغنى ما في بطنك قال فكلها الرجل من الانصار حتى وضعت ثم انى النبي صلى الله عليه وسلم فقال قد وضعت الغامدية فقال
 اذا انزجها ونزع ولد ما صغير ليس له من يرضعه فقال رجل من الانصار الى رضاعه قال فرجها وهذا يقتضى انه رجها حين وضعت
 بخلاف الاول والطرقيان في مسلم وهذا صحيح طريقا لان في الاول يشير بالمهاجر وفيه مقال وقد يحتل ان يكون امرأتين ووقع في
 الحديث الاول نسبتها الى الارز وفي حديث عمران بن حصين جارت امرأة من جنيته وفيه رجها بعد ان وضعت

باب الوطى الذي يوجب الحد والذي لا يوجب الحد لما كان الكتاب انما هو معقود لبيان الحود وكان الحد هو المقصود الاصلى فلم
 الامة اشترطه لغة وشراف فعل المصنف ذلك ثم اراد تقديم حد الزنا مقدمه واعطى احكامه لانها هي المقصود وذلك يثبت سببه
 وحاصل احكامه كيفية ثبوت وشروطها وكيفية اقامته وشروطها فكان تصور حقيقة السبب الذي هو الزنا بالنسبة الى مقصود
 الكتاب ثابتا وان كان بالنسبة الى التحقق في الوجود ولا فخر المصنف لقرينة الى ان فرغ من المقاصد الاصلية وذكر ان الزنا في عرف أهل اللغة
 والشرع يعني لم يزد عليه في الشرع قيد وعرضه على هذا التقدير بان وطى الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهه الملك وهذا لان
 في اللغة معنى الملك امر ثابت قبل مجئ هذا الشرع وان كان هو في نفسه امر شرعا لكن ثبوت بالشرع الاول بالضرورة وانما
 لا يتركوا سدا في وقت من الاوقات فيكون معنى الملك امر مشروعا من بحث آدم ومن قبل بعثه بوحى يخصه او يخص الملك
 فكان ثبوت شرعا مع اللغة مطلقا في الوجود الذي سوا كانت اللغة عربية او غير ما مخصوصة بالدين فان كان الوضع قبلها فثبت للمسمى
 في الدين والوضع لمعنى معقول قبل تحققه ولا شك في انه تعريف الزنا في اللغة والشرع فان الشرع لم يخص اسم الزنا بما يوجب الحد
 منه بل هو اعم والموجب للحد منه بعض انواعه ولذا قال عرم العيان تزنيان وزناهما النظر ولو وطى رجل جارية ابنة لا يحسد للزنا
 ولا يحسد قاذفه بالزنا فدل على ان فعله زنا فان كان لا يحسد به فلو لا قول المصنف الموجب للحد هو الزنا وهو في عرف الشرع الخ لصح تعميم
 ولم يزد عليه شيء لكنه لما كان ذلك كان ظاهرا في قصده الى تعريف الزنا الموجب للحد ورجع على طرده وطى الصبيته التي لا تستحي
 ووطى المجنون والمكروه بخلاف الصبي فان الجبن وطى الرجل فالاولى في تعريفه انه وطى مكلف طالع مشبهة حالا او ما ضيا
 في القبل بلا شبهة ملك في دار الاسلام فخرج زنا الصبي والمجنون والمكروه والصبيته التي لا تستحي والميتة والبهيمة ودخل
 وطى العجز ولكن يرد على عكسه زنا المرأة فانه زنا فلا يصدق عليه جنس التعريف وما اجيب به من ان زنا ما يدخل بطريق التعريف
 بسبب التكمين طوعا ان كان معناه ان لما زنا حقيقة وان ذلك التكمين يرمي زنا لغة وتسمى زنا لغة حقيقة لغوية بالتكمين فلا شك
 في انه لا يشتمل الجنبس الذي هو وطى المكلف لانه ليس هو عين تكمين المرأة فساد الحد بجماله ولو كان فعلا متبع الفاعل انما هو
 في الوجود الخارجي والكلام في تناول اللفظ وان اريد انها تسمى زانية حقيقة اصلا وان تسميتها في قوله تعالى الزانية والرائية
 بطريق المجاز ولا حاجة الى انه يتبع بل لا يجوز اذ حال في التعريف وعلى هذا الكلام السرخص والمجد وغيرهما في مسانعة اذا اكتسب

كتاب النكاح

لا بد فعل محذور وانحرمة على الاطلاق عند التعرّك من الملك وشبهته يؤكد ذلك قوله تعالى لا يسجدوا له
لا راد له ود بالشبهات فله الشبهة نوعان شبيهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية

العاقل المسلم مجتهدا او سبيا على قول ابن حنيفة لا يحد واحد منها على ما سياتي وبما ذكرنا ليظهر فساد ما اجاب بعضهم بان فعل الوطى امر مشترك
بينهما واذا وجد فعل الوطى بينهما يتحقق كل منهما به وتسمى هذه واطمة ولذا سماها سبجانة زانية واعجب من هذا الجواب انه قال في الارادة
المراد كور على التعريف مغالطة والقطع بان وطية ليس يصح على تكمينها بهو لهو فاذا جعل المجنس وطيا الرجل كيف ينظم اللفظ فكيف
المراة وكون الفعول الجزئي الخارج اذا وجد من الرجل في الخارج يستدعي فعلا آخر منها اذا كانت طائفة لا تقتضي ان اللفظ الخاص
بفعله يشملها والعدا الموفى فالجواب انها ان كانت زانية حقيقة واريد شمول التعريف لزمانها فلا بد من زيادة قوله او تكمينها بل يجب ان
يقال ذلك بالنسبة الى كل منهما فيقال اذا خال الملك الطائع قد حشفت قبل شتباة حال او اضيا بلا ملك وشبهة او تكمين من ذلك
او تكمينها لصدق على ما لو كان مستقيا فقد حثرت على ذكره فتركتها حتى ادخلت فانما يجدان في هذه الصورة وليس الوجود منه سوى التكمين
وقوله لانه فعل الى آخره تحليل لاخذ عدم الملك وشبهته في الزنا اى انما شرط ذلك لان الزنا محذور فلا بد من تحقيقه من ذلك وقوله لو لم يجد
اى لو لم يدر من معا وذلك انما افاد عدم الحرمة المطلقة لسبب در الحد بشبهة افاد عدمها ودر الحد عنه حقيقة الملك كما في الجارية
المشتركة بطريق اولي فوجد بالاشهاد الحديث المذكور قيل لم يخفف مرفوعا وذكر انه في الخلافيات للبيهقي عن علي رضي وهو في مسند ابى حنيفة رحم
عن ميمون عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادركوا الحد وبالشبهات واسند ابن ابي شيبة عن ابراهيم بن النخعي
قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان عطل الحد وبالشبهات احب الى من ان اقيمها بالشبهات واخرج عن معاذ وعبد الله بن مسعود وعقبة
بن عامر رضي الله عنهم قالوا اذا اشبهت عليك الحد فادره ونقل عن خرم عن اصحابهم الظاهرية ان الحد بعد ثبوت لا يحل ان يدرك بشبهة وشنع بان
الآثار المذكورة لاثبات الدرك بالشبهات ليس فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شئ بل عن بعض الصحابة من طرق لا خير فيها وعلى ما
عن ابن مسعود مما رواه عبد الرزاق عنه بالارسال وهو غير رواية ابن ابي شيبة فانها معلولة لاسحاق بن ابي فروة قال التمسك بما في النجاشي
من قوله عرم ومن اجبر على الاشكاف فيه من الاشكاف ان يواقع ما استبان والمعاصي حمى الله تعالى من يرتفع حول المحمي يؤشك ان
يقع فيه فانما معناه ان من جعل حرمة شئ وحده فالورع ان يمسك عنه ومن جعل وجوب امور وعدمه فلا يوجب ومن جعل اوجب الامور
وجب ان يقيمه ونحن نقول ان الارسال لا يقدح وان الموقوف في هذا الحكم المرفوع لان اسقاط الواجب بعد ثبوت شبهة خلا من مقتضى العقل
بل مقتضاها ان يبعد تحقق الثبوت لا يرتفع شبهة فحيث ذكره صحابي حل على الرفع وايضا في اجماع فقهاء الامصار على ان الحد ودر
بالشبهات كفاية ولذا قال بعض الفقهاء في الحديث متفق عليه وايضا تلقى الامتة بالقبول وقد تتبع المروسي عن النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابية ما يقطع في المسئلة فعد علمنا انه عرم قال لما غر لعلك قبلت لعلك غمزت كل ذلك يققن ان يقول نعم بعد اقراره بالزنا
وليس لذلك فائدة الاكونه اذا قال لها تركه والا فلا فائدة ولم يقل لمن اعترف عنده بدين لعله كان وديعة عندك فضاقت ونحوه وكذا قال السار
الذي حكي به اليه اسرقت ما خاله سرق وللغامة تية وذلك وكذا قال علي رضي الله عنه على ما سلفناه لعله وقع عليك وابنت نامنة لعله سكر
لعل مولاك زوجك وانت تكتمينه وتنتج مثله من كل واحد يوجب طول الفاحص من هذا كله كون الحد سحيا في دربه بلاشك ومعلوم
ان هذه الاستفسارات المشبهة لغرض الاستحالة لانه كان بعد صريح الاقرار به الثبوت وهذا هو الحال في كل هذه الامور

فلا بد من تحقق في حق من اشتبه عليه لان معناه ان يظن غير الدليل دليلا ولا يبين من الظن بالتحقق لا يشكبه والثابتة بتحقيق لقيام الدليل الثاني
للحرم في ذاته ولا متوقف على ثبوت الجاني واعتناؤه والحد يسقط بالنوعين لاطلاق أحد يثبته والنسب يثبت في الثانية اذا ادعى
الولد ولا يثبت في الاولى وان ادعى اعداءه لان الفعل يخص زمانا في الاولى واذا يسقط المحرم بالبراهين والاشباه لا يورثه في الثانية
فثبت الفعل في الثانية مواضع جارية ابية ولتدبر جهة المطلقه ثلثا وهي في العدة وبالثاني بالطلاق على مال دهي في العدة وامم ولا يورثه في الاولى
في العدة وجارية المولى في حق العبد والجارية الموهوبة في حق الموهوب في رواية كتاب المحرم وفي هذه المواضع لا حد اذا قال ظننت انها تحل لي ولو قال علمت
على حرام المحرم والاشبهة في الحمل في ستة مواضع جارية ابية والمطلقه ثلاثا بالكنائيات والجارية المبيعة في حق البائنه قبل التملك والموتورة
في حق الزوج قبل القبح المشترك بينهما وبين غيره والموتورة في حق الموهوب في رواية كتاب الوصن ففي هذه المواضع لا يجب المحرم وان قال ظننت انها تحل لي
ومن قوله ادرؤا المحرم وبالشبهات فكان هذا المعنى متطوعا يشبهه من جهة الشرح فكان الشك فيه شك فلا يلتفت الى قائله
ولا يعول عليه فانما يقع الاختلاف احيانا في بعض هي شبهة صالحة للدرر والابن الفقهاء اذ اعترفوا فنقول الشبهة ما يشبه الثاني
وليس بتأبث وللفقهاء في قسميها وتسميتها اصطلاحات فالشأن في الشبهة ثلاثة اقسام في الحمل والفاعل والجهة اما الشبهة في الحمل
فوطي زوجة الحائض والصائمة والمحرمه وامه قبل الاستبراء وجارية ولده ولا حد فيه ولو وطئ امته المحرمه عليه برضاع او نسب او
صهرية كاخته او بنته منها او امه من الرضاع وموطوءة ابية او ابنة يحجب المحرم على الاظهر واما الشبهة في الفاعل فمثل ان يسي امرأة على
فيظانها انها امرأته فلا حد واذا ادعى انه ظن ذلك صدق بهيمته واما الشبهة في الجهة فقال الاصحاب كل جهة صحيحة لبعض العلماء وابطح
بها لاحد فيها وان كان الواطي يعتقد التحريم كالوطي في النكاح بلا دلي وبلا شهود واصحابنا قسموا الشبهة قسمين شبهة في الفعل
وتسمى شبهة اشتباه وشبهة مشابهة اى شبهة في حق من اشبه عليه دون من تلم شتبه عليه وشبهة في المحل وتسمى شبهة
حكيمية وشبهة ملك اى الثابت شبهة حكم الشرع يحل المحل قوله فلا بد من تحقيق في حق من اشبه عليه اى من اشبه عليه المحل والمحرم
ولا دليل في السمع فينبه المحل بل ظن غير الدليل دليلا كما يظن ان جارية زوجة تحل له لظنه انه استخدم واستخدمها خلافا له فلا بد من الظن
والا فلا شبهة اصلا لغرض ان لا دليل اصلا لتثبت الشبهة في نفس الامر فلو لم يكن ظنة المحل ثابتا لم تكن شبهة اصلا والثانية وهي
الحكيمية بتحقيق لقيام الدليل الثاني للمحرمة في ذاته بقوله عزم انت وما لك لا يبيك سوا ظن المحل او علم المحرمه لان الشبهة بثبوت
الدليل قائمة في نفس الامر علمنا احداهما ولم يعلمها قوله والحد يسقط لكل منهما لاطلاق الحديث يعني قوله ادرؤا المحرم وبالشبهات
قوله والنسب يثبت في الثانية اى في شبهة المحل اذا ادعى الولد ولا يثبت في الاولى وان ادعى اعداءه لان الفعل يخص زمانا
ان لا شبهة ملك الا ان الحد يسقط لظنه فضلا من الحد وهو امر راجع اليه اى الى الواطي لا الى المحل وكان المحل ليس فيه شبهة حل فلا
نسب منه الواطي ولذا لا يثبت به عدة لانه لا عدة من الزنا قيل هذا غير مجرى على عمومته فان المطلقه الثلث يثبت النسب منها لانه وطئ
في شبهة العقد ويكفي ذلك لاثبات النسب وفي الايضاح المطلقه بعوض والمختلفه يعني ان يكون كالمطلقه ثلثا قال شارح بل هو على
ظاهره وثبوت نسب المبتوتة عن ثلث ادخل ليس باعتبار وطئ في العدة بل باعتبار علوق سابق على الطلاق ولذا ذكر وان نسب دلالة
يثبت الى اقل من سنتين ولا يثبت لتمام سنتين يعني لانه اذا كان اقل من سنتين امكن اعتبار العلوق وقبل الطلاق بخلاف ما اذا كان لتمامها وانت علمت في باب
ثبوت النسب انها اذا جازت به لتمام سنتين لا لا يثبت نسبها لانه اذا ادعى اعداءه فلا نه قد نص على انه يثبت ويحتمل على وطئ في العدة لانه شبهة
بها مطلق في عدم ثبوت النسب معللا بانه زنا محض فلا بد من الجمع بين احد النصين على ما هو الاول في النظر وذلك بما ذكرنا من شبهة العقد
بخلاف باقي محال شبهة الاشتباه بجارية ابية وامه ونحوهما فانه لا شبهة عقد فيها فلا يثبت النسب بالدعوة فشبهة الفعل في شبهة
مواضع ان يطأ جارية ابية وكذا جده وجدته وان عليا او زوجة او المطلقه ثلثا في العدة بائنا على مال وكذا المخلقة بخلاف البينونة بلانا
فهي من الحكيمه وامم ولد التي اعتقها وهي في حدته والعبد ليطأ جارية مولاه والمترن ليطأ الموهوبة في كتاب الحد وهو الاصح والمستعير للمهرن في هذه بمنزلة المترن
بذه المواضع لا حد اذا قال ظننت انها تحل لي ولو قال علمت انها حرام على وجوب الحد ولو ادعى احد بها الظن لا اثر له مع لاحد عليها حتى يقر جميعا بعلمها المحرمه لان

الاشبهة

ثم الشبهة عند أبي حنيفة مذهب ثبوت بالعقد وان كان متفقاً على تحريمه وهو عالم به وعند الباقرين لا تثبت اذا علم بغيره وبظهر ذلك في تكاح المحارم على ما ياتيكم انشاء الله تعالى اذ اعرفنا هذا ومن طلق امرأته ثلاثاً وطيبها في العدة وقال علت انها على حرام حتى لو زال الملك للحلل من كل وجه فتكون الشبهة منفية وقد نطق الكتاب بالنقل المحل وعلى ذلك الاجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف الاختلاف

واثبت في الفعل من احد الجانبين فقدت الى الآخر ضرورة والشبهة في المحل في ستة مواضع جارية ابنة والمطلقة اطلاقاً
 بئنا بالكنائيات والمجارية المبيعة اذا وطبها البائع قبل تسليمها الى المشتري والمجولة مهر اذا وطبها الزوج قبل تسليمها الى الزوجة
 لان الملك فيها لم يتقرر لزوج والمشتري والمالك كان مسلطاً على وطبها بتلك اليد مع المالك وملك اليد ثابت والمالك
 الراسل متراذل والمشتري بين الوطى وغيره والمربونة اذا وطبها المهرين في رواية كتاب الرهن وعلمت انها ليست بالمختارة
 ففي هذه المواضع لا يجب الحد وان قال علمت انها على حرام لان المانع هو الشبهة وبها قائم في نفس الحكم اى الحرمة القائمة
 بها فيها شبهة انها ليست بتامة نظر الى دليل المحلل على ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم انت وما لك لاسيك ونحوه ولا اعتبار
 بمعرفة بالحرمة وعدمها وفي الايضاح في الربونة اذا قال ظننت انها تحل لي ذكر في كتاب الرهن ان لا يسجد وفي كتاب الحدود يجب
 ولا يعتبر طهنة لانه استيفاء من عينها بل من مخاضها فلم يكن الوطى حاصل في محل الاستيفاء فلا شبهة فعل وصار كالغريم
 اذا وطى جارية الميعة ووجه عامة الروايات انه العقد فيها سبب الملك في الحال ويصير مستوفياً وما لك بالهلاك من وقت
 الرهن فصار كجارية اشتراها والخيار للبائع ووجه رواية كتاب الحدود وان عقد الرهن لا يفيد ملك المتعة بحال فهي
 كالمتاجرة اجرة للخدمة ومقتضاه ان يجب الحد وان اشترى الا ان ملك الغير في الجملة سبب الملك المتعة وان لم يكن في الزنا
 سبباً بخلاف الاجارة فان الثابت بها ملك المتعة ولا يمكن كونه سبباً للملك المتعة وبخلاف البيع بالخيار فانه يفيد الملك
 قيام الجارية بخلاف الربونة لا يفيد الملك مع ملكها فلا يتصور كونها سبباً للملك المتعة بل كان الملك المتعة قد دخل في سبب الملك صور مشل وطى جارية
 عبده الممازون المديون ومكاتبه ووطى البائع الجارية المبيعة بعد القبض في البيع الفاسد والتي فيها الخيار للمشتري وينتفي
 ان يزاوج جارية التي هي اخوة من الرضاع وجارية قبل الاستبراء والاستبراء يفيد كغير ذلك ايضا كالزوجة التي حرمت بردها
 او مطاوعتها لابنة او جماعة امها ثم جامعها وهو يعلم انها عليه حرام فلا حد عليه ولا على قاذفه لان بعض الائمة لم يحرم به يستحسن ان
 يذكر ان ذلك الحد لا يقتصر على السنة لافائدة فيها قوله ثم الشبهة عند أبي حنيفة تثبت بالعقد وان كان العقد
 متفقاً على تحريمه وهو عالم به وعند الباقرين لا تثبت هذه الشبهة اذا علم بتجريمه ويظهر ذلك في تكاح المحارم فصار الشبهة
 على قول أبي حنيفة تثبت شبهة الفعل وشبهة المحل وشبهة العقد وكذا قسمها في المحيط وذكر في شبهة العقد ان الطلاق
 تزوجها بغير الشهود او بغير اذن مولاه وهي امه او وطى العبد من تزوجها بغير اذن مولاه قال ولو تزوج امه على حرة او محبوبة
 او خمساً في عقد اجمع بين اثنين لوطى وقال علمت انها حرام لاحد عليهما عند أبي حنيفة وعندهما يجب الحد قوله وقد نطق
 الكتاب لا تنفك المحل فاذا قال فان طلقها يعني الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره قال وعلى ذلك الاجماع فلا يعتبر قول
 المخالف فيه اى في المحل وهم الامامية والزيدية القائلون بان الطلاق الثلاث بكلمة لا يقع به الا واحدة فتكون طلالاً والزوجه لا نهى
 بعد تقرر الاجماع فلا يعتبر لاختلاف كائن بين الامامية حال تردد الواقعة بينهم قبل تقرر الاجماع ليعتبر وهذا ما قد سناه في اول كتاب الطلاق
 من ان اجماع الصحابة تقرر في زمن عمره على ذلك وان الاجماع يثبت الواردة في انها تكون واحدة يجب كونها كانت مفيدة لآخرها ليعلم ان

ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد لان الظن في موضعه لان ابي الملك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه في إسقاط المحرمات واما الولد اذا اعتقها مولاها والمخلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في اعمد ولو قال لها انت خلية ادمية ادمك بيدك فاخترت نفسها وطبيعا في العدة وقال علمت انها على حرام لم يحد لاختلاف الصحابة من فيه فمن مذهب عمر بن الخطاب تطليقة رجعية وكن الجواب في سائر الكنايات وكن اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك ولا حد على من وطئ جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة حكمية لا فيها نشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قاعة في حق الجحد ويثبت النسب منه وعليه قيمة التجارية وقد ذكرناه

وصح عن علي رضي الله عنه وثلاث خلاف ما نقلوه عن ثمة لا يخفى ان ترتيب المصداق بالفاو قوله فلا يعتبر انما هو على الاجماع لا على المجموع منه ومن قوله وقد نطق الكتاب بانتقار الحبل في الكتاب ما اذا وقع الثلث لثمة بعد شنتين والاختلاف لاحد فيها انما خلا فهم في الثلاث بمرة واحدة وليس هو متناول النص قوله ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم بقيام العدة حتى يثبت النسب اذا ولدت ولم حبسها عن الخروج وعليه نفقتها وكذا يحرم عند نكاح اختها واربع سواها ويستغنى شهادة كل منها لخصا فافهم ان لقيس حل الوطئ على بعض هذه الاحكام فيجعل الاشتباه عليه عذرا في سقوط الحد عنه بخلاف الوطئ امرأة اجنبية وقال ظننت انها تحل لي جارية اجنبية على ما يافا لا ينفى في غير موضعه قوله واما الولد اذا اعتقها مولا وهي في العدة والمخلعة والمطلقة على مال كالمطلقة ثلثا لثبوت الحرمة بالاجماع يريد حرمة ان يطأها في العدة بخلاف الرجعة فانه لا اجماع في حرمة ونكاح ما اذا طلقها بالكتابة كان قال انت خلية ادمك بيدك فاخترت نفسها ونحوه ثم وطئها في العدة وقال علمت انها حرام لا يحد لاختلاف الصحابة بالكنية فمن مذهب عمر بن الخطاب ابي الكنايات رجعية وكذا عن ابن مسعود وفي مصنف عبد الرزاق ثنا الثوري عن منصور بن ابراهيم عن علقمة والاسود ان ابن مسعود جاز اليه رجل فقال كان بيني وبين امرأتي كلام فقالت لو كان الذي بيدك من امرئ بيدي لعلمت كيف اصنع قال فقلت لما قد جعلت امرك بيدك فقالت انما طلق ثلثا قال ابن مسعود اراها واحدة فاستأجنت بالرجعة وسألت امير المؤمنين عمر رضي الله عنه قال قلت قال اراها واحدة وهو احق بها قال فانما ارى ذلك وزاد من طريق آخر ولورأي غير ذلك لم نصب واخرج ابن ابي عمير عن مصنفه انها قال في البرية والخلية وهي مطلقة واحدة وهو الملك برحبها فاخرج محمد بن الحسن في الاثار الاخبار ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم بن الحنفية عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود كان يقولان في المرأة اذا خير ما زوجها فاخترت في امرأتها وان اخترت نفسها فهي تطليقة وزوجها الملك بها ومن مذهب علي بن خنيس وبرية انها ثلث على ما اخرج عنه ابن ابي شيبة غير ذلك مما عن غيرهم فيها انها واحدة او ثلث والحد علم وبهذا يعرف خطأ من بحث في المخلعة وقال ينبغي كونها من ذوات الشبهة لاختلاف الصحابة في الخلع وبهذا علم لان استقامتهم فيها انها هي في كونه فسحا وطلاقا وعلى كل حال الحرمة ثابتة فان لم يقل احد ان المخلعة على تقع فوقها طلاقا رجعيًا وكذا الوطئ ثلثا بالكنية فوقه في طيها في العدة عن الطلاق الثلث وقال علمت انها حرام لا يحد لثبوت الاختلاف واذا كان كذلك كان هذا من قبيل الشبهة الحكمية وعرف ان تحققها بقيام الدليل والثابت بها قيام الخلاف ولم يعتبر ابو حنيفة حتى لم يفتي النجاشية بوجهه ان قول الخالف عن دليل قائم البتة وان كان غير معمول به كما ان قوله علمت ومالك لابيك غير معمول به في اثبات حقيقة ملك الاب لمال ابنة نفسه وهذه المسئلة تخوفا قال مطلقة ثلث وطئ في العدة وقال علمت حرمتها لا يحد وهي ما وقع الثلاث عليها بالكنية قوله ولا حد على من وطئ جارية ولده وان كان ولده حيا وان لم تكن له ولاية تملك مال ابن ابية حال قيام ابنة وتقدمت له في باب النكاح الرقيق ثم في الاستيلاء وبهذا لان الشبهة حكمية لا ينفى عن دليل هو ما رواه ابن ماجه عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم والمندري عن جابر بن جابر قال يا رسول الله ان لي مالا ولدا وابي يريد لا يحتاج مالي قال انت ومالك لابيك واخرج البجلي في الاصحح في دلائل النبوة عن جابر بن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا رسول الله ان ابني يريد ان ياخذ مالي فقال عزم اعد له فلما جاز قال عزم ان ابني عزم

واذا وطئ جارية ابية او امة او زوجة وقال طنت انما حمل في فلاة حد عليه ولا على قاذفه وان قال علمت انما على حرام حد وكذا العبد اذا وطئ جارية مولاة لان بين هؤلاء انبساطا في الانتفاء فظنه في الاستمتاع محتمل فكانت شبهة اشتباه الا انه من انا حقيقة فلا يجد قاذفه وكذا اذا قالت الجارية طنت انه حمل في الفلاة لم يدع في الظاهر لان الفعل واحد

انك تأخذ ما له فقال سلم بن هلال العمات او قرابة او ما انفقه على نفسه وعيالي قال فيبط جبريل عرم فقال يا رسول الله ان الشيخ قال في نفسه شعرا لم تسمع ادناه قال عرم قلت في نفسك شعرا لم تسمع ادناك فهاهنا فقال لا تزال يزيدنا الله بك بصيرة وبقينا ثم انشأ يقول
غذوتك مولودا ومنك يا فغانه تعل بنا اجني عليك وتنهل اذا
ضامتك يا لست لم اتب لستك الا ساها اتمكمل + تخاف الردى نفسي عليك وانها لتعلم ان الموت
حتم موكل + كاني انا المطروق دونك بالذي طرقت به ووسني فغينا تل فلما بلغت السن والغاية لله
الك ما انا فيك كنت اذل + جعلت جزائي غلطة و فظاظة فكانك انت المنعم المتفضل فليتك اذ لم تنزع حق ابوي
فعلت كما الجار المجاور يفعل + قال فليكن صلعم ثم اخذ تاسيب ابنه وقال اذهب انت وانا لك لابيك وروى حديث
جابر الاول من طرق كثيرة وقول المصنف بعد هذا ويثبت النسب ليقضي باطلاقة ان يثبت نسب ولد الجارية من وطئ والسيدي
وجده وان كان ولده الذي هو سيده الامة حيا فانه قال في وضع المسئلة لاحد علي من وطئ جارية ولده وولد ولده ثم قال
ويثبت النسب اسي من وطئ جارية ولده وولد ولده لكنه انما اراد من وطئ جارية ولده فقط به ليل قوله وعليه قيمة الجارية هو
فرج تملكها والجدة لا تملكها حال حيوة الاب وما وقع في نسخ النهاية مما نقله عن خزنة الفقه لابي الليث وحي اذ اني سبجارية نافلة والاب
في الاحياء وقال طنت انها على حرام لا يحد ويثبت النسب بحكم الغلظة وان سقط عليه لفظ لا لان جميع الشارحين لهذا المالك
مصرعون بعد ثبوتهم ونفس الى الليث صرح في شريح الجامع الصغير انه لا يثبت لانه محبوب بالاب وصرح به في الكافي وفي المبوط
ان من وطئ جارية ولده فحجرت بولده فادناه فان كان الاب حيا لم يثبت دعوة الجدة اذ كذبه وكذا الولد لان صحة الاستيلاء يثبت
علي ولاية نقل الجارية الى نفسه وليس للجد ولاية ذلك في حيوة الاب ولكن ان اقر به ولد الولد عتق باقراره لانه زعم انه ثابت النسب
من الجد وان عتق فبعثت عليه بالقرابة ولا شيء على الجد من قيمة الامة لانها لم تملكها وعليه العتق لان الوطئ ثبت باقراره وسقط الحد
لشبهة الحكمية وهي البتة فيجب العتق وكذا ان كان ولدته بعد موت الاب لا قبل من سنة اشهر لانا علمنا ان العلوق كان
في حيوة الاب وانه لم يكن للجد عند ذلك ولاية نقلها الى نفسه وان كانت ولدته بعد موت السنة اشهر فهو مصدق في الدعوة صدقة
ابن الابن او كذبه لان العلوق حصل بعد موت الاب والجدة عند عدم الاب كالاب في الولاية فله ان ينقلها الى نفسه بدعوة الاستيلاء

قوله واذا وطئ جارية ابية او امة او زوجة وقال طنت حملها في فلاة حد عليه ولا على قاذفه واذا فرج حده لقيام الوطئ النخل عن المالك وشبهته
ولا عبرة بتاويله الفاسد كما لو وطئ جارية اخته او عمتة على طعن الحمل وكذا اذا وطئ جارية مولاة فقال طنت حملها لا يحد وان قال علمت
حرمها حد لان بين هؤلاء انبساطا في الانتفاء فظنه في الاستمتاع محتمل فكانت شبهة اشتباه الا انه من انا حقيقة فلا يجد قاذفه وكذا اذا قالت
الجارية طنت ان عبد مولائي او ابن مولائي سجد الفحل لم يدع ذلك لا يحد في ظاهر الرواية
لان الفحل واحد وروى الحسن عن ابي حنيفة انه سجد الفحل لان شبهة انما لم تكن في البتة وهي المرأة لانها تالعة للزنا فلا تكون ممكنة

وان وطى جارية اخيه او غيره وقال ظننت انها محل لي خذ لانه لا انبساط في المال فيما بينهما ولكن اسائر المحارم سوى الولد والمباينة ومن زفت اليه غير امراته وقالت النساء انها زوجتك فوطيها لا حد عليه وعليه المهر قضى بذلك على رضى والعدة ولا كونه اعتمد دليلا وهو الاخبار في موضع الاشتباه اذا الانسان لا يعتبر بين امراته وبين غيرها في اول الرحلة فصار كالمهر ودونها بعد تافده الا في رواية عن ابى يوسف وكان الملك منعهم حقيقة ومن وجد امرأته على فراشه فوطيها فعليه الحد لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم يكن الظن مستندا الى دليل وهذا لانه قد يتأمر على فراشها غيرهما من المحارم التي في بيتها ولكن اذا كان اعني لانه يمكنه التمييز بالسؤال وغيره الا اذا كان دعاهما فاجابته اجنبية وقالت انها زوجتك فواقعها لان الاخبار دليل

في الاصل بخلاف ثبوتها في جانب العبد اذا قال ظننت حلما لان الثبوت في الاصل يستتبع التبعية واجيب بان الفعل لما كانت واحدة نسبة اليها كان ما ثبتت فيه ما يتعلق بكل من طرفيه واورد عليه ما ز في البالغ بصبيته يحذر ونها اجيب بان سقوط الحد عن الصبيته لا يشبه في الفعل فانه لم يثبت شبهة فوجب الحد عليه وانما تعدد ايجابه عليها لانه ليس بالهلال للعقوبة بخلاف ما نحن فيه فان شبهة لما تحقق في الفعل نفت الحد عن غيره اذا سقط الحد كان على العترة زوجة وغيره ولا يثبت نسب اليها بالوجار به جارية الزوجة وغيره وان صدقة الزوجة انه ولد قوله فان وطى جارية او غيره ونحوها من كل قرابة غير الولد والحال النجاسة وقال ظننت انها محل لي خذ لانه لا انبساط في المال في الاخر فنفى عنه المحل غير معتبرة ومعنى هذا انه علم ان الزنى حرام سئل ان وطيه هذه ليس زنى محرما فلا يعارض ما في المحيط من قوله شرط وجوب الحد ان يعلم ان الزنا حرام وانما يفتيه مسئلة الحربى اذا دخل دار الاسلام فاسلم فزنى وقال ظننت انه حلال لا يلتفت اليه ويحد وان كان فعله اول يوم دخل الدار لكان الزنا حرام في جميع الاديان والمثل لا يختلف في هذه المسئلة فكيف يقال اذا ادعى مسلم اصلى انه لا يعلم حرمة الزنا لا يسجد لانتفاء شرط الحد ولو اراد ان المعنى ان شرط الحد في نفس الامر علمه بالحرمة في نفس الامر فاذا لم يكن عالما لا حد عليه كان قليل الحدوى او غير صحيح لان الشرع لما اوجب على الامام ان يحذر هذا الرجل الذي ثبت زناه عنده وعرف ثبوت الوجوب في نفس الامر لانه لا معنى لكونه واجبا في نفس الامر او وجوبه على الامام لانه لا يجب على الزنا ان يحذر نفسه ولا ان يقر بالزنا بل الواجب عليه في نفس الامر غيرة وبيد التوبة والانابة ثم اذا انفصل بالامام بثبوت وجوب الحد على الامام هذا واورد انه لو سرق من بيت اخيه وعمره ونحوهم لا يقطع فظهر ان بينهما انبساطا اجيب بان القطع منوط بالاحد من الحرز ودخول في بيت بئس بئس بلا حشمة واستند ان عادة ينبغي معنى الحرز فانتهى القطع اما الحد فنوط بعقد المحل وشبهة وهو ثابت هنا قوله ومن زفت اى بعثت اليه غير امراته وقالت النساء اى زوجتك فوطيها لا حد عليه وعليه المهر وبه اجماع لا يعلم فيها خلافا ثم اشبهة الثابتة فيها شبهة اشتباه عنه طائفة من المشايخ ودفع بانه يثبت النسب من هذا الوطى ولا يثبت من الوطى عن شبهة الاشتباه نسب فالوجه انها شبهة دليل فان قول النساء اى زوجتك دليل شرعى مبيح للوطى فان قول الواحد مقبول في المعاملات ولذا اصل وطى الامة اذا جابت الى رجل وقالت مولاى اى رسلنى اليك بدية فان كان دليلا غير صحيح في الواقع اوجب الشبهة التي يثبت معها النسب على طرفوفة العدة قوله ولا يحذر قاذفه الا في رواية عن ابى يوسف فان احصاه لا يسقط عنه بهذا الوطى لانه وطىها على انه نكاح صحيح معتد دليلا ولذا يثبت النسب والمهر باجماع الصحابة فيكون وطيا حلالا ظاهرا واجيب بانه لما تبين خلاف الظاهر في الظاهر في ايراد اشبهة وثبت الحد لكن سقط احصاء لوقوع الفعل زنا وهذا التوجيه يخالف مقتضى كونها شبهة محل لان في شبهة المحل لا يكون الفعل زنا والحاصل انه لو اعتبر شبهة اشتباه اشكل عليه ثبوت النسب واطلقوا ان فيها لا تثبت النسب وان اعتبر شبهة محل اقضى انه لو قال علمتها حراما على علمي كذب النساء لا يسجد ويحذر قاذفه والحق انه شبهة اشتباه لانعدام الملك من كل وجه وكون الاخبار يطلق الجماع شبه عال ليس هو الدليل المعتمد في شبهة المحل لان الدليل المعتمد فيه هو ما يقتضيه ثبوت الملك تحوانت واما انك لا يبيك والملك القائم للشريك لا يطلق شرعا مجرد الفعل غير انه مستثنى من الحكم المرتب عليه اعني عدم ثبوت النسب للاجماع فيه وهذه المعدة تظهر عدم الضباط ما عده من احكام الشبهتين قوله ومن وجد امرأة على فراشه فوطيها فعليه الحد بخلافه لانه

ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها فوطيها لا يجب عليه الحد عند أبي حنيفة ولكنه يوجب عقوبة إذا كان علم بذلك وقال أبو يوسف وعبد الله بن عبد الله إذا كان علم بذلك لانه عقد لم يصادف محله فيلغوا إذا خيف إلى الذكور وهذا لأن محل النكاح ما يكون محله وطئاً وحكمه كحل وفي من المحرمات

الثالثة ما كان والشافعي واحد قاسوا على الزقوفة بما خرج من الحل دللنا أن المسقط شبهة بما أصلا سوى أن وجدنا على فراسه وموجود وجود امرأة على فراسه لا يكون دليل الحل ليستند الظن اليه وهذا لأنه قد نيام على الفراش غير الزوجة من جبايتها الزائرات وقرباتها فلم يستند الظن اليه لأنه قد نيام على الفراش كما كان الظن المستاجر للخدمة والمودة صلا لا فوطيها فانه سجد قال وكذا إذا كان أعمى أن الوجود على الفراش كما ذكرنا ليس صالحا لاستناد الظن اليه فمميزه يحصل بالنقمة والحركات المما لوفة فيجوز أيضا إذا أوعاها فاجابة اجنبية وقالت أنا زوجتك فواقها لأن الأخبار دليل وجازت به النقمة خصوصا لو لم تطل الصحة وقيد بقوله وقالت أنا زوجتك لأنها لو نكحت لم تقتصر على الجواب بنعم ونحوه فوطيها سجد لأنه يمكن التمييز بالكثير من ذلك بحيث يكون الحال متوسطا في الميكان النفس إلى أنها هي قوله ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها بان كانت من ذوى محارمه منسب كامدا وابنته فوطيها لم يجب عليه الحد عند أبي حنيفة وسفيان الثوري وزفران قال علمت أنها على حرام ولكن يجب المهر ولها ثقب عقوبة هي أشد ما يكون التعزير بياسة لحد مقدر شرعا إذا كان عالما بذلك وإذا لم يكن عالما بالحد ولا عقوبة تعزير وقالوا والشافعي إمام أبو يوسف ومحمد والشافعي وما كان واحد يجب حده إذا كان عالما وكان يجب أن يوسط الضمير المنفصل فيقول فقالا بها والشافعي لما عرف أن العطف على ضمير الرفع المتصل لا يجوز إلا أن يفصل بضمير منفصل أو غيره على قول والافشاذا ضعيف وعلى هذا الخلاف كل محرمه برضاع أو صهرية متفق عليه وأما غير ذلك ففي الكافي لحافظ الدين منكوته الغير ومعدته ومطلقة الثلاث بعد التزوج كالحرم قال وإن كان النكاح مختلفا فيه كالنكاح بلا ولي وبلا شهود فلاحده عليه اتفاقا لتكمن الشبهة عند الكل وكذا إذا تزوج أمه على حرة أو تزوج محبوسية أو أمه بلا إذن سيدها أو تزوج العبد بلا إذن سيده فلاحده عليه اتفاقا ما عده فظاير وكذا عند أبيه أو الشبهة لما تنافي عندها إذا كان مجمعا على تحريمه وهي حرام على التابيد وفي بعض الشروح أراد بنكاح من لا يحل له نكاحا نكاح المحارم والمطلقة الثلاث ومنكوته الغير ومعدته الغير ونكاح النجاسة واخت المرأة في عدتها والمحبوسية والامه على المحرمه ونكاح العبد أو الامه بلا إذن المولى والنكاح بغير شهود وفي كل هذه لا يجب الحد عند أبي حنيفة رحم وإن قال علمت أنها على حرام وعند بعضهم يجب إذا علم بالتحريم والافلا شتم قال ولكنها قالوا فيما ليس بجرام على التابيد لا يجب الحد كالنكاح بغير شهود فقد تغارضا حيث جعل في الكافي على الحرة والمحبوسية والامه بلا إذن السيد وتزوج العبد بلا إذن السيد محل الاتفاق على سقوط الحد وجعلها هذا الخارج في محل الخلاف فعندنا سجد وادضاف إلى ذلك ما سمعت ثم لا يخفى ما في عبارته من عدم التحريم على التابيد كقول حافظ الدين في الكافي في تقليل سقوط الحد في تزوج المحبوسية واما مع العلم أن الشبهة انما تنفي عندها يعني حتى يجب الحد إذا كان مجمعا على تحريمه وهي حرام على التابيد يقتضي أن لا يحد عندها في تزوج منكوته الغير واما مع العلم أنها ليست محرمه على التابيد فإن حرمتها مقيدة ببقائها نكاحا وعدتها كما أن حرمة المحبوسية مقيدة بتجهتها حتى لو أسلمت حلت كما أن تلك لو طلقت وانقضت عدتها حلت وأنه لا يحد عندها إلا في المحارم فقط وهذا هو الذي يغلب على ظني والذين يعتمدون على تعليلهم وتحريمهم مثل ابن المنذر كذلك ذكرنا فحكي ابن المنذر عنهما أنه سجد في ذات المحرم ولا يحد في غير ذلك قال مثل أن يتزوج محبوسية أو خا بستة أو متعة وعبارة الكافي للحاكم تفيد ذلك حيث قال رجل تزوج امرأة ممن لا يحل له نكاحها

ولا ي حنيقة مرة ان العذر صادق محمله لان محل التصرف ما يقبل مقصودة ولا ينش من نبات بني آدم فاسئلة للتوالد وهو المقصود فكان ينبغي ان يعتقد في حق جميع الاحكام الا انه تقاعد عن افادة حقيقة المحل فيورث الشبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت لان نفس الثابت الا انه ادتلكب جميمة وليس فيها حد مقدر فيعبر

فدخول بها قال لاحد عليه وان فصله على علم لم يجد ايضا ويوجب عقوبة في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ان علم بذلك فعليه الحد في ذوات المحارم الى هنا لفظه نعم في المرأة التي لا تحل له في سقوط الحد على قول ابي حنيفة ثم خص مخالفتها بذوات المحارم من ذاك العموم فاللفظ ظاهر في ذلك على ما عرفت في الروايات وفي مسند المحارم رواية عن جابر رضي الله عنه تضرب عنقه ونقل عن احمد واسحاق واهل الظاهر وقصر ابن خنم قتله على ما اذا كانت امرأة ابيه قصر الحد في الآتي على مورده ولا حد لضرب عنقه في رواية اخرى ويؤخذ انه لم يمت المال وذلك الحد يث البراءة قال لقيت خالي ومعه راية فقلت له اين تريد قال يقضي رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رجل يبيع امرأة ابيه الى امرءة عنقه واخذ ماله وهذا الحديث رواه ابو داود والترمذي وقال حديث حسن روى ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وقع على ذات محرم منه فاقطعه واجيب بان مغناه انه عقد مستحلا فارتد بذلك وهذا لان الحد ليس ضرب العتق واخذ المال بل ذلك لازم للكفر وفي بعض طرقه عن معاوية بن قرة عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث جده معاوية الى رجل عرس بامرأة ابيه ان يضرب عنقه ونجس ماله وهذا يدل على انه لا تحل ذلك فارتد به ويدل على ذلك انه ذكر في الحديث عرس بها وتقرئ به باليستلزم وطهارة اياها وغير الوطى لا يستلزم فضلا عن القتل فحيث كان القتل كان للردة وهذا لا يخول من نظر فان الحكم لما كان عدم الحد والقتل بغير الوطى كان قتله جائزا كونه لوطية وكونه لردة فلا يتعين كونه للردة ويجاب بانه ايضا لا يتعين كونه للوطى فلا دليل فيه على احدهما بعينه وذلك كيفنا وقالوا جاز في حد الامرين انه للاستحالة او امر بذلك سياسته وتقريرا ووجه القائل بالحد انه دلت في فزع مجمع على تحريمه من غير ملك ولا شبهة ملك والوطى اهل الحد عالم بالتحريم فتجب الحد كما لو لم يوجد العقد وليس العقد شبهة لانه نفسه جنائية بها لوجب العقوبة انضمت الى الزنا فلم تكن شبهة كما لو كرهها وجاقتها ثم زنى بها ودار الخلاف ان هذا العقد يوجب شبهة ام لا فعندهم لما ذكر وعنه ابي حنيفة وسفيان وزفر نعم ودار كونه يوجب شبهة على انه ورد على ما هو محله او لا فعندهم لا لان محل العقد ما يقبل حكمه وحكم المحل وهذه من المحرمات في سائر الحالات فكان الثابت صورة العقد لا العقد لانه لا انعقاد في غير المحل كما لو عقد على ذكر وعنده نعم لان المحلية ليست بقبول الحد بل بقبول المقاصد من العقد وهو ثابت ولذا صح من غيره عليها وبما لم يسير نظير انهم لم يتواردوا على محل واحد في المحلية فهم حيث نفوا محليتها ارادوا بالنسبة الى خصوص هذا العاقد اى ليست محلا لعقد هذا العاقد ولذا اعلوه لعدم حلهما ولا شك في حلهما لغيره بعقد النكاح لا محليتها للعقد من حيث هو العقد من حيث اثبت محليتها اراد محليتها لنفس العقد لا بالنظر الى خصوص عاقد ولذا اعلل بقبولها مقاصده فان قلت فقد اطلق الكل من الخفية في الفقه والاصول عدم محلية المحارم لنكاح المحرم ففي الامور حيث قالوا ان النهي عن المضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي لعدم محله في الفقه كثيرة ومنه قوله لم محل النكاح انش من نبات آدم ليست من المحرمات فالجواب ان المراد نفي المحلية لعقد النكاح الخاص وانت علمت ان ابا حنيفة انما اثبت محليتها للنكاح في الجملة لا بالنظر الى خصوص نكاح ولا شك في ذلك بقى النظر في ان اى الاعتبارين في ثبوت المحلية اولى كونه قابلا للمقاصد او كونه حلالا لان نظرنا الى المعنى وهو ان اصل النكاح المحل قيام الحاجة لتدفيقه وهو المقصود ترجح قوله او الى السمع اعني محل الاجماع وهو قول الكل ان الميتة ليست محلا للبيع ما انما فيها عدم ترجحها او قدر رجح قول ابي حنيفة رحمه الله عليه وسلم ايا امرأته كتحته بغير اذن وليها فكيف اذا باطل فان دخل بها فلهما المهر

ومن وطئ اجنبیه فیما دون الفرج بعزل لانه منکر لیس فیہ شیء مقدس ومن اتى امرأة فی الموضع المکره او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیه عندنا
الی حقیقة و یعزیه قال فی الجامع الصغیر ویروى فی الصحیح قال لا یحیی وهو احد تولى الشافعیة وقال فی قول یقتل ان یکل حال القول علیه السلام اقلوا
الفاعل والمفعول ویروى فارجوا الاعلی والاسفل ولیمما انه فی معنى الزنا لانه قضاء الشهوة فی صحیح مشیخ على سبیل الکمال على وجه تحقیق جوامع المقصد سئل

بما تحمل من فرجها حکم بالبطان واجب المهر من مسقط المحرم بالاتفاق وکونه لا یعتقد على ظاهره لا یضلاله ما ول بتنا ویسجد احدهما ان یل الی البطلان
باعتراض الولى ان کان غیر کفو والآخر تخصیصه بما اذا لم یکن للمرأة ولایة على نفسها کالائمه والصبیة وعلى هذا فوباطل على ظاهره وهو اقرب الی ما ویسجد لعقده
فسخ ولی سبب عدم کفارة من وجه المرأة نفسها منه وقد حکم فیہ بالمهر ان حل لکن فی الخلاصة قال الفتوی على قولهما ولعل وجهه ان تحقق الشبهة یقتضى
تحقیق المحل من وجهه لان الشبهة لا محالة شبهة المحل لکن ظاهرا لیس ثابته من وجهه والا وجبت العدة وثبت النسب دفع بان من المشایخ
من المعزوم ذاک وعلى التسليم فثبت النسب والعدة اقل مما یتنبى به وجود المحل من وجهه وهی منتفی فی المحارم وشبهة المحل لیس
ثبت المحل من وجهه فان الشبهة ناشئة الثابت ولیس بثابت لانه شبهة الثبوت بوجه من الوجوه الا ترى ان ابا حنیفة
الزم عقوبة بان یکن ذانما لم تثبت عقوبة هی المحرم ففوت انه زنی محض عنده الا ان فیہ شبهة فلا یتثبت النسب ومع شبهة العقوبة
ما اذا استاجر ما یزنی بها ففضل لاحد علیه ویغزو قالها والشافعی والاک و احمد یحید لان عقد الاجارة لا یتباح به البضع وضار كما لو استاجر
للطبخ ونحوه من الاعمال ثم زنی بها فانه یحذر اتفاقا ولا ان المستوفى بالزنا المنفعة وهی الحقود علیه فی الاجارة لکن فی حکم العین فانظر
الی الحقيقة یتکون محل العقد الاجارة فادرت شبهة بخلاف الاستیجار للطبخ ونحوه لان العقد لم یضف الی المستوفى بالوطئ والعقد
المضاف الی محل یورث الشبهة فیہ لانی محل آخر وفى الکافی لوقال امریک کذا لانی بک لم یجب الحد وبکذا لوقال استاجر بک او حد
به الحد را هم لما لکی والحق فی هذا کله وجوب الحد اذا لم یکرر معنی یعارضه کتاب المد الزانیة والزانی فاجلدها فالمعنى الذى یفید ان فعل الزنا
مع قول الزانی بک لا یحد معه لفظه المهر فعارض له قوله من وطئ اجنبیه فیما دون الفرج بان اولی فی معان بطنها ونحوه لیس المراد ما یلزم
وهی المسئلة الائیة یعزله لانه منکر محرم لیس فیہ تقدیر ففیہ التعزیر ومثله اذا اتت امرأة امرأة اخرى فانه تعزیران کذا لک قوله ومن
امرأة اسی اجنبیه فی ما دون الفرج فی الموضع المکره اذ بان او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیه عندنا الی حنیفة ولكنه یعز و یسجد حتى تموت او یتوب لو
اعتاد للوطاة قبله الامام محضنا کان او غیر محضن سیاسته اما الحد المقدر شرعا فلیس حکما له فقالا به کذا لانی و به الاجارة لقید اخر فخصا
بانه لیس من نفس الزانی حکم الزنا فیحد بل ان لم یکن یحسن یسجد و کفر فی الرضوخ ان الخلاف فی الغلام اما لو وطئ امرأة فی ذنبها حد بخلاف
والاصح ان کل على الخلاف نص علیه فی الزیادات ولو فعل به العجب و اوائمه وزوجه یتکلیح صحیح او فاسد لا یحد اجما عا کذا فی الکافی
لنعم فیہ ما ذکرنا من التعزیر القتل لمن اعتد و ان رأى الامام ذاک لکن الشافعی فی عصبه و امته منکوحه قولان و هل تكون اللواط
فی الجنة اسی بل یجوز کونها فیها قبل ان کان حرمتها عقلا و سمعا لا یكون وان سمعا فقد جازان تكون والصحیح انها لا تكون فیها لانه نعم
و استقبه فقال ما سبقکم بهاسن احد من العالمین و ساءه خبیثة فقال کانت تحمل الحیا کنت والجنة منزلة عنها وقال الشافعی فی قول
یقتل ان فنی وجهه بالسيف بكلی حال اسی بکیرین کانا او شیمین و فی و بصری جمان بكلی حال و به قال مالک و احمد و فی قول آخر وهو المصحح
من منهبه یحد جلد و تعزیر ان کان بکر او رجلا ان احسن وجهه القتل ما روى ابو داود و الترمذی و ابن ماجه عن عبد العزيز بن
محمد الدراوردی عن عمرو بن ابی عمرو عن عكرمة عن حدیث ابن عباس رض قال قال رسول الله صلى الله علیه وسلم من وجد متوه
یعمل عمل قوم لوط فاقطوه الفاعل والمفعول به قال الترمذی انها یعز به من حدیث ابن عباس عنه عزم من هذا الوجه و رواه محمد بن اسحاق

انما یکره

ومن دلت عليه فلا حد عليه ليس في معنى الزنا في كونه جنائية وفي وجود الداعي لان الطبع السليم ينفر عنه
والحامل عليه نهاية السقطة او فوط الشبق وتحت لا يجب سقطة ما انما يعزى لما بيننا والذي يردى منه بتأثير البهية
وتحرق فذلك لقطع التحدث به وليس بواجب ومن زنى في دار الحرب او في دار البغي لم يخرج اليها ليقام عليه الحد
وعند الشافعي لا حد لانه التزم باسلامه احكامه ايما كان مقامه ولنا قوله عليه السلام لا يقام الحد وفي دار الحرب

ابن ابي الدنيا كان ماخذ من ان قوم لو اهلكوا بذك حيث حملت قراهم وكست نهم ولا شك في اتباع الهديم بهم وبهم نازلون وذكر
شأننا عن ابن الزبير يحسان في اتقن المواضع حتى يموتاننا والما استدلا لم يسميتها فاختفى قوله في الآخرة الفاشية باستكم بها
من احد من العالمين فمد فروع بان الفاشية لا تختص بغير الزنا قال نعم ولا تقر بوا الفوا حشر ما ظهر منها وما بطن وقول المصنف
انه لا يعزى لما بيننا من انه منكر ليس فيه شيء مقدر قوله ومن وطى بهيمة فلما حد عليه وكذا اذا زنى بهيمة لانه الزجر وانما
يحتاج الى الزجر فيما طريق وجوده منفتح ساكك وهذا ليس كذلك لانه لا يرغب فيه العقل ولا الشفاعة وان التفت
بعضهم ذلك بغلبة الشهوة فلا يفتقر الى الزجر لاجل الطبع عنه قوله ولما لا يجب سقطة في البهية الا انه لا يعزى لما بيننا
انه منكر ليس فيه تقدير شرعي وفيه التعزير والذي يردى انه تنجح البهية وتحرق فذلك لقطع التحدث او التحدث
به كلما رويت فينا ذي الفاعل به وليس بواجب واذا دبحت وهي مما لا توكل ضمن قيمتها ان كان ملكها غيره لانه
دبحت لاجله وان كان مما توكل اكلت وضمن عند ابني حنيفة وعند ابني يوسف لا توكل والمراد بالمرءى احدى اصحاب السنن
الاربعة عن عمره عن ابن عباس عن عمر من اتى بهيمة فاقبلوا واقبلوا قلت له ما شأن البهية قال ما اراه قال ذلك الا انه كره
ان يوكل لهما او ينتفع بها وقد عمل بها عمل ولعل قول ابن عباس رضى هذا هو التمسك لابي يوسف في عدم اكلها الا ان المعنى الذي
عينه الاصحاب من قطع التعزير اقرب الى النفس رواه ابن ماجه عن ابراهيم بن اسماعيل عن داود وابن الحبيب عن عكرمة
والباقون عن عمرو بن ابي عمر وتقدم الكلام على عمرو هذا واما ابراهيم بن اسماعيل بن ابي جهمية فقال احمد ثقة وقال النجاشي
منكر الحديث وضعفه غير واحد من الحفاظ وضعف ابو داود وهذا الحديث بطريق آخر وهو انه روى عن عاصم بن ابي النجود عن
ابي زرير عن ابن عباس عن موقوفه عليه ليس على الذي ياتي بالبهيمة حد وهو الذي روى عنه الرفع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
تقبلها واوليا المذكور اتفاقا ومحال ان يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم القتل ثم يخالفه كذا انما هو الترمذي والنسائي وقال الترمذي هذا صحيح لا يظن

من اتى بهيمة فلا شيء عليه يخرج الىكم حديث عثمان بن ابي عمرو بن زيادة وقال صحيح الاسناد قوله ومن زنى في دار الحرب او في دار البغي ثم خرج اليها
فاقر عند القاضي به لا يقام عليه الحد وعند الشافعي ذلك رحم سجد لانه التزم باسلامه احكام الاسلام ايما كان مقامه قلنا
سلمنا انه ملتزم للاحكام لكن الحد ليس يجب عليه حتى يكون ملتزمة بالترامة احكام الاسلام بل انما يتضمن الترامة تسليم نفسه
اذا وجب عليه الحد عند القاضي فقطضي باقائه عليه وليس الكلام في هذا بل في نفس وجوب الحد وانما يجب على الامام
عند ثبوته عنده فهذا الدليل في غير محل النزاع فالوجه ان يقال وجب على الامام الاقامة على الزاني مطلقا ايما كان زنا
وخرج نقول امتنع بالنص وهو قوله عدم لا تقام الحد وفي دار الحرب ولان الوجوب مشروط بالقدرة ولا قدرة للامام عليه
حال كونه في دار الحرب ولا وجوب لا عرى عن الفاعلة لان المقصود الاستيفار ليحصل الزجر والغرض ان لا القدرة عليه واذا
خرج والحال انه لم يعتقد سببا للايجاب على وجوده فلم يفتقر الى وجوبه حال عدمه واما الحديث المذكور وهو قوله عدم لا يقام
الحد وفي دار الحرب لم يعلم له وجود وروى محمد بن في كتاب السيد الكبير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من زنى او سرق

ولأن المقصود هو الإزالة ولا يامام منقطعة فيها فيجوز الوجوب عن الغائبة ولا يقيم بعد ما خرج لأننا لا نستقد موجبة ظاهرة منقلب جنة
ولو غرض من له دلالة الإقامة بنفسه كالتخليفة واميير المعمر بقبيل المحدث على من زنى في معسكره
لأنه تحت بدنه بخلاف أمير العسكر والسرية لأنه لم يفوض اليهما الإقامة

في دار الحرب أصاب بها أحد ثم هرب فخرج اليها فانه لا يقيم عليه الحد والحد عليه بدنه وعن الشافعي قال قال أبو يوسف ثنا بعض أشياخنا عن كحول
عن زيد بن ثابت قال لا يقيم الحد في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالحد وقال وحده ثنا بعض أصحابنا عن ثور بن يزيد عن حكيم بن عمر عن عمر
بن الخطاب رضى الله عنه كتب إلى عمر بن سعد الأنصاري إلى عاملها أن لا يقبل الحد وعلى أحد من المسلمين في أرض الحرب حتى يخرجوا إلى أرض المصالح
قال الشافعي ومن هذا الشيخ وكحول لم يدرك زيد بن ثابت وأنت تعلم أن هذا نوع القطع ومعتقد أبي يوسف أنه داخل في الإرسال أن
حدوث الشيخ لا يكون من الحد للجهل بمقتضى ولا يغير على مبنى الرسل شيء من ذلك بعد كون الرسل من الأمة الثان والعدالة وهذا الأخير
رواه ابن شيبته في مصنفه ثنا ابن المبارك عن أبي بكر بن أبي مريم عن حكيم بن عميرة وزاد ليليا تحمله حمية الشيطان أن يلحق بالكفار انتهى أثره
رواه ابن شيبته أيضا ثنا ابن المبارك عن أبي بكر بن عبد الله بن أبي مريم عن حميد بن أبي عتبة بن رومان أن أبا الدرداء سمى أن يقيم
على أحد في أرض العدو وأخرج البوداء ووترزى والنسائي عن بشر بن أرطاة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تقطع
الأيدي في السفر انتهى ولفظ الترزي في الغزو وقال الترزي حديث غريب والعمل عليه عند بعض أهل العلم منهم الأوزاعي يرون أن الإقامة
الحد في الغزو بحضرة العدو ومخافة أن يلحق من يقيم عليه الحد بالعدو فإذا رجع الإمام إلى دار الإسلام أقام عليه الحد وأعلم أن مع الأوزاعي
أحمد وسحاق فذهبهم تأخير الحد إلى القبول وبشر بن أرطاة ويقال ابن أبي أرطاة اختلفت في صحبة قال البيهقي في المعرفة أهل المدينة ينكرون سماع
بشر بن النبي صلى الله عليه وسلم وكان يحيى بن معين يقول لبشر بن أرطاة رجل سوء قال البيهقي وذلك لما اشتهر من سوء فعله في قتال
أهل الحرة انتهى فلو أنه سمعه منه عزم لا تقبل رواية من رضى ما وقع عام الحرة وكان من أحوالنا والحق
أن هذه الآثار لو ثبتت بطريق موجب العمل معللة بمخافة سحاق من أقيم عليه بأهل الحرب وأنه
يقيم إذا خرج وكونه يقيم إذا خرج إلى دار الإسلام خلاف المذهب فان قيل ليس معنى قوله في الآثار المتقدمة حتى يخرجوا إلى أرض المصالح
أنه يقيم حد الزنا الذي كان في دار الحرب بل أنه إذا صار إلى أرض المصالح ح يقيم عليه حد الزنا إذا زنى قلنا أهل المصالحين الأول ولو سلم
احتمالهما على السوابر فلا يترجح الثاني وعلى اعتبار الاحتمال الأول هو خلاف المذهب مع أنها معارضة بما أخرجه البوداء وفي الكراسيل عن
كحول عن عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال أقيموا حدود الله في السفر والحضر على القريب والبعيد والابن وابن الأخت
لومة لأكم والمرسل حجة موجبة قال ورويناها بأسناد موصول في السنن فلا شك في عدم صحة الاحتجاج بمثل هذا الحديث على عدم الوجوب
من الأصل وأيضا معارض إطلاق فاجله وأوجه فيكون زيادة فان اجيب بأنه عام خص منه موضع الشبهة فهو مدفوع بأن الزنا نفسه
ما خذ فيه عدما فانه الوطى في غير ملك وشبهة فترتب سبانه إيجاب الحد على الزنا ترتيب ابتداء على ما لا شبهة فيه فتكون هذه الأبحاث
مخصصة أولا وأما الدليل العقلي المذكور فعليه أن يقال لا نسلم أن عجز الإمام عن الإقامة حال دخول الزنا في الوجود يوجب أن لا فائدة في الإيجاب
انما ذكره لو عجزه مطلقا فجاز أن يثبت الوجوب في الحال معلقا في القدر قلنا إيجاب بأنه لا معنى لهذا الكلام وتصحيحه أن يقال فجاز أن يثبت
في الحال تعليق الإيجاب بالقدرة أي إذا قدرت فاقم عليه فالوجوب معدوم في الحال وموجود عند تحقق القدرة في الحال
لأن المعلق بالشروط كذلك وجوابه أن هذا المعنى ممكن لكن أين دليله فان الآيات إنما تقتضي وجوب الحد لا تعليق ونحن نعلم أن القدرة

إذا دخل حربى دارنا بامان فزنى بدمية اوزنى ذمى بجزية يحد الذمى والذمية عندنا بحدقة ولا يحد الحرى والحرية وهو قول محمد بن ذمى عن ابي
 حنيفة فاما اذا زنى الحرى بدمية لا يحدان عند محمد بن ذمى وهو قول ابي يوسف ربه يحدون كقوله وهو قول ابي حنيفة
 ان المستامن التزم احكامنا مدة مقامه في دارنا في المعاملات كما ان الذمى التزم احكامنا مدة عمره ولهذا يحد حد القذف ويعقل قصاصا
 بخلاف حد الشرب لانه يعتقد اباحتها وكما انه ما دخل للقرار بل الحاجة كالتجارة ونحوها فيصير من اهل دارنا فلهذا يحد من اوجع الى دار الحرب لا يعقل
 المسلم والذمى به فانما التزم من الحكم ما يرجع الى التحصيل مقصوده وهو حقوق العباد لانه لما طهر في الانصاف بالتزم الانصاف والقصاص وحد القذف
 من حقوقه اما حد الزنا حتى الشروع ولعن به وهو الطريق الى الحصول في باب الزنا فدل على ما ذكره انشاء الله تعالى فامتناع الحد في حق
 الاصل يوجب امتناعه في حق التبع اما الامتناع في حق التبع لا يوجب الامتناع في حق الاصل نظيره اذا زنى الباطل بصبيبة او صبيبة وتكلمت
 بالالفقه من الصبي الجود ولا يحد حنيفة ربه فيه ان فعل الحرى المستامن زنا لانه مخاطب بالحرمانات عليه ما هو الصحيح وان لم يكن مخاطبا بالشرايع على
 اسناد التلخيص من فعله وانما وجب الحد عليه بخلاف الصبي الجود لانه لا مخاطب بالحرمانات نظيره هذا الاختلاف اذا زنى المكركب بالمطاعة فحد المكركب عنه وعند محمد لا يحد
 شرط التكليف فتعلم استفسار مقتضانا في الزانى في دار الحرب فابن ليس تعليل الاسباب حال زنى الزانى في دار الحرب باقتدار الامام
 عليه فاذا لم يثبت لم يثبت تعليقه كما لم يثبت تبخيره فان اجيب بان تعليقه يثبت بما تقدم من الامار المفيدة انه اذا رجع الى دار السلام
 اقامه يدفع بانه معارض بحديث مراسيل الى داود وهو يرجح الاحتمال المخالف للذهب من دينك الاحتمالين واليضاهة يقال عليه
 لا نسلم ان حال الزنا يجب على الامام الاقامة بل انما يجب اذا ثبت عنه فقبل الثبوت عنه لا يتعلق به وجوب اصلا وفرض
 المسئلة انه زنى في دار الحرب ثم اقر عن رافضى بعد الخروج او شهد به عليه في غير تقادم وعند مالك هو قادر ويتعلق به ايجاب
 الاقامة والذهب خلافه والساد اعلم قال ولو غراس له ولاية الاقامة بنفسه كالتخليفة وامير المصر يقيم الحد على من زنى في معسكره لانه
 تحت يده فالقدرة ثابتة عليه بخلاف ما خرج من العسكر فدخل دار الحرب فزنى ثم عاد الى العسكر لا يقيم ويغيبه انه لو زنى بالعسكر
 والعسكر في دار الحرب في ايام المجاربة قبل الفتح له ان يقيمه للولاية ن اما امير العسكر والسرية فلا يقيمه لانه لم يفوض اليها الاقامة
 قوله واذا دخل حربى دارنا بامان وهو المستامن فزنى بدمية النج حاصل المسئلة اذا زنى الحرى المستامن المسلمة او الذمية فعليها الحد
 دون الحرى في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف اولالا حد على واحد منها ثم رجع وقال عليهما الحد جميعا وقال محمد بقوله الاول فصارت
 ثلاثة اقوال قول ابي حنيفة يحد الحرى بها المسلمة والذمية وقال محمد لا يحد واحد منهم وقول ابي يوسف يحد كلهم وتفسير المسئلة
 بالمسلمة والذمية لانه لو زنى بجزية مستامة لا يحد واحد منها عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يحدان ذكره في المختلف
 وان زنى المسلم والذمى بالجزية المستامة حد الرجل في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يحدان جميعا والاصل ان عند
 ابي حنيفة ومحمد لا يجب على الحرى حد من الحد وسوى حد القذف فلا يجب عليه حد زنا ولا سرقة ولا شرب خمر وعند ابي يوسف
 يجب الكل الا حد الشرب فحد الشرب لا يجب اتفاقا لانه يعتقد حد حد القذف يجب اتفاقا لان فيه حق العبد فاحلفوا في حد الزنا
 والسرقة عند ابي يوسف يجب وعندهما لا وجه ابي يوسف ان المستامن التزم احكامنا مدة مقامه في دارنا في المعاملات
 والسياسات كما ان الذمى التزم احكامنا مدة عمره ولهذا يحد القذف ويقتل قصاصا ويمنع من الزنا وشراء العبد المسلم والمصحف
 ويحجر على بيعهما بخلاف حد الشرب لانه يعتقد اباحتها ووجه ابي حنيفة ومحمد انه لما لم يدخل للقرار بل الحاجة ليقضيها ويرجع وعليها
 ان يمكن من الرجوع بشرطه لم يكن بالاستيمان ملتزما بجميع احكامنا في المعاملات بل لا يرجع منها الى تحصيل مقصوده وهو حقوق
 العباد غير انه لا بد من اعتبار ملتزما الانصاف كلف الاذى اذ قد التزمنا له بامانة مثل ذلك والقصاص وحد القذف من حقوقهم
 فلزناه اما حد الزنا فخالص حق العبد سبحانه وكذا المغلب في السرقة فحد لم يلزمه وصاحبه ثم نفعنا من استيفائه عند عطاء انا
 بخلاف المنع من شراء العبد المسلم والمصحف والاجار على بيعها فانه من حقوق العباد لان في استخراجه قرا اذ لا للمسلم
 وكذلك في استخراجه بالمصحف والزنا مستثنى من كل عمومهم ولمحمد وبه الفرق بين المسلم والذمى اذا زنى بمستامة حيث
 يجب الحد عنه على الفاعل وبين المسلمة او الذمية اذا زنت بمستامن لا يجب الحد عنه عليهما ان الاصل في الزنا ان
 والمرأة تبع لكونها محلا على ما سذكر فامتناع الحد في حق الاصل لا يوجب امتناعه في التبع بخلاف امتناعه في التبع لا يوجب امتناعه

قال ولذا انى الصبي او المجنون بامر آفة طاعته فلا حد عليه ولا خليفاً وقال في فرد الشيا في زنا يجب الحد عليه وهو رواية
عن ابى يوسف انه دان زنى صبي مجنون او صغيرة تجامع مثلياً حتى الرجل خاصة وهذا باجماع حضرة الحد ومن جازى به يوجب
سقوط الحد من جانبه فكل العذر من جانبه وهذا لان كلا منهما مؤاخى بفعله وكذا ان فعل الزنا يتحقق منه وانما هي محل الفعل
ولذا يسمى حدوداً لها ولها مؤاخاة مؤاخاة وهو يباح الا انها سميت زانية مجازاً لتسمية للفعل باسم الفاعل كالأضحية في معنى الضحية او كوثانها مسببة
بالتكليف فيتعلى الحد في حقها بالتكليف من قديم الزمان وهو فعل من مخاطب بالكلف عنه ومؤاخاة على مباشرته وفعل الصبي ليس بمحذور في نفسه فلهذا لا حد له

في حق الاصل اى وليه اذ انى البالغ العاقل بصبيته او مجنونته يحد هو دونها وفي تكليف البالغة الصبي او المجنون لا حد له
انما يوجب الحد عليها اذا مكنت من فعل موجب له وفعل الحر ليس موجباً له فلا يكون تكليفها موجباً عليها ولا في حقيقته ان نفس
المستأن من زنى لكونه مخاطباً بالمحررات كحرمة الكفر والزنا في حق احكام الدنيا على ما هو المختار بخلاف قول العراقيين الا انه متفق
حد لان اقامته بالولاية والولاية منه فقه عنه باعطاء الامان الا فيها التزمه من حقوق العباد فقه مكنت من فعل هو زنا
لا قصور فيه وهو الموجب للحد عليها وصار كما لو مكنت مسلماً فرب تحمى لان المانع حصنه وتيقها في الفصل لاني حكم بخلاف
تكميلها صبياً او مجنوناً لانها لما لم يكن فعلها زنى فلم تكن من الزنا وتطيرد الموزنى كمرطاً بمطاعة تحمى المطاعة عنه عذابي حقيقته وبه
قالت الاكمة المشائفة وعند محمد لا تحذر قوله واذا انى الصبي او المجنون بامر آفة طاعته فلا حد عليه ولا عليها وقال
توفى الشافعي يوجب الحد عليها وهو قول في فرد الشافعي رواية عن ابى يوسف وهو قول مالك واحمد وان في صحيح ابي عاقل بالغ مجنون او صغيرة تجامع
الرجل خاصة وهذا بالاجماع ولما ان العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبها فكلما لا يوجب سقوطه من جانبها وهذا لان كلا منهما مؤاخى بفعله
وقد فعلت ما بهى به زانية لان حقيقة زنا باقتضائها شهواتها بالزنا وقد وجد الاترى انه سبحانه وتعالى سماها زانية وهو ليس الا بذلك وهو يدل على
انها زانية حقيقة كونهما سجدة فاذ بها فلم يمتصو زناً لم يسجد قاذفها كما لمحبوب ولنا ان فعل الزنا انما يتحقق منه لان بل اللغة اخذ وحش تحريمه
وطى الرجل فكانت خارجة عنها انما هي محل ليس به ليعتبر في الظاهر زانيا وهو مؤاخاة ومزنيها بها الا انها سميت زانية مجازاً لتسمية للمفعول
باسم الفاعل كحقيقته راضية ومار وافق اى مرضية ومدفوع لكونها سببة لزنى الزانى التكليف فتعلق الحد في حقها بالتكليف من
فعل هو زنا والمزنا فعل من هو منى عنه هو تم به وفعل الصبي ليس كذلك فلا يناط به الحد وعلى هذا الوقت انها بالتكليف
صح زانية حقيقة لانه لا يضرنا لانها انما تسمى زانية حقيقة بالتكليف مما هو زنا وهو مستق من الصبي والمجنون فان قيل كيف يتصور
ان يطلق عليها زانية حقيقة مع انه لا شك انه يطلق عليها مزني بها حقيقة فيلزم كون اطلاق اسم الفاعل والمفعول بالنسبة
الى فعل واحد لشخص واحد حقيقة وهو باطل فالجواب بانه انما يبطل لو كان من جهة واحدة وهو مستق فان تسميتها زانية
باعتبار تكليفها لثبوت لقضاء وشهواتها من فعل هو زنا ومزنية باعتبار كونها محلاً للفعل الذي هو زنا فلو منع وقيل بل ترتب الحد
انما هو على تكليفها من الوطى المفضى الى اشتباه النسب وتضييع الولد وهو المعنى المحرم للزنا سواء وقع زنا اولاً فالجواب ان تسميتها
زانية حقيقة او مجازاً كونه بالتكليف من الزنا ان نسب من كونه ما ليس زناً ولو لم يلزم جاز كونه لكل منهما فذاً تكليفها الصبي والمجنون
بين كونه موجب للحد وكونه غير موجب فلا يكون موجباً لوجوب الحد في مثله بذلك لكن بقى ان يقال كون الزنا في اللغة وهو
المحرم ممن هو مخاطب ممنوع بل ادخال الرجل قدر حشفة قبل مشتماة حالاً او قاضياً بلا ملك وشبهة وكونه بالغاً فلا لا اعتبار به
للحد شبهة فقه مكنت من فعل هو زنا لغة وان لم يجب على فاعله حد والجواب ان هذا يوجب التفصيل بين تكليفها صبياً فلا تحذر
فقه لان قولهم وطى الرجل يخص البالغ لكن لا قائل بالفصل والذى يغلب على الظن من قوة كلام اهل اللغة انهم لا يسمون
فعل المجنون زناً واحتل ذلك والموضع موضع احتياط في الدور ولا في الايجاب فلا يحذر به والله اعلم ومما ذكرناه يستدفع

قال ومن كرهه السلطان حتى انما فلا وحذ عليه وكان ابو حنيفة رحمه الله يقول اذا لم يجزى وهو قول اذ هو وكان الزنا من الرجل لا يكون الا بعد الانتشار بالآلة وذلك دليل الطواغية ثم رجع عنه فقال لاحد علمه ان سبب الملبى قاتله ظاهرا ولا ينتشر دليل منزه دلالته قد يكون من غير قصد لان الانتشار قد يكون طبعيا لا طوعا كما في النائي فادرت شبهة وان كرهه غير السلطان عندنا حقيقة وقد لا يكون لان الاكراه عندنا قد يتحقق من غير السلطان لان المؤثر في الحلاك وانه يتحقق من غيره وله ان الاكراه من غيره لا يندم الا اذا تكرر التكرار واستعانته بالسلطان او جماعة المسلمين فبذلك دفعه بنفسه بالسلام والنادر لا حكم له فلا يستطاع ان يجزى في السلطان لانه لا يمكنه الاستعانة بغيره ولا الخروج بالسلام عليه فافترقا ومن اقر بدموات في مجالس مختلفة اذ لم يزل في بلفانة وقالت هي تزوجني واقربت بالزنا وقال الرجل تزوجتها فلا حد عليه عليه الهجر في ذلك لان دعوى النكاح محتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين فاوثر شبهة اذا سقط الحد وجب المهر عظيم المهر المهر

ما قيل لو كان كمين المرأة حيا او مجنونا يمنع الحد عليها لاستفسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الغامدية حين اقرت بالزنا بل زني بك مجنون او صبي كما انه استفسر ما عزا فقال ابك جنون حين كان جنونا يستطاع عن الحد لانها لما قالت زنيته فقتله اعترفت بتكليم غير صبي ومجنون فلا معنى للاستفسار ما عزا عن ذلك بخلاف ما عزا في استتاب امرق على ما تقدم ولذا يسأل الغامدية ابك جنون مع انها مثل ما عزا في سقوط الحد مجنونا فاوثر انه ينبغي ان يسحب العقر على الصبي والمجنون لان الوطى في غير الملك لا يحل احدهما اما العقر وهو مهر المثل او الحد كما لو زني الصبي لصبيته او مكربته يجب عليه المهر وهما لا يجب بالفرق وهما ان الايجاب عليه بهما لا فائدة فيه لانما لو اوجبتا عليه لرجع الى الصبي على المرأة لانها لما طاعتته صارت امرأة له بالزنا معها وقد لحق الصبي عزمه بكسب وصح الامر منها لولايتها على نفسها فلا ينفى الايجاب بخلاف ما لو كانت مكربته او صبيته لا يرجع الى الصبي على المرأة لعدم ولايتها في المكربته عدم الامر اصلها فكان الايجاب مقيدا واما ايراد القاعدة ان كلما انتفى الحد عن الرجل انتفى عن المرأة وهي منقوضة بزنا المكربته بالمطاعة والمتامن بالذمة والمسئلة فورد به بناء على كون هذه قاعدة وهو ممنوع بل الحكم في كل موضع بمقتضى الدليل فلا حاجة الى الايراد ثم تكلف البرقع قوله ومن كرهه السلطان حتى زني فلا حد عليه وكان ابو حنيفة والاقول يحذر وهو قول زفر وبه قال احمد لان الزنا من الرجل لا يتصور الا بعد الانتشار بالآلة وبذا آتت الطواغية فاقرن بالاكراه ما ينفى قبل تحقق الفعل المكروه عليه بحيث كان جال فعله اياه

غير مكروه فبطل اثر الاكراه السابق وجوب الحد بخلاف اكراه المرأة على الزنا فانه بالتكليم وليس مع التكليم دليل الطواغية فلا يسجد اجماعا ثم رجع ابو حنيفة فقال لا يسجد الرجل المكروه ايضا لان السبب الملبى الى الفعل فانهم ظاهرا هو قيام سيف ونحوه والانتشار لا يستلزم الطواغية بل هو محتمل ان يكون معه ويكون طبعيا لقوة الفجورية وقد يكون لرجح تسفل الى الحجر حتى يوجد من النائم ولا قصد منه فلا يترن اثر اليقين وهو الاكراه الى المحتمل فان اكراهه غير السلطان حسد عند ابي حنيفة لعدم تحقق الاكراه من غيره فكان مختارا في الزنا وكذا

عند زفر و احمد لان ان تحقق الاكراه من غير السلطان عندهما لكن قال الانتشار دليل الطواغية الى اذ كراهه الفاعل في الانتشار لا يستلزم الطواغية الى آخر ما ذكرناه في الفاعل المشايخ وهذا اختلاف مصر وزمان ففي زمن ابي حنيفة ليس لغير السلطان من القوة ما لا يمكن دفعه بالسلطان في زمننا طرقت القوة لكل متقلب فيفتي بقولها وعليه شئ صاحب المداية في الاكراه حيث قال والسلطان وغيره سببان عند تحقق القوة

على ايقاع ما هو عليه قوله ومن اقر بدموات هذا على حين احدهما ان يقر الرجل في اربع محاسن انه زني بلفانة حتى كان اقراره موجبا للحد وقالت هي بل تزوجني واقربت بهي كذلك بالزنا مع فلان وقال الرجل بل تزوجتها لم يسجد واحد منهما في الصورتين لان دعوى النكاح محتمل الصدق وتقدير صدق مدعى النكاح منها يكون النكاح ثابتا فلا يسجد بتقدير كذبه لانكاح فيجب الحد فلا يسجد

وعليه المهر في صورتى دعواه النكاح ودعواه الزنا وان كانت المرأة في صورة دعواه النكاح معترفة بان لا مهر لها لدعواها الزنا لانه لما حكم الشرع بسقوط الحد عنها مع ثبوت الوطى باعتبار قبائه وان اختلفا في جنة كانت كذبته شرعا والوطى لا يخلو عن عقر وعقر فلزم لها المهر وان ردت الا ان تيريه منه واعلم ان وجوب المهر انما هو فيما اذا كانت الدخول قبل ان يسجد المعترفان حد ثم ادعى الآخر النكاح لامر لان الحد لا ينقص بعد الاقامة ما بينهما ان تقرار بجاله لك انه زني بلفانة وقالت

ومن لى بجارية فقتلها فانه يحق وعليه القيمة معناه قتلها بفعل الزنا لانه جنى جنائين فيؤخذ على كل واحد منهما حكمه وعمر
الى يوسف راي انه لا يحد لان قتلها ضمن القيمة سبب تلك الامة فصار كما اذا اشترى جارية ما لى بها وهو على هذا الاختلاف واعتراض
سبب الملك قبل اقامته الحد يجب سقوطه كما اذا ملك المشرق قبل القطع وكما انه ضمان قبل فلا يجب للملك لانه ضمان دم ولا يكون وجوبه
فانما وجبه في العين كما في حبة المشرق لان في منافع البضائع استوفيت والمالك يثبت مستقداً فلا يظهر في المستوفى لكونه معد وصلة
وهذا بخلاف ما اذا نى بها فاذهب عنها يجب عليه قيمتها ويسقط الحد لان الملك هنالك يثبت في الجنة العمياء وهي عين فادركت نتيجة

فلا تارة ما زنت به ولا اعرفه واقرت هي بالزنا اربع مرات مع فلان وقال فلان ما زنت به ولا اعرفه لا يحد المقر بالزنا عند ابن حنبل
وقال ابو يوسف ومحمد واثنافى واحد يحد المقر لان الاقرار حجة في حق المقر وعدم ثبوت الزنا في حق غير المقر لا يورث شبهة
العدم في حق المقر كما لو كانت غائبة وسماها ولا في حنفية رحم ان الحد انتقام في حق المنكر بدليل موجب للنفي عنه وادركت
شبهة الانتقام في حق المقر لان الزنا فصل واحد يتم بها فان تسكنت فيه شبهة فقدت الى طرفيه وهذا لانه ما اقر بالزنا
مطلقاً انما اقر بالزنا بظانته وقد درر الشرع عن فلانة وهو عين ما اقر فيه فيؤخذ رضى عنه ضرورة بخلاف ما لو اطلق وقال
زنيبت فانه وان احتمل كذب لكن لا موجب شرعى يدفعه بخلاف ما لو كانت غائبة لان الزنا لم ينفق في حقها بدليل موجب
النفي وهو الاقرار حتى لو حضرت واقرت اربعاً حدث فظهر ان الغيبة ليست معتبرة بل الاعتبار للانكار وعدم معرفة
فاذا انكرت ثبتت شبهة يدري بها الحد عنه فاذا لم يعلم انكارها فلا شبهة فيحد فان قيل ينبغي ان لا يجب الحد
على الرجل في هذه الصورة عندهما كما في صورة دعوى النكاح لان الحد لما سقط بانكار وصف الفصل وهو الزنا كما في
المسئلة السابقة بدعوى النكاح فانكار اصل الفصل اولى قلنا خصاً تلك المسئلة لوجوب الحد على الرجل لحدوث سبب
بن سعد فانه رد على ان رجلاً اقره بالزنا بامرأة فأنكرت فحده رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود وفيه شذوذ الطحاوي
ولو لم تنزع المرأة النكاح وانكرت واقرت على الرجل حد القذف يحد حد القذف ولا يحد حد الزنا قوله ومن زنى بجارية
فقتلها اى بفعل الزنا فانه يحد وعليه قيمتها وانما قيد بالجارية لتكون صورة الزنا لان فانه لو زنى بجرة فقتلها يحد اتفاقاً
ويجب عليه الدية وقوله وعن ابن يوسف انه لا يحد ذكره بلفظ عن ليفيد انه ليس ظاهر الحد هيب عنه فان محمد
لم يذكر فيها خلافاً في الجائز الصغير وعادة اذا كان خلافاً ثابتاً ذكره وكذا الحاكم الشريفي لم يذكر في الكافي خلافاً وانما نقل
الفتحية ابو الليث خلافاً فقال ذكر ابو يوسف في الامالى ان هذا قول ابى حنيفة خاصة وفي قول ابى يوسف لا حد عليه
وحين نقل قوله خاصة ذكره في المنظومة في باب قول ابى يوسف على خلاف قول ابى حنيفة ولا قول لحد وقيل الاشبه
كون قول محمد مثل قول ابى حنيفة وبه قال الاثنافى واحد لانه لو كان لا قول له بان توقفه لذكره وانما قال ابو يوسف هذا
قول ابى حنيفة خاصة لان محمد كان في عداوته فلا بد ان يفتقر ما قاله فلا يتفقه هو وعلى كون الخلاف هكذا مشى المصنف حيث قال
ولما انه ضمان قتل وجه ابى يوسف انه لا يحد لان تقرر ضمان القيمة على الزانى بسبب قتله سبب للملك الامة واذا
ملكها قبل اقامته الحد سقط الحد كما لو ملك السارق المزدوق قبل القطع حيث يسقط بخلاف الحرة لانها لا تملك بالرضا
وعلى هذا قال فيما لو زنى بها ثم قتلها او ملكها بالقدار بان زنى بجارية جنت اليه فدفع اليه بالجناية او بالشر او بالنكاح انه
لا يحد في ذلك كله وعند ابى حنيفة يحد في الكل وقال ابو يوسف بالدفن يثبت الملك مستنداً وكذا اذا ملكها بالشر او بالنكاح
لان اعتراض سبب الملك قبل اقامته الحد يسقط الحد على ما ذكرنا ولا في حنفية انه زنى وجنى فيؤخذ بموجب كل من الفعلين
ولا منافات فيجمع بين الحرة والضمان وكون الضمان يمنع الحد لاستلزامه الملك ممنوع لان هذا ضمان دم حتى وجب في ثلاثين

قال وكل شيء صنعه الإمام الذي ليس فوقه إمام فلا حد عليه إلا القصاص فإنه يؤخذ به وبأموال لأن الحق ودق الله تعالى وأقامتها إليه لا إلى غيره ولا يمكن أن يعقل على نفسه لأنه لا يفيد بخلاف حقوق العباد ولا أنه يستوفيه وفي الحق ما يمكنه أو بالاستعانة بمنعة المسلمين والقصاص وأموال من خالف ما حد القذف قالوا المذهب فيه حتى الشرع فحكمه كحكمه سائر الحدود التي هي حق الله تعالى

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها

على العاقلة ولا يجب بالغة بل بلغت وهو لا يجب ملكا لأن محل الملك المال والدم والدم ليس بمال ثم تنزل فقال حاصله أنه لو فرض أن الضمان الملك كان يوجب في العين القائمة لأنه يثبت بطريق الاستناد والاستناد إنما يظهر في القائم دون الفاتت ومنافع البضع التي استوفيت فائتة وليس بها العين فأيما ثبتت شبهة قيام المنافع فيثبت شبهة ملكها فلم يظهر الملك فيها ولا شبهة فلم يكن كالمسروق ولم ينفذ الملك السبب عن الضمان ملكا للمنافع فيسقط بخلاف السرقة فإن شرط قائمته السرقة الخصومة وبالمية القطع بخلاف حد الزنا فبطل القياس وآل هذا التقرير إلى أن الثابت بهذا الضمان شبهة شبهة ملكه للمنافع فإن كانت ثابتة شبهة ملك العبد لا حقيقة ولا حقيقة لا تثبت شبهة ملك المنافع فإذا كان الثابت شبهة شبهة ملك العين فهو شبهة شبهة ملك المنافع وشبهة الشهادة غير معتبرة وحاصل التقرير أن أبا يوسف أئمت شبهة ملك المنافع المستوفى ونحن نفيناها وليس أحد يثبت بالضمان حقيقة ملك المنافع وعلى الوجه الذي قررناه بقليل تأمل نظروا في تقرير المصنف فننزل من التسايل وبأوجه الذي قررناه يتضح حسن اتصال قوله بخلاف ما إذا زنى بها فذهب عينا حيث يجب قيمتها وسقط بها الحد لأن الملك يثبت في الجهة العمياء هي عين فاورث شبهة أي في ملك المنافع تبعا فيندري عنها الحد أم أنها فالعين فأكثية بالقتل فلا تملك بعد الموت ولا يقال هذا التملك بطريق الاستناد فلا يضره انتفاء المملوك لأننا نقول المستند يثبت أو لا ثم يستند فاستدعى ثبوت الحل حال الأولية وهو منتف وتثبته أن الثابت في المنافع شبهة الشهادة على ما ذكرنا فإن قيل ينبغي أن لا يجب الحد لو تم ملكا المقبول لأن بعض القيمة لابد أن يصير بازاء منافع البضع التي يجب الحد لأجلها فيجب أن لا يسجد والا وجب ضمان بازاء مضمون واحد أجيب بأنه لما لم يوضع الفعل للقتل كان أدركه جراحته أنه لم يمت ثم حدثت القتل فكان الضمان كله بازائه وفي القول بالظهور لو غصبته أشتم زنى بها ثم ضمن قيمتها فلا حد عليه عند ثم جميعا خلافا لما لا شافى ما لو زنى بها ثم غصبها وضمن قيمتها لم يسقط الحد وفي جامع قاضي خان لو زنى بغيره ثم ضمن قيمتها لا يسقط الحد بالاتفاق قوله وكل شيء فعله الإمام الذي ليس فوقه إمام مما يجب فيه الحد كالزنا والشرب والقتل والسرقة لا يؤخذ به إلا القصاص والمال فإنه إذا قتل إنسانا أو أطفأه بالإنسان يؤخذ به لأن الحد حق الله تعالى وهو المكلف بأقامته وتعذرا قامته على نفسه لأن أقامته بطريق الجزاء والنكال ولا يفعل أحد أو كسب نفسه ولا ولاية لأحد ليتوفيه وفائدة الإيجاب الاستيفاء فإذا تعذر لم يجب بخلاف حقوق العباد وكالقصاص وضمان المتلفات لأن حتى استيفاء المالك من الحق فيكون الإمام فيه كغيره وإن احتاج المنفعة فالمسلمون منته فيقدر بهم على الاستيفاء فكان الوجوب بنفسه أو الغلب في حد القذف حد الشرع فكان كيفية كغيره وبهذا يعلم أنه يجوز استيفاء القصاص بدون قضاء القاضي والقضاء يمكن الولي من استيفائه لأنه شرط وأورد عليه بالمنازع من أن يولي غيره لمحكم فيه بما يثبت عنده كما في الأموال غير أنه إذا صححت هذه الاستثنائية فوجب عليه حق العبد استوفاء العبد أو حتى له استوفاه ذلك النائب وقيل لا يخلص إلا أن الله

القول في الزانية والزاني فاجلده كل واحد مائة تعزيم النحر بالجلد الإمام أن يجلد غيره والله قد يقال في الزنا والسرقة والحد

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنه قد مر أن الحد يثبت باليمين والقرار وقد مر كيفية الثبوت بالقرار لا بوجوده يثبت منه باليمين باليمين إلى ما ثبت بالقرار أنه زنا أو لم يثبت بشرط مقتضى الإعدام وهو أن يراعى الرجل في زناها كالميسر في الكحلة واليه لم يثبت

فقال واذا شهد الشهود صدق متقادم لم ينعجز عن اقامته بعد عن الامام لم يقبل شهادته الا في حد القذف خاصة وفي الجرائم الصغيرة
 اذا شهد عليه اليهود يسر في او بشرب خمر او زنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة والاصل ان الكون ودخال الصلة حقائقه تعالى تبطل
 بالتقادم خلافا للسنة فرفع وهو يتصورها بحقوق العباد وبما توارى في الواحد في الحين فلما ان الشاهد بخلاف الحسين الحسين من ادعاء الشهادته
 والسرقة فالتاخير كان لا اختيارا للسرقة لا قدم على الاداء بعد ذلك لمغنية فيكون ذلك لا يؤخذ به وان كان التاخير للستر
 يصير فاسقا انما فيقربا بالما ثم بخلاف الاقرار ان الانسان لا يعادي نفسه فخذ الزنا وشرب الخمر والسرقة خالص حق الله تعالى حتى يعجز
 الرجوع عن ما ساء لا تزداد فيكون التقادم فيه مانعا وحل القذف فيه حق العبد لما فيه مؤذنه العار عنه ولما لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقدم
 غير ما ينفي في حقوق العباد لان الدعوى فيه شرط فيجوز تأخيرهم على انفسهم او على غيره فيجب تفسيره بخلاف حد السرقة لان
 الذي عوى البست بشرط الحد لانه خالص حق الله تعالى على ما هو وانما شرطت للمال لان التمسك به على كون الحد حقا لله فلا يعتد بوجود
 التهمة في كل فرد وكان السرقة تقادم على الاستسار على غرة عن المالك فيجب على الشاهد اعلاؤه وبالكتمان يصير فاسقا انما
 قط الزنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والى بكر وعمر وعثمان وعلى بالبيعة فانهم لم يحدوا بالاقرار فتقدم ما يكثر
 وجوده وما كان الثبوت به عندهم وعن الصحابة قوله واذا شهد الشهود بحد متقادم لم ينعجز عن اقامته بعد عن الامام لم يقبل
 لم يقبل المشهود ثم الا في حد القذف خاصة فقوله متقادم اسناده في الحقيقة الى ضمير السبب اى متقادم سببه وهو الزنا
 مثلا وهو اشبه به وقوله شهدوا بحد تابل فانهم انما يشهدون بسبب الحد والتقادم صفة له في الحقيقة وقوله لم ينعجز
 جملة في محل جبر لانها صفة النكرة وبى حد والفاعل بعد هم ولا شك انه لا يتعين البعد عن ابل تجب ان يكون كل من نحو مرض او نحو
 طريق ولو في بعد يومين ونحوه من الاغذار التي يظهر انما مافة من المسارعة ثم ذكر عبارة الجامع الصغير لاشتمالها على زيادة
 مفيدة وهي قوله في اذا شهد عليه الشهود بحد او شرب خمر او زنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة ثم قال فان اقر به
 بعد حين بنك اخذ به الا الشرب فانه لا يؤخذ به كذا في قول ابى حنيفة والى يوسف وقال محمد يؤخذ به كما يؤخذ بالسرقة والزنا ولا
 ما استعمل عليه من الزيادات قال المصنف وغيره الاصل ان الحد والنحو لصدقه حق الله تعالى تبطل بالتقادم خلافا للبعض في العباد
 لتسايل مشهور فان الذي يبطل بالتقادم الشهادة باسبابها ثم لا يوجب الحد على الامام من الاصل لعدم الموجب الحاصل ان في الشهادة في الحد والقائمة والاقرار
 اربعة نواحي الاول رد الشهادة بها وقبول الاقرار بها سوى الشرب وهو قول ابى حنيفة والى يوسف الثاني رد وقبول الاقرار حتى بالشرب القديم كالزنا والسرقة
 وهو قول محمد بن الحسن والى يوسف الثالث قبلها وهو قول الشافعي والى مالك بن نعيم كل منها الحق كما لا يبطل الاقرار بالتقادم كذا الشهادة في الحد والقائمة والاقرار
 احد يقبل قبل محمد استدلال الشافعي بالآخرين بالحد بالاقرار لانها حجتان شرعيتان مثبتة كل منهما الحق كما لا يبطل الاقرار بالتقادم كذا الشهادة وبحقوق العباد ولما توارى
 الفرق الى الشهادة بحد التقادم منهم وشهادة المستمرون واما الكيفية فيقولون عدم لا تقبل شهادة تضم ولا ظنين اى منهم ذكر محمد بن الحسن في الاصل انه قال اليا
 شيو وشهدوا على حرام شيو واعند حنفية فانما شهدوا على معتق فلا يشهدوا لهم واما الصغرى فلان الشاهد بسبب الحد ما هو بحد من السرقة احتسابا للثبوت
 من سرقة على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة مع ما قدمنا من الحديث وفي ذلك والشهادة به احتسابا لمقصدا خلافا للعالم عن نفسه
 لا ان يجاز بالحد فاضل الامر من واجب تخيير على الفور كخسار الكفارة لان كل من السرقة واختلاف العالم عن الضمير ولا يصح فيه
 طلبه على التراخي واذا شهد بعد التقادم لزومه الحكم عليه باحد الامر من ابا الفسق والابتمة العداوة لانه ان حمل على انه من الاصل
 اختار الاوى وعدم الستر ثم اخره لزوم الاول او على انه اختار الستر ثم شهد لزوم الثاني وذلك انه سقط عليه الواجب باختيار
 احدهما فالنظر في بعد ذلك الى الشهادة موضع ظن انه حركة حدوث عداوة بخلاف الاقرار بالزنا والسرقة لا يتحقق فيه احد الامر من
 من الفسق وهو ظاهر ولا التهمة اذا الانسان لا يعادي نفسه فلا يبطل بالتقادم اذ لم يوجب تحقق التهمة وبخلاف حقوق العباد لان الدعوى
 شرط فيها فتاخير الشاهد لتأخير الدعوى لا يلزم منه فسق ولا التهمة وفي القذف حق العبد فيوقف على الدعوى كغيره فلم يبطل بالتقادم
 فان قيل لو كان اشتراط الدعوى مانعا من الرد بالتقادم لزوم في السرقة ان لا ترد الشهادة بها عند التقادم لاشتراط الدعوى
 فيها لكنها ترد اجاب اولها بما حاصله ان السرقة فيها امران الحد والمال فيايرجى الى الحد لا يشترط فيه الدعوى لانه خالص حق الله
 باعتبار المال يشترط والشهادة بالسرقة لا يختص لاحد منهما بل لا ينفك عن الامر من فاشترطت الدعوى للزوم المال للزوم الحد

ثم التقادم يستلزم قبول الشهادة في الابتداء وبعدهم الاقامة بعد القضاء عند تأخره والفرق بينهما حتى لو ضرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقام عليه الحد لان الامضاء من القضاء في باب الحدود

ولذا اثبت المال بها بعد التقادم لانه لا يبطل به ولا يقطع لان الحد يبطل به ويذل على تحقق الامر فيها انه اذا شهدوا بها على الانسان
والمدعى خائب وهو صاحب المال يحبس المشهود به عليه حتى يحضر المدعى لما فيه من حق المدعى وفي القذف لا يحبس المشهود وعليه به
حتى يحضر المدعى كما في حقوق العباد الخاصة وانما لا يقطع قبل حضوره لاحتمال ان يكون سرق ملكه الذي كان عنده اياه فلا بد
من تعيين الشبهة بسرقته المشبهة به بملك المسروق منه والشبهة بالملك لا انسان لتوقف قبولها على حضور المشهود وله بالملك
ودعواه فاذا آخروا ردناه في حق الحد لا المال بل الزمانه المال بخلاف ما اذا قال زنيته بفساد او قلبه وهي غائبة لا يدري جوابها بالحد
ولا يتالي بالحد لان الثابت هناك شبهة الشبهة فلا تعتبر ويستتبع السرقة لا يثبت اصلا الا لثبوت المال ولا يثبت المال بالشبهة
الا بالمدعى وانما يحبس للتمتع كما تقدم ولان الثابت في غيبة المسروق من الشبهة لان الثابت احتمال لان يقول هو ملكه وقوله هو ملكه
بل حقيقة البر ونجلا دعواه بالنكاح مثلا لو حضرت لانه نفس الشبهة فاحتماله شبهة الشبهة والحد اعلم واجاب ثانيا بان بطلان
الشبهة بالتقادم لما كان للتمتع في حق الله سبحانه وتعالى فاقدم في حقوق الله متقاهما فلا ينظر بعد ذلك الى وجود التمتع وعدمه
كالرفعة لما كانت للمشقة وهي غير منضبطة اذ يدعى على السفر فلا يلائم بعد ذلك وجوده ولا عدمه فترد بالتقادم لا يخفى ان الشهادة بالتمتع
ومحل التمتع ظاهر يدرك كل احد فلا يحتاج الى اناطته بمجرد كونه حق لعدو لا يصح تشبيهه بالمشقة مع السفر لان المشقة امر خفي غير منضبط
فلا يمكن الاناطه فيه فينطبق بما هو منضبط فالعدول للحاجة الانضباط ولا حاجة فيما نحن فان قلت فطهر انتصار التمتع مع رد الشبهة
في حق الحد فيما لو علم المدعى بالسيرة فلم يدع الا بعد حين فشهد واخافه لانه يتأخير بيم مع هذا لا يقطع بل يضمن المال فالجواب
انما كان فيه تمتع فالرد ايضا اليها والمكملين قال المدعى على ما قال قاضي خان انما لم يقطع في السرقة بعد التقادم لا للتمتع
في الشهود لان الدعوى شرط القبول بل لخلل في الدعوى فان صاحب المال كان مخيرا في الابطاء فاذا اخر فقد اختار السرقة فلم يبق
حق دعوى السرقة والحد بل بقي له حق دعوى المال فقط فيقضي بالمال دون القطع كما لو شهد رجل وامرأتان على السرقة فقتض
بالمال دون القطع انتهى فيجعل هذا الاعتبار فيما اذا كان متأخرا في الشهود والشهادة لتأخير الدعوى بعد علم صاحب المال بالسرقة
اما لو اخر والا لتأخير المسروق من الدعوى بعد علمه وعلمه بعلمه باعلامه او بغيره ثم شهد واخافه لوجه الاخير وهو قوله ولان السرقة
تقام على الاستمرار على غيره من المالكين يبطل على الشاهد باعلامه وبالكتمان يصير فاسقا انما يقتضي ان ترد في حق المال ايضا
للفسق لكن ما ذكر من انهم اذا شهدوا وبعدهم التقادم يثبت التهمة المرافعة عن قبول الشهادة فلا تقبل في حق الحد لكن السارق
يضمن السرقة لان وجوب المال لا يبطل بالتقادم باطلا لانه يقتضيه فيما اذا لم يكن التأخير لعدم تأخير الدعوى بعد علمه فهو مشكل على الوجه
قوله ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابطاء يمنع الاقامة بعد القضاء عند تأخره والفرق بينهما حتى لو ضرب بعض الحد ثم
بعد ما تقادم الزمان لا يقام عليه هو قول زفر قول الائمة الثلاثة لان التأخير بعد هرب به وقد زال العذر ولنا ان الامضاء الى الاستيفاء
من القضاء بحقوق المدعى بخلاف حقوق غيره وهذا لان الثابت في نفس الامر استنباطه ثم الحاكم في استيفاء حقه انما ثبت عند
بلا شبهة فكان الاستيفاء من تمة القضاء او يوهن اذ لم يحجج الى التلفظ بلفظ القضاء حتى جازله الاستيفاء من غير تلفظ بخلاف

تقبل

ولما خافوا في حد التقدم وأشار في الجامع الصغير إلى ستة أشهر فإنه قال بعد حين وهكذا أشار الطحاوي في رواية أبو حنيفة
لم يقدر في ذلك وقوله إلى رأي القاضى في كل عصر عن محمد أنه قد روى بشهر لأن ما دونه عاجل وهو رواية عن
أبي حنيفة وأبي يوسف أنه وهو الأصح وهذا إذا لم يكن بين القاضى وبينهم مسيرة شهر أما إذا كان قبل شهر
لأن المانع بعد ثم عن الإمام فلا يتحقق التهمة والتقدم في حد الشرب لكن عند محمد وعنه ثابقتين بزيادة الراحلة
على ما يأتي في باب إنشاء الله تعالى وإذا شهد وأعلى رجل أنه ذى بقلادة وفلان غائبة فإنه يحد وإن شهد والله سبحانه يعلم
وهو غائب لم يقطع والفرق أن بالغيبة يعدم الدعوى وهي شرط في السرقة دون الزنا وبالمنصور يترجم دعوى الشبهة ولا معتبر بالزجر

في حقوق غيره ثم فإنه فيها لإعلام من الحق بحقيقة حقه وكيفية من استيفائه والدسبجانه مستغن عنها فأنما هو في حقوقه ثم استيفاء
وأذا كان كذلك كان قيام الشهادة شرطاً حال الاستيفاء كما هو شرط حال القضاء بغير حقه إجماعاً وبالتقدم لم يبق
الشهادة فلا يصح هذا القضاء الذي هو الاستيفاء فانتفى وبهذا رد المختلف إلى المختلف فإن كون قيام الشهادة وقت
القضاء شرطاً صحيح لكن الكلام في معنى قيامها فعندهم الم لم يطرا ما يقتضها من الرجوع هي قائمة حتى لو شهدوا
ثم غابوا أو ماتوا جاز الحكم بشهادتهم وعندنا قيامها بقبولهم على الالبية والحضور ثم قد يقال لو سلم ترجيح هذا لكن الاتفاق
أنما يبطل في ابتداء الاداء للتهمة وقد وجدت الشهادة بالتقدم ووقعت صحيحة موجبة فالتفريق تقدم السبب
بلا تواتر منها لا يبطل الواقع صحيحاً ولو قلنا إن ردوا أنيط بالتقدم فلم يلبثت إلى التهمة بعد ذلك يجب كونه أنيط بتقدم

عن تواتر من الشاهدين والافمنوع وذكر فيما يلي هذه المقولة زيادة في أن شار الله تعالى قوله واختلفوا في حد
التقدم أشار محمد في الجامع الصغير إلى ستة أشهر حيث قال شهدوا بعد حين لوجوبه عنه

عدم النية ستة أشهر على ما تقدم في الإيمان إذا اختلف لا يكلف حيناً وأبو حنيفة لم يقدره قال أبو يوسف حيناً
بأبي حنيفة رحمه الله ان يقدره لنا فلم يفعل وقوله إلى رأي القاضى في كل عصر فخاراه بعد مجانته الهوى فترطاً تقدم
وما لا يعد شرطاً غير تقدم وأحوال الشهود والناس تختلف في ذلك العرف فأنما يوقف عليه بنظر نظر في كل واقعة
فيها تأخير فصب المقادير بالرأى معذرة وعن محمد أنه قد روى بشهر لأن ما دونه عاجل على ما في مسألة الخلاف ليقضين
وبينه عاجلاً فقطضناه فيما دون الشهر لا يحدث وبعده يحدث وهو رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله وهو الأصح
في هذه الرواية مما في النجس وقال أبو حنيفة لو سأل القاضى المشهود متى زنى فقال لو منذ أقل من شهر أقليم الحد وإن قالوا شهر

أو أكثر ردى عنه قال أبو العباس الناطق فقد روى على هذه الرواية بشهر وهو قول أبي يوسف ومحمد وهذا معنى كون الشهر
فضلاً عما يمنع قبولها إذا لم يكن بينهم وبين القاضى مسيرة شهر أما إذا كان قبل شهر فاشهدوا ثم بعد الشهر لأن المانع بعد

عن الإمام فلا يتحقق التهمة فقد نظر في هذا التقدم إلى تحقق التهمة فيه وعدمه وهو مخالف ما ذكره من قريب أنه بعد ما
أنيط بالتقدم لا يراعى وجود التهمة في كل فرد إلا أن يقال إذا كان المانع البعد أو المرض ونحوه من الموانع المحسنة

حتى تقدم لم يكن ذلك التقدم المناط بل هو مما لم يكن هذه الموانع من الشهادة وسباب بان هذا الرجوع في المعنى
إلى اعتبار التقدم المناط به ما يلزمه أحد الأمرين من النسيق والتهمة ثم هذا التقدم المقدر بشهر بالاتفاق في غير

شرب الخمر أما فيه فذلك عند محمد وعندهما يقدر بزيادة الراحلة فلو شهدوا عليه بالشرب بعد ما لم يقبل عقاباً
وستأتي هذه أن شار الله تعالى قوله وإذا شهد وأعلى رجل أنه زنا بفلاتة وهي فائبة فإنه يجب إجماع الأئمة الأربعة

عليه وكذا الواقع بالزنا بفائبة يجب الرجل لإجماعهم لم يحدث ما عرفت أنه أقرب فائبة على ما تقدم وذكر ما درج به عزم ونقل أبو
عن أبي حنيفة أنه كان يقول أو لا لا يجب حتى تحضر المرأة لا احتمال أن تحضر فتدعى ما يسقط الحد من نكاح مثلاً ونحوه ثم يرجع

وان شهد والله نفي بامرأة لا يعرفونها لم يجد لاحتمال انها امرأته اذ امته بل هو الظاهر وان اقرب ذلك حد لا ينفى
 عليه امته اذ امرأته وان شهد اثنان انه ذى بفلانة فاستلزمها واخران انها طاعتته ذريته المحرم عنهما
 جميعا عند ابى حنيفة سره وهو قول زفره وقال الجدل خاصة لا تقاها على الموجب تعذر احدى ما يزياد جناية وهو الاكراه
 بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط تحقق الموجب في حقيقتها ولم يثبت لاختلاف فيها ذلك انه اختلف المشهور عليه لان الزنا فعل واحد فيتم

الى قول الكل وسيظهر وجه بطلان القول الاول فان شهد وا انه سرق من فلان وهو غائب لم يقطع والفرق ان بالغيبه تعميم
 الدعوى على الدعوى شرط في السدق للعلم بالبينة لان الشهادة بالسرقه تتضمن الشبهة بملك المسروق للمسروق منه والشهادة
 للمرء على المرأة لا يقبل بلا دعوى وليست شرط الثبوت الزنا عند القاضي وطولب بالفرق بين القصاص اذا كان بين اثنين
 واحدهما غائب ليس للحاضر استيفاءه لجواز ان يحضر فقير بالعفو وبين الشبهة بزننا الغائبة فان الثابت في كل منها شبهة
 الشبهة اجيب بالمنع بل الثابت في صورة القصاص نفس الشبهة وهي احتمال العفو فان العفو ليس شبهة بل حقيقة المسقط
 فاحتماله هو شبهة وانما يكون شبهة الشبهة لو كان العفو نفسه شبهة فيكون احتمال شبهة الشبهة بخلاف الغائبة فان
 نفس دعوى الزنا كشبهة فاحتمال دعواها ذلك شبهة الشبهة فاعتبارها باطل والا دوى الى نفى كل واحد فان ثبوت
 بالبينة او الاقرار والذي يثبت به يحتمل ان يرجع عنه وكذا الشبهة ويحتمل ان يرجعوا فلو اعتبرت شبهة الشبهة انقضى
 كل حد وجهه شبهة الشبهة ان نفس رجوع المقر والشبهة لانه يحتمل كذبه في الرجوع شبهة الشبهة قوله وان
 شهد والله نفي بامرأة لا يعرفونها لم يجد لان الظاهر انها امرأته وامته فلو قال المشهور وعليه المرأة التي رايتها معي لم يمت
 زوجتي ولا امتي لم يجد ايضا لان الشهادة وقعت غير موجبة للحد وهذا اللفظ منه ليس اقرارا موجبا للحد فلا يحسد واما ما قيل
 ولو كان اقرارا فبمرة لا يقيم الحد ليقضى انه لو قال اربعا حد وليس كذلك وان اقرانه زنى بامرأة لا يعرفونها حد لانه لا شبهة
 عليه امرأته فان قيل قد تشبه عليه بان لم تزف اليه فلنا الان ان كما لا يقر على نفسه كاذبا لا يقر على نفسه حال الاشتباه
 فلما اقر بالزنا فشرع عليه انها لم تشبه عليه بزوجة التي لم تزف وصار معنى قوله لم اعرفها امي باسرها ونسبها ولكن علمت
 انها اجنبية فكان هذا كالمقصود عليه بخلاف الشاهد فانه يجوز ان يشبهه على من يشبه عليه فكان قوله لا يعرفها ليس مستقطبا
 قوله وان شهد اثنان حاصلهما انه شهد اربعة على رجل انه ذى بفلانة الا ان رجلين قالوا استلزمها واخرين قالوا طاعة
 فعند ابى حنيفة يندرسى الحد عنهما وهو قول زفره والائمة الثلاثة وقال لا يحد الرجل خاصة لا تقاها على المشهور الاربعة على الموجب للحد
 عليه كذا في بعض النسخ وهو الاحسن في غالبها لا تقاها امي الفريقتين وعليه قوله وتفر داحدهما بزيادة جناية امي تفر داحد الفريقتين
 بزيادة جناية منه من الاكراه وهو لا يوجب التخفيف عنه بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط وجوب الحد عليها ولم يثبت اذ قد اختلفوا
 فيه فقارضا فعدم الوجوب عليها بمعنى غير مشترك فلا يسقط عنه كما لو زنى بصغيرة مشتهاة او مجنونة ولا ابى حنيفة انه قد اختلف
 المشهور وعليه قرره في النهاية على ظاهره فقال اختلف المشهور وعليه اثنان على تقدير وهو اذا كانت طائفة
 لان الفعل امي الزنا يكون مشترك بينهما وكل منهما مباشر لم فكانا مشبهوا وعليهما فيجب الحدان وواحد على تقدير وهو
 اذا كانت بكرية فان الرجل هو المنفرد بالفعل فيجب حد واحد فكان المشهور وعليه واحدا لان الاكراه يخرج المرأة من ان تكون
 فاعلة للزنا حكما ولهذا لا تأثم بالتكليم كبرية فاختلاف الفعل المشهور به ادرث اختلاف المشهور وعليه واختلاف القول من
 اقوى الشبهة انتهى ولا يخفى ان المؤثر في استقاطه عن الرجل ليس بالاختلاف الفعل المشهور به فانه هو المستقل بذلك فلو لم يستلزم

بوت

ولان شاهد الطواغيت صار قاذفين لها وانما يسقط المحن عنهما بشهادة واحدة شاهد الاكثر لان زناها مكروهة يسقط احداها
فصار اخص من ذلك وان شهد اثنان الله ذنب باهواءة بالكوفة واخران الله ذنب بها بالبصرة ويرى المحن عنهما لان المشهود به
فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يلق على كل واحد منهما نصاب الشبهة ولا يحل الشبهة ولا يفرق بينهما في الشهادة الا ان
تقل الى اتحاد الصورة والمهارة وان اختلفوا في بيت واحد الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية وهذا
استحسان والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية
والانتهاء في زاوية اخرى بلا اضطراب او لان الواحد في وسط البيت فيجسبه من التقدم ومن المؤخر في المؤخر فيشهد بحسب ما عنده

الشهادة على اثنين او واحد او يشر في الحكم لان حاصل ذلك ان الرجل مشهود وعليه نصاب الشهادة على كل حال وهو
المحذ عنه فلا فلا فائدة لابي حنيفة رحم في ايراد هذا الكلام بل الذي يفيد اختلاف الفعل المشهود به فاستغاله بزيادة كلام لا
ولا يفيد في المقصود فائدة يعتد وكونه على تقدير آخر مشهودا عليهما مع والفرض ان كان التقدير وهو طواغيتا غير ثابت
فانما هو امر مفروض فرضا لا فائدة فيه اصلا ولذا حمل شارح لفظه عليه على به وعليه اقتصر في الكافي فقال وله الشبهة
اختلف وليس على احد هما اى على احد الزوجين الذين هما الاختلاف نصاب الشهادة فلا يجب شيء وهذا لان الزنا فعل
يقوم بهما وقد اختلف في جانبها فيكون مختلفا في جانبه ضرورة يعنى ان الزنا بطائفة غير الزنا بكمهته وشها وتهم بزنا دخل
في الوجود والشاهد ان بزناه بطائفة يتفقان زناه بكمهته والآخران يتفقان زناه بطائفة فلم يتحقق على خصوص الزنا المتحقق
في الخارج شبهة اربعة وقول المصنف يقوم بهما لا يريد قيام العرض بعد فرض انه واحد بالشخص بل انه يتحقق قيامه
وجوده بهما قوله ولان شاهد الطواغيت لما انذرى المحذ عنها صار قاذفين لها بالزنا فصارا خصمين لها ولا شبهة
للخصم فكان مقتضاها ان تتحد احد القذف لكن سقط بشبهة اربعة الآخرين بزنا مكروهة فان الزنا مكروهة لا يسقط الاحصان
في حد القذف والاحصان يثبت شهادة اثنين فلما سقط شهادة اربعة في حقها سقطت في حقه بناء على اتحاد الفعل
فصار على زناه شاهدان فلا يجد هذا الاعتذار في سقوط حد القذف تحتاج اليه عند ما ذكره في جامع شمس الاثمة
حيث قال لم يجب حد القذف على الشهود وعند ابي حنيفة لانهم اتفقوا على النسبة الى الزنا بلفظة الشهادة وذكر ذلك محرج
لكلامهم من كونه قذا كما في المسئلة التي تلى هذه واما عندهما فلان شاهد الطواغيت صار قاذفين لها لكن شاهد
الاكراه اسقطا الى آخر ما ذكرناه قوله وان شهد اثنان اى شهد اربعة على رجل بالزنا اثنان منهم شهد الله ذنب بها
بالكوفة والآخران الله ذنب بها بالبصرة ويرى المحذ عنهما جميعا لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان
لان الزنا بالكوفة ليس هو الزنا بالبصرة ولم يتم على كل منهما نصاب الشهادة وهو الشهادة اربعة ولا يجد الشهود
للقذف وفيه خلاف زفر فعنه يجدون للقذف وهو قول الشافعي لان العبد ولما لم يكمل زنا حصار واقفة
كما لو كانوا ثلاثة شهدوا به فانهم يجدون قلنا كلامهم وقع شهدا لوجود شراطهما من الالبية ولفظ الشهادة وتتم
في حقهم المشهود وعليه فان شبهة الاتحاد في نسبة الزنا لامرأة واحدة وصفة الشهادة ثابتة وبذلك حصل شبهة اتحاد
الزنا المشهود به فينبغي المحذ عنهم والحاصل ان في الزنا شبهة اوجبت الدر عن المشهود وعليه وفي القذف شبهة
اوجبت الدر عن الشهود قال قاضي خان وكلامنا اظهر لقوله قم والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
وقد وجب الاثبات اربعة قوله وان اختلفوا في بيت واحد الرجل والمرأة ومعناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية
وهذا اعني حد الرجل مع هذا الاختلاف استحسان والقياس ان لا يجد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان انهم اتفقوا على فعل واحد
كالتي قبلها من البلدين والدارين والقياس قول زفر والشافعي وما لك وجه الاستحسان انهم اتفقوا على فعل واحد

وان شهد اربعة انذني بامر الله بالتحليل عند طلوع الشمس وادبع الله ذلي بها عند طلوع الشمس بدري عند غروب الشمس
جميعا اما عن قتلنا نيتنا بكذا احد الفريقين من غير عين داما عن الشهود فلا احتمال صدف كل فريق

نسبوا الى ميت واحد صغير او الكلام فيه بخلاف الكبير وبعد ذلك تعيينهم زواياه واختلافهم فيها لا يوجب تعدد الفعل لان الميت
اذا كان صغيرا والفعل وسطه فكل من كان في وجهه لظن انه اليه اقرب فيقول انه في الزاوية التي عليه بخلاف الكبير فانه لا يحتمل هذا فهو
كالدارين فكان اختلافا فم صورة لا حقيقة او حقيقة والفعل واحد بان كان ابتداء الفعل في رواية ثم صار الى اخرى بتكرارها عن
واما ما قيل اختلفوا فيما لم يكلفوا فليس بجيد لان ذلك ايضا قائم في البلد من نعم انسابهم مكلفون بان يتيقروا مثلا في دار الاسلام
فالوجه ما اقتصرنا عليه فان قيل هذا توقيف لا قامة الحمد وهو احتياطي في الاقامة والواجب ورؤيه اجيب بان التوقيف مشروط
بميانة الشهود عن التعطيل فانه لو شهد اربعة على رجل بالزنا بفلانة قبلوا مع احتمال شتادة كل منهم على زنا في غير الوقت
وقبوله مبني على اعتباره شهداءه كل منهم على نفس الزنا الذي شهد به الاخر وان لم ينص عليه في شهادته فان قيل الاختلاف
في مسكننا منصوص عليه وفي هذه مسكوت عنه اجيب بان التوقيف مشروع في كل من الاختلاف المنصوص والمسكوت
ومن الاول اذا اختلفوا في الطول والقصر وفي السم والنعال وفي انها بيضا او سمرا او عليها ثوب احمر واسود تقبل في كل ذلك
فقد استشكل على هذا ذهب الى حنيفة فيما اذا شهدوا باختلاف في الاكراه والطواعية فان هذا التوقيف ممكن بان يكون
ابتداء الفعل كراها وامتداد طواعية قال في الكافي يمكن ان يجاب عنه بان ابتداء الفعل اذا كان عن اكراه لا يوجب الحد فبالنظر

الى الابتداء لا يوجب والنظر الى الانتهاء يوجب فلا تحجب بالشك وهنا بالنظر الى الرايتين يجب فافترقا قوله ولو شهد اربعة
انه زني بامر الله عند طلوع الشمس بالتحليل بالنون والنحر المعجمة تصغير نخلة مكان لبطاهر الكوفة وقد يقال بجمله بالنار المفتوحة
والجيم وهو تصحيف لانه اسم قبيلة باليمن وشهد اربعة انه زني بها عند طلوع الشمس بدري همد فلاحد على احد منهم اما عندها
فلا يتيقن بكذا احد الفريقين غير عين او الا ان لا يتصور منه الزنا في ساعة واحدة في مكانين متباعدين فلا يجب صحتها بالشك
واما في الشهود فلا يتيقن بصدق احد الفريقين فلا يسجدون بالشك فلو كان المكانان متقاربين بآثار شهادتهم لانه ليصح كون الامر
فيهما في ذلك الوقت لان طلوع الشمس يقال لوقت ممتد امتدادا عرفيا الا انه يخص بالظهور ما من الافق ويحتمل تكرار الفعل ودير همد
دير بطاهر الكوفة وهدمت النعمان بن المنذر بن المار السابك كانت ترميت وبنيت همد لدير واقامت به وخطبها المغيرة بن
شعبة ايام امارته على الكوفة فقالت والصليب في ما رغبة بالجمال ولا كثرة مال انما اراد ان يفتخر بكاحي فيقول همد تكلمت بنت النعمان
بن المنذر والافاي رغبة الشيخ اعوذ في عجز عجميا فصدتها المغيرة وقال في ذلك همد اركبت ما منيت نفسي خاليا نندرك
يا بنت النعمان فخالق ردوت على المغيرة ذهبت ان الملوك ذكية الا زمان في الحلفك بالصليب فصدق هو الصليب اصدق حلفه
الربان فكانت بعد نيل عليه فساها يواجرها فالتفت فبينما ينسوس الناس والامر زمانا اذا نحن فيهم سوفرة تنقص
فان لدنيا لا يدوم بغيمها فقلب تارة منا وتصرف ذكر هذا ابن الشجرى في المألية على القصيدة النازلية للشاعر الرضي التميمي والاهل
مازلت اطرف المنازل بالوسى حتى نزلت منازل النعمان ولقد رايت بدري همد مثرا لا الماسن الرضا والحمدان مقصص كستع
المران تغيب انصاره وخلص عن الاعوان بالي المعالي اطرفت شرفا اطراف منجذب القرنية فان ذكرت مشجها الا

لما ان الواجب بشهادة مطلق الضرب اذا احتراز عن الجرح خارج عن الوسم فينتظم الجراح وغيره فيصاف الى شهادتهم فيمنع
بالجرح وعند عدم الرجوع يجب على بيت المال لانه ينتقل فعل الجراح الى القاضى وهو عامل للمسلمين فتجب الغرامة في ما لم يفسد
كالرجم والقصاص ولا يحنيفة لان الواجب هو الجرح وهو ضرب مولم غير جراح ولا يملك فلا يقع جرحا ظاهرا ولا معنويا
الضارب وهو قلة حدية فاقصر عليه لانه لا يجب عليه الضمان في التعقيم كيلا يثبت للناس عن الاقامة مخافة الغرامة وان شدد ربعة
على شئ ربعة على رجل بالزنا لم يجد لما فيه من زيادة الشهرة ولا ضرر ولا نفع الى تحريمها فان جاءه الاولون فشدوا على الماينة في ذلك
للمكان لم يجد ايضا معناه شديد واعلى ذلك الزنا بعينه لان شهادتهم قد تروى من وجهين كدشادة الفروع في عين هذه الحادثة او هم
قائمون مقامهم في اهلها والتحصيل ولا يحد الشهود كان عددهم متكاملا ومتمنا من الحد عن المشهود عليه لنوع تشبهه وهي كافيته لا يمكن كفايتها
فجرح الجلاوات منه لعدم احتمال اياه ثم ظهر بعض الشهود عبد او محدودا في قذف او عصى او كافرا فانهم يجحدون بالاتفاق لان الشهود
اقل من اربعة ومتى كانوا اقل حد واحد القذف ثم قال ابو يوسف ومحمد ارش الجراحة ودية النفس فيما اذا مات في بيت المال وقال
ابو حنيفة لا شئ عليهم ولا على بيت المال ولو كان الحد الرجم فرجم ثم طر احد الشهود وعلى ما ذكرنا قذفيه على بيت المال اتفاقا قال لم يصح
وعلى هذا اذا برح الشهود بعد ما ضرب فخرج او مات لا يضمنون عنده وعندهما يضمنون ارش الجراحة ان لم يميت والدية ان مات
وظاهر انه لا يحسن كل الحسن لفظ وعلى هذا بنا لان مشد يقال اذا كان الخلاف في المشار اليها كالحلاف المشبهة وليس منها
كذلك فان ذلك الخلاف هو ان الارش والدية في بيت المال عندها عند ليس على بيت المال شئ وبهذا عندها
على الشهود وعنده ليس عليهم شئ وقال الشافعي وما لك فاحمد الارش والدية على الحاكم قوله لما ان الواجب مطلق
الضرب اذا احتراز عن الجرح خارج عن الوسم فينتظم الجراح وغيره فيصاف الجرح والموت الى شهادتهم فصافوا
كالمباشرين لما اوجبوه بشهادتهم فخرجهم اعتراف بانهم جناة في شهادتهم كمن ضرب شخصا بسوط فخرجه او مات وكشده
القصاص والقطع اذا جحدوا اذ اوجبوا انا اذ لم يرجعوا بل ظهر بعضهم عبد او محدودا وهو اذا اراد لقوله وعند عدم الرجوع لم يكونوا مؤثمين
في اجاباتهم يجب على بيت المال لانه ينتقل فعل الجراح الى القاضى لانه الامر له وفعل المأمور ينتقل الى الامر عنه صحة الامر فكانه
ضرب بنفسه ثم ظهر خطاؤه وفيه يكون الضمان في بيت المال لانه عامل للمسلمين لان نفسه فتجب الغرامة التي لحقت بسبب عمله
لهم في الملم وصار الجرح والموت من الجرح كالرجم والقصاص اذا قضى به فان الضمان عند ظهور المشهود ومحمد ودين ابو عبيد الله
في بيت المال اتفاقا قوله ولا يحنيفة ان الواجب بشهادة او تم هو الحد وهو ضرب مولم غير جراح ولا يملك فتضمن هذا منع
قوله الواجب مطلق الضرب وقوله في اثباته ان الاحتراز عن الجراح خارج عن الوسم ممنوع بل ممكن غير عسر ايضا ولا يقع
جرحا الا لخرق الضارب وقلة هداية وترك احتياطه فاقصر عليه فلا يعقد الى الشهود ولا القاضى سجلا منه الرجم فانه
مضيات الى قضاى القاضى لانه قضى به ابتداء ثم ظهر خطاؤه ومصلحة عمله للعامة فيكون موجب ضرر خطاؤه عليهم في الملم
لانه العزم بالضم اما الجرح الخارج فلم يقض به فلا يلزمه ليكون في بيت المال بل يقتصر على الجلا والالاة لا يجب عليه الضمان
في الصحيح لانه لم يتجرده فلو ضمناه لا تمنع الناس من الاقامة مخافة الغرامة واذا لم يجب الغرامة عليه ولا على الشهود ولا على القاضى
ليثبت في بيت المال لم يجب اصلا وهو المطلوب وقوله في الصحيح احتراز عن قول فخر الاسلام في مبسوطه لو قال قاتل يجب
الضمان على الجلا وقله وجه لانه ليس بامور بهذا الوجه بل بضرب مولم لا جراح ولا كاسر ولا قاتل فاذا وجد نفسه على هذا
الوجه رجع تعديا فيجب عليه الضمان وهذا وجه من جمل احتراز عن جواب القياس وانما يقال ذلك لضرورة عدم الخلاف
في الواقع قوله وان شهد اربعة على شهادة اربعة على رجل ان لم يجد لما فيها اى في هذه الشهادة التي هي الشهادة على الشهادة
زيادة شبهة لتحقها في موضعين في تحمل الاصول وفي نقل الفروع وهو قول مالك واحمد والاصح من مذاهب الشافعي انه يجحد
بنا اذا كانت شر وطها وخن بنيا زيادة الشبهة وهي وان لم تمنع في الشرع لان الشرع اعترافا للشهادة على الشهادة

وإذا شهد اربعة على رجل بالزنا فوجب حكم الراجح وحده وعزم ربع الدية أما العزامة فلا بد من بقاء شهادته
 لثلاثة ارباع الحق فيكون الغائب بشهادة الراجح ربع الحق وقال الشافعي يجب القتل دون المال بناء على اصله في شهادته انقصاض
 وسببها في الديات انشاء الله تعالى واما المحدث فذهب علمنا الثلاثة وقال زفر لا يجد لان كان الراجح قاذف حتى فقد بطل بالموت
 وان كان قاذف ميت فهو جرم محقق القاضى فيورث ذلك شبهة ولكن ان لشهادة انما تنقلب قن فبالرجوع لان في نفسه شيء اذ قد جعل للمال
 قن فالسبب وقد انسخت المحجة فيمنع من ابنتي عليه وهو القضاء في حقه فلا يورث الشهرة بخلاف ما اذا قن فله شبهة لا منه
 غيره فخص في حق غيره لقيام القضاء في حقه فان لم يجد المشهود عليه حتى يرجع واحد من جرم واحد واجمعاً في سقوط
 الحمد من المشهود عليه وقال محمد بن حنبل الراجح خاصة لان الشهادة تأكدت بالقضاء فلا ينفسخ في حق الراجح كما اذا رجع
 بعد الامضاء ولما ان الامضاء من القضاء فصارت كما اذا رجع وانضم قبل القضاء في اسقط الحمد عن المشهود عليه لرجوع واحد من قبل القضاء خاصة
 وقال زفر في الراجح خاصة لانه لا يصدق في غيره ولكن ان كل ما منهم قذف في اصله وانما يصير شكاً في اتصال القضاء به فاذا لم يثبت في قن فافيد
 والزم التقضا بموجبا في المال لكنها ضعيفة بما ذكرنا ولا يلزم من اعتبارها في الجملة اعتبارها في كل موضع كشهادة النساء
 صحيحة لذلك وليست معتبرة في الحد ولزيادة شبهة فيها فلم ان الشهادة مع زيادة مثل تلك الشبهة معتبرة الا في الحد
 وسببه انه يحتاط في در الحد عن الشهرة بل كان الاحتياط ردوا كان كذا من الشهادة كما ردت شاة والنساء فيها ولائها
 بل اعتبار البطل في موضع يتحاط في اثباته لا في تحاط في البطلان فان جاز الا ولون يعني الاصول شهد واما بالمعينة فيفسد ما شهد به الفرع
 من الزنا فعنه لا يقبل ايضا لان الشهادة بؤلا الاصول قد ردوا الشرع من وجه برده الشهادة الفروع في عين
 الحاشية التي شهد بها الاصول اذ هم فائكون مقامهم فصار شبهة في ذراحم من المشهود عليه بالزنا ثم
 لا يجد المشهود الاصول ولا الفروع لان عددهم متساو فلم تكن شهادتهم قد فاخبرانه امتنع الحمد عن المشهود عليه
 لنوع شبهة وهي كافي لدر الحد لا لا يجابه فلا توجب حد القذف على الشهود **قوله** وادان شهد اربعة على رجل بالزنا
 فرجم حاصل وجوده برجع واحد ثلاثة اما قبل القضاء او بعده قبل الامضاء او بعده ذكرنا المص كما فذكرنا الا اذا رجع واحد
 من الاربعة بعد الامضاء وهو الرجم مثلاً وان حكمه انه وحده يغرم ربع الدية اما عزامة ربع الدية فلا بد من بقاء شهادته
 ثلاثة ارباعها فتكون الالف بشهادة الراجح ربعا لثلاثة ارباع النفس حكما فيضمن بدل الراجح وقال الشافعي يجب القتل
 لا المال بناء على اصله في شهود القصاص انهم اذا رجوا يقتلون قال المص وسببها في الديات قيل وقعت الحوالة
 غير راحة لانه لم يذكر فيه واما حد الراجح وحده فمذهب علمنا الثلاثة يحكم وقال زفر لا يجد لانه ان كان قاذف حتى يرجعه فقد
 بطل بالموت لان حد القذف لا يورث لان الغالب فيه حتى اند فيورث شبهة وان كان قاذف ميت فهو جرم محكم
 القاضى وحكمه برجه يوجب شبهة في احضانه ولذا لا يجد الباقون اجماعاً **قوله** ولنا الخ حاصدا اختيار الشق الثاني وهو انه قد
 ميت ثم نفى الشبهة الداربية لحد القذف عنه اما ان قد فميت فلان الرجوع تنفسخ مشهادته فتفسر قن فالحال لانه بالرجوع
 يستبين ان تلك الشهادة كانت قد فاسد الاول لانها حين وقعت كانت معتبرة شهادة غير ان بالرجوع تنفسخ فتفسر قن فالحال
 للحال كمن علق الطلاق ثم وجد الشرط بعد ستة فوقع يقع الآن لانه يتبين انه وقع حين التكلم به وكذا اذا فسح وارث الشتر
 البيع مع البائع بعد موت المشتري يثبت به الملك في الحال للبائع بخلاف ما لو ظهر اذ هم عبد بعد الحمد فانهم يحكمون كلهم لانه
 ظهر ان الراجح وغيره قد فاسد لان البعد لاشهادة له فكان عدد الشهود ناقصا فيحدون وانما لا يجدون بعد الرجم عند ظهور
 احدهم عبد لانه قد فاسد حيا فمات واما ان كونه مرجوا ليس شبهة في حقه داربية لحد عنه ولانه لما انفسخت المحجة انفسخ ما بهي
 عليها وهو القضاء برجه في حقه برعنه واعتراؤه فاذا انفسخ تلاشتا فكانه لم يكن لكن ذلك في حق الراجح خاصة فلم يكن بحيث يوجب
 شبهة في حقه لان زعمه معتبر في حقه بخلاف غيره لانه لم ينفسخ في حق غيره فلذا حد الراجح ولم يحكم غيره لو قد فاسد لان القضاء
 لما كان قائماً في حق الغير صار المرحوم غير محصن في حقه ثم ذكر المص رجوع الواحد قبل الامضاء بعد القضاء فقال فان لم يجد الشهود
 عليه بالزنا حتى يرجع واحد منهم اى بعد القضاء قبل الامضاء وحده واجمعا وقال محمد وزفر في الراجح وحده لان الشهادة تأكدت بالقضاء

فان كانوا خمسة فوجه لعدم فلا شئ عليهم لانه بقي من يتي بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربع فان رجع آخر حذا وغر ما ديم
الدية اما المحمّد فلما ذكرنا واما الغرامة فلا بد من يتي بشهادته ثلثة ارباع الحق والمعتبر بقاء
من بقي لا يبرع من رجع على ما عرف وان شهد اربعة على رجل بالزنا فزكوا فزكوا فاد الشهود بجوبس اعدب فالدية
على المزين عند اربعة معناه اذ ارجعوا عن التزكية وقال ابو يوسف ومحمد بن علي بيت المال وقيل هذا اذا قالوا التزكية مع علمنا
بما لهم لهما انهم انزعوا على الشهود خيرا فصار كما اذا انزعوا على الشهود وعليه خير ايان شهد اربعة احياءه ولدان الشهادة انما تغيرت بغيره عاملة
بالتزكية فكانت التزكية في معنى علة العلة فبعضها ان الحكم البينة بخلاف في شهود الاحصان لانه يحض الشرط ولا فرق بينهما اذ شهدوا باللفظة
الشهادة اذ اخبروا وهذا اذا اخبروا بالحرية والاسلام اما اذا قالوا هم عدول ونحو داعبيد لا يضمنون لان العهد قد يكون عدولا ولا ضمانات
على الشهود لانه لم يقع كراهة شهادته ولا يحدون حد القذف لانهم قد فرأيتا وقد مات فلا يبرث عنه
فلم يبق طريق الى وقوعه فارجع بعد القضاء فيسأل الامضاء انما يوثق من القضاء في حقه خاصة كالرجوع بعد الاستيفاء ولما
ان الامضاء راي استيفاء المحمّد من القضاء قد تقدم بيان كون الامضاء من القضاء بحيث يوثق منه تعالى في مسئلة التقادم
فكان رجوعه قبل الامضاء كرجوعه قبل القضاء ونظيره ثمة كون الامضاء من القضاء فيما اذا عترضت اسباب المخرج في الشهود
او سقوط احصان المقدوف او عزل القاضي يمنع استيفاء احد القذف وغيره ثم ذكر رجوعه قبل القضاء فقال وكورج واحد منهم
قبل القضاء وجميعا وهو قول الائمة الثلاثة وقال زفر بن محمد الرابع خاصة لان رجوعه فاعل في حق نفسه دون غيره فبقي شهادتهم
على ما هي عليه لا تغلب قذفا ولنا ان كلاهم قد في الاصل وانما نصير شهادته بالتصال القضاء به ولم يتصل به لان رجوعهم
منع من ذلك فيبقى قذفا فيجدون والاول ان يقال كلاهم قد في الاصل وانما نصير شهادته مادام بصنفة ايجابه القضاء
على القاضي وبالرجوع انتفى فكان قذفا وهذا لان كونه لا يخرج عن القذف الى الشهادة الا بالتصال بحقيقة القضاء مما يمنع اذا عر
هذا قلنا لو امتنع الرابع من الاداء سجدة الثلاثة ولا يكون ذلك بسكوت الرابع بل بنسبة الثلاثة اياه الى الزنا قولا فكذا اذا رجع احد
يحد ثلاثتهم بقوله زنى قوله وان كانوا خمسة عطف على اول المسئلة ولو شهد اربعة ورجع احدهم اى بعد الرجم لا شئ عليه
لاحد ولا غرامة لانه يعني بعد رجوعه من يتي شهادته كل الحق وهو الشهادة الاربعة وهو قول الائمة الاربعة سوى قول الشافعية
غير الاصح عندهم وان رجع آخر مع الاول حد كل منهما وغر ما رجع الدية وللشافعية تفصيل وهو انها ان قالوا لا خطانا وجب عليها قسطها
من الدية وفيه وجهان في وجه خمسة اوجبه ربعا كقولنا ولو قال لا تعدنا الكذب لقتلان اما المحمّد فلما ذكرنا يعني من ان الشهادة تغلب
قذفا للحال فعليها المحمّد يعني عند رجوع الثاني تنفس شهادتهما قذفا لعدم بقاء تمام الحجّة بعد رجوع الثاني لان رجوع الثاني هو المزمور
للمحمّد واما الغرامة فلا بد من يتي بشهادته ثلثة ارباع الحق والمعتبر في قدر لزوم الغرامة بقاء من بقي لا يرجع من رجع
على ما عرف قوله وان شهد اربعة على رجل بالزنا فزكوا بان قال المكون هم احرار مسلمون عدول اما لو اقتصر على
قولهم عدول فلا ضمان على المزين بالاتفاق اذا ظهر داعبيد فان زكوا كما قلنا فرجهم ثم ظهر بعضهم كافرا او عبدا فاما ان يستمر
المزكون على تزكيتهم فاعلمين هم احرار مسلمون فلا شئ عليهم اتفاقا ومعناه بعد ظهور كفرهم حكمهم بانهم كانوا مسلمين فاذا ما
ظهر كفرهم وان اخطانا في ذلك فكذا لا يضمنون بالاتفاق فلم يبق صورة الرجوع التي فيها الخلاف الى ان يقولوا تعدنا
فقلنا هم احرار مسلمون مع علمنا بخلاف ذلك منهم ففي هذه الصورة قال ابو حنيفة رحم الدية على المزين وقال ابو يوسف ومحمد
على بيت المال وهو قول الائمة الثلاثة اذا عرف هذا فقول المصنف فقل هذا اذا قالوا تعدنا التزكية مع علمنا بما لهم ليس على ما
بعد قوله اذ ارجعوا عن التزكية لانه لو بهم ان في صورة الرجوع الخلافة قولين ان يرجوا بهذا الوجه او باعم منه وليس كذلك لهما انهم
لو ضمنوا لكان ضمان عدوان وهو بالمباشرة او التسبب او عدم المباشرة ظاهرا وكذا التسبب لكان سبب الاتلاف الزنا وهم
لم يشبهوه وانما انزعوا على الشهود خيرا فصار كما لو شؤوا على الشهود وعليه بالاحصان فكلما لم يضمن الشهود الاحصان بعد رجوع
الشهود وعليه به اذا ظهر غير محصن لانهم لم يشبهوا النسب كذلك لا يضمن المزكون ولا بلى حنيفة ان الشهادة بالزنا انما نصير حجة حجة

وإذا شهد امرء على رجل بالزنا فامر القاضي بجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عيسى القائل الدية في القياس يجب القصاص لأنه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستحسان أن القصاص صحيح ظاهر وقت القتل فأورث شبهة بخلاف ما إذا قبله قبل القصاص لأن الشهادتين لم تصر حجة بعد دلالة طهه مباح الدم فمتى ما على دليل مبين فصارت كالأشهاد حوتيا وعليه خلاف متقدم ويجب الدية في ماله لأنه من العواقب لا يتعلق العمد ويجب ذلك في ثلث سنين لأنه وجب بنفس القتل وإن دم تدمر وجد وأعييتا فالدية على بيت المال لأنه اعتل أم لا يأم نقل فعليه أنه ولو باشر بنفسه يجب الدية في بيت المال لما ذكرنا أن هذا بخلاف ما إذا ضرب عنقه لأنه لم يأمر أمرة وإذا شهدوا على رجل بالزنا فامر القاضي بالنظر قبلت شهادته كما أنه يباح النظر لم ضرورة تحمل الشهادة فاشبهه الطبيب والقابلة

الحكم بالرجم على المحاكم بالتركية بحكاية التركية في معنى علة العلة للاتفاق لأنها موجبة من وجوبية الشهادة بالحكم وعلة العلة كالعلة في أرض الحكم إليها على ما عرف بخلاف الإحصان فإنه ليس موجبا للعقوبة ولا تخليفا لما بل الزنا هو الموجب فعند الإحصان يوجبها غيبة لأنه كفر نعمة الله فلم تفتت العقوبة إلى نفس الإحصان الذي هو النعمة بل إلى كفران النعمة فكانت شهادة به الشهادة مثبتة علامة على تحقق تغليب العقوبة والسبب وضع الكفران في موضع الشكر ثم فاد المصدا لا يشترط في التركية لفظ الشهادة بل قالوا الشهادة أنهم أحرارهم بل ذلك أو الإخبار كان يقولوا بهم الأحرار وكذا لا يشترط مجلس القضا اتفاقا ثم لا يشترط العدد في المركزي عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلا لسمع في شرط الاثنين في سائر الحقوق والأربعة في الزنا وتجاوز شهادة رجل وإمرأتين في الإحصان ثم لا يجد الشهود حد القذف لأنهم قد فوجوا خواتم ولا يورث استحقاق حد القذف وأعلم أنه وقع في المنظومة قوله على المركزي ضمان من رجمه أن طهر الشاهد عبد الله وأوجوا ضمان هذا المثلث من بيت مال المسلمين فاعترفت وفي المركزي إذا هم رجوا كذا وقالوا عزروا وأوجوا وفي المختلف ما في المنظومة لأنه قال بعد ذكر الخلاف مطلقا عن قيد الرجوع وعلى هذا الخلاف إذا رجع المذنب قال في المصنف شرح المنظومة وهذا اشكال ما كل فإنا إن أولنا المسئلة بالرجوع نلزم التكرار وإن لم ياد لها بالرجوع يلزم المخالفة بين الروايات فيتحقق أن يكون في المسئلة روايتان ويدل عليه أنه ذكر فخر الإسلام في الجامع الصغير مطلقا كما ذكرنا وفي الشرح خلافة ثم قال وتحمل أن ياد بالرجوع والياد التكرار لأن المسئلة الأولى فيما إذا طهر المشهود عليها أو رجع المذنب أيضا والمسئلة الثانية لعني التي في البيت الثالث فيما إذا رجع المذنب فحسب فالتفاوت ظاهر انتهى وعلى هذا الخلاف في موضعين ما إذا طهر وأعييتا أو رجوا وأوجوا فقط والتعزير بهم فالتفاوت قول صاحب المجمع ولو عبد الله شهدا فزكوا فخرج ثم طهروا واحد منهم عيبه فالضمان على المركزي أن التمدوا وقالوا في بيت المال ولو رجع المذنب عزروا الألفيه تحقق الخلاف في الضمان في مجرد رجوعهم بل فاد مجرد الاتفاق على التعزير فالاشكال قائم على صاحب المنظومة على ما مشى هو عليه وحاصل الجمع بشتراط الرجوع مع الظهور لتحقيق الخلاف ولا ينفرد الظهور بتضمين الخلاف بل الاتفاق أنه في بيت المال كما سيذكر ويفرد رجوع المركزي بالتضمين المختلف فيه هو عليه أو على هو بيت المال وبه يزول الاشكال عنه غير أن من العجب كون مجرد رجوع المركزي موجب الضمان على الخلاف ولم يذكر في الأصول كالجامع والأصل قوله وإذا شهد أربعة على رجل بالزنا فامر القاضي بجمه ثم استوفى أقسامه في كافي ما فطر الدين فقال إن شهد أربعة على رجل بالزنا فامر بالام بجمه فقتل رجل عبدا أو خطأ بالشهادة قبل التعديل يجب القود في العمد والدية في الخطأ على عاقلة وكذا إذا قبله بعد التركية قبل القصاص بالرجم وفي ضابطه فقتل رجل عبدا أو خطأ لا شيء عليه وإن قبله بعد القصاص ثم وجد الشهود وعيبه أو كفارا أو محرمين في قذف فالقياس أن يجب القصاص لأنه قتل نفسا محقون الدم عند الكذب لما طهر عن الشهود وعبيد تبين أن القصاص لم يصح ولم يصير مباح الدم وقد قتله ليعمل لم يدرية إذا ما مورب بالرجم وهو قد حرر قلبه فلو وافق أمر القاضي ليصير فعليه منقولاً لا فبقى مقتضرا عليه وفي الاستحسان يجب الدية لأن قضا القاضى بالرجم تخذ من حيث الظاهر وحين قتلته كان القصاص حجا فأورث شبهة الإباحة وهذا لأنه لو تعد طهرا وباطنا مثبت حقيقة الإباحة فإذا انفرد من وجه دون وجه مثبت شبهة الإباحة بخلاف ما لو قتل قبل القصاص لأن الشهادة لم تصر حجة يعني فيقتصر منه في العمد فصارت كمن قتل انسانا على ظن أنه حربي وعليه

واذا شهد أربعة على رجل بالزنا فأنكر الإحصان وله امرأته قد ولدت منه فأنه يحكم معناه ان ينكر الدخول بعد وجود سائر الشرائط
 لان الحكم بثبات النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والإحصان يثبت بمثله فان لم تكن ولدت منه وشهد
 عليه بالإحصان رجل وامرأتان رجم خلاه فالزف والشافعي قال الشافعي مولى على اصله ان شهاهت عن غير مقبولة في غير الأموال وخرجه يقول انه
 شرط في معنى العلة لان الجنابة يتغلظ عنده فيضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه فصار كما
 اذا شهد ذميان على ذمي زنى عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا فلا تقبل لما ذكرنا وكذا ان الإحصان عبارة عن إحصان
 الحميدة وانها مانعة من الزنا على ما ذكرنا فلا يكون في معنى العلة وصار كما اذا شهدوا به في غير هذه الحالة بخلاف ما ذكرنا لان العلة يثبت
 بشيئين اثنين وانما يثبت بسبق التاريخ لانه يبيح للمسلم او يتنصر به المسلم فان رجم شهيد الإحصان لا يضمنون عندنا خلاه فالزف وهو فرع ما تقدم
 منه ثم ظهر من علم عليه الدية في مال الامة عمد والعاقلة تعقل العمد وتحجب في ثلاث سنين لانه وجب بنفس القتل ويجب بنفس القتل بحسب
 موبلا كالدية بخلاف ما وجب بالصلح عن القود حيث يجب حال الامة مال وجب بالعقد لا بنفس القتل فاشبه التمسك في الكتاب
 لا يخفى بعد ذلك وقوله وان رجم ضبطه الاساتذة بالبنا للفاعل ليرجع ضميمه الى الرجل في قوله فضر رجل عنقه فليطبق قول
 السرخسي في المبسوط والما في مبسوط الشرائع جليل فيه وان كان هذا الرجل قتله رجلا ثم وجدوا عبدا تجب الدية في بيت المال لما
 ذكرنا يعني في مسك الجلاء اذا جرح من قوله ينتقل فعل الجلاء الى القاضى وهو عامل للمسلمين فتجب الغرامة في النكاح كذا اى
 الرجل القاتل بالرجم بعد امر القاضى بخلاف ما اذا ضرب عنقه ثم ظهروا عبدا تجب الدية في ماله كما ذكرنا لانه لم ياترمره فلم ينتقل فعله
 اليه كما ذكرناه اتفاقا ولهذا يودى على القاتل بالسيوف والايدي بينهما لانه لم يخالف قوله واذا شهدوا على رجل بالزنا وقالوا بعدنا النظر
 الى فرجها قبلت شهادتهم وبه قال الشافعي في المنصوص وما لاك واحمد لانه ضرورة ثبوت القدرة على اقامته المحبة والنظر
 الى العورة عند الحاجة لا يوجب فسقا كنظر القابلة والخافضة والختان والطبيب وعندنا في الخلاصة مواضع حل النظر الى العورة للضرورة
 فزاد الاحتقان والبكارة في العنة والرد والعيب والمرأة في حق المرأة اولى وان لم توجد سائر ما ذكرنا موضع الضرورة بخلاف ما لو قالوا
 بعدنا النظر للتمسك لا يقبل اجماعا ونسب الى بعض العلماء انه لا يقبل شهادتهم الا اذا لم يبينوا كيفية النظر فيجعل انه واقع اتفاقا لا
 قصدا وقلنا النظر يلزم للحاجة على ما قلنا قوله واذا شهد أربعة على رجل بالزنا فأنكر الإحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه
 يبرجم قال المصنف انه ينكر الدخول بها بعد وجود سائر الشرائط التي شرط الإحصان لان الحكم بثبات النسب منه حكم بالدخول الى تسليم ذلك كذا لو طلقها طلقة تعقب الرجعة ولو
 غير دخول بها بانت بالواحدة الصريحة والغرض انهما مقران بالولد ولو ثبت الدخول بشهادة شهادتين ثبت الإحصان فاذا ثبت بشهادة الشخ فاقرارها اولى على
 كون المعنى ما ذكر المصنف ان الغرض وجود سائر شرائط الإحصان يدخل فيه ان بينهما كما صححنا فمما عن الامتة الشافعي
 وما لاك واحمد من انه لا يثبت بذلك لاحتمال كونه من دخول على وجه الصحة ليس بخلاف لان الفرض انها امرأة لا يكون من وطئ
 بشبهة لغیر المنكحة ولا من نكاح فاسد لان النكاح الفاسد لا يستمر ظاهرا موكدا على وجه الدائمة والاستقرار كما يفهمه قوله وله امرأة
 قوله فان لم تكن ولدت له وشهد عليه الخ والمقصود من هذه ان الإحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال خلاه فالزف والشافعي قال
 واحد الا ان المبني مختلف فعدهم شهادتين في غير الأموال لا تقبل وعندنا فخر قبلت الا انه يقول الإحصان شرط في معنى العلة
 والشان في ثبوتاته انه في معنى العلة وان فيه لانه المدار فقال لان تغليظ العقوبة تثبت عنده بخلاف الشرط المحض فاشبهت حقيقة
 العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه احتيا لا للدرء وصار كما اذا شهد ذميان على ذمي زنى عبده المسلم وهو محصن انه اعتقه
 قبل زناوه لا تقبل مع ان شهادته ابل الذمة على الذمي بالعقوبة مقبولة في غير هذه الحالة لما ذكرنا من انه شرط في معنى العلة
 فصار كشأنه وتم على زناه اذا كان المقصود تكميل العقوبة ولزم من اصله فإذ هو ان شرط في معنى العلة انه اذا رجع شهو والإحصان
 يضمنون عنده وعندنا لا يضمنون اذا كان علامة محضة ولنا في نفى انه في معنى العلة ان الإحصان ليس الاعتبار عن إحصان
 حميدة بعضها غير داخل تحت قدرته كالحرة والعقل وبعضها فرض عليه كالاسلام وبعضها مندوب اليه كالنكاح الصحيح والدخول

باب حد الشرب

ومن شرب الخمر فاجلد ورجلها مودعة او جازا وبه سكران فتشبه التثقيب عليه بذلك فعليه الحد وكذلك اذا اصر على شرب الخمر فاجلد ورجلها مودعة او جازا وبه سكران فتشبه التثقيب عليه السداد ومن شرب الخمر فاجلد ورجلها مودعة او جازا وبه سكران فتشبه التثقيب عليه السداد

فلا يتصور كونها سببا للعقوبة ولا سببا للسبب فان سببا العصية والاحسان بسبب الموضع مانع من سبب العقوبة لانه سبب لنفسه سببا وهو الطاعة والشكر فيستحيل ان يكون في معنى علة الحكم وهو مانع بسببه فالسبب ليس الا الزنا الا انه يختلف الحكم ففي حال الاحسان حكمه الرجم وفي غيره الجلد فكان الاحسان السابق على الزنا معفا بمخصوص الحكم الثابت بالزنا اعني خصوص العقوبة والعلامة المحضة فلو لا يكون لما تأثر فلا يكون علة ولا ما في معناه فكيف يضاف الحكم اليها ويظهر ان الواقع ان الاحسان يثبت به بالزنا عقوبة غليظة وبالشهادة يظهر ما يثبت بالزنا عند الحاكم فلا يمكن سببا للعقوبة ولا علة جازان يدخل في اثباته شهادة النساء كما لو شهدتا مع الرجل جازان يدخل في اثباته شهادة النساء كما لو شهدتا مع الرجل بالكناح من غير هذه الحالة والدخول في غرض آخر كتكميل المهر حتى يثبت احصاء شتم الفتى ان شتم عليه بالزنا ليس ان يرجع كذا اذا شهدتا بانظر الزنى به فكما ثبت قبله لعدم كونه سببا كذا بعد وصار كما لو طلق عتق عبده بطور يرضى لفلان عليه شتم اثنان بالدين عتق العبد ولا يضاف الحق الى الشهادة بالدين بل الى المعلق كذا في الايضاف الرجم بعد الشهادة بالاحصاء الى هذه الشهادة بل الى الزنا بخلاف ما ذكر الان الحق يثبت بشهادة الذميين على الذمى بشهادتهما عليه بالاغتياق وانما لا يعقوب بسبب التاخير لانه ينكر العبد المسلم او يتصور به فلا يفيد شهادة بما عليه لانه يتخلل العقوبة فتصير اية بعد ان كانت خمسين تشكل كونه ليس في معنى العلة للحج بان الزنا او بالاحصاء ثم يرجع عنه صح رجوعه كالزنا ولذا يقبل بنية الاحصاء بلا دعوى فحجب ان يشترط في الشهادة المذكورة كالمركبة عند ابي حنيفة اجيب بان صحة الرجوع لا يتوقف على كون المقر به علة للعقوبة بل على كون المقر به المذنب فيه اذا برح عنه ولا كذب له في سبب الخيلاف الاقرار بالدين فان المقر له يكون في رجوعه وانما صحت المحبة فيه لانه من الجوارح المدعى ان من شهادة النساء ليس به القدر بل كونه سببا لاصل العقوبة فحين تثبت العقوبة بشهادة الرجال بسببها كان كالشهادة على عتق الامتة تسع بلا دعوى عند ابي حنيفة لتضمنه تحريم الفرج فروع من المبسوط شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصاء ان تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها يثبت الاحصاء فيرجم وعند حمزة لا يثبت فلا يرجع كما لو شهدته اربعة اقربا او انا ما اذ ليس بصريح وهذا لان الدخول يراى به الجماع ويراد به الخلوة ولا يثبت الاحصاء بالشك ولما ان الدخول يراى به الجماع عرفا مستمرا حتى جاريته ربيع الكناح والتزويج والنساء قال قح من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلا اجمال فيه عرفا فكانت كشواتهم على الجماع ولو شهد اربعة على الزنا بفلانة واربعة غيرهم شهدوا به امرأه اخرى فرجم فرج الفريقان ضمنوا ادتيه اجماعا وحد والمقذف عند ابي حنيفة والى يوسف عند محمد لا يحدون لان رجوع كل فريق معتبر في حقه لاني حق غيرهم فصار في حق كل فريق كان الفريق الآخر ثابت على الشهادة ولما ان كل فريق على نفسه بالزنا لم حد المقذف لان كل فريق يقول انه حفيظ قتل ظلماء وانهم قد فقهوا غير حق ولو شهد اربعة على رجل بالزنا فامرأة به عند محمد لا البينة وقعت معتبرة فلا يطل اي اقرار معتبر اذ الاقرار مرة هذا كعدمه عند ابي حنيفة والى يوسف لا يحد وهو الاصح لان شرط قبول البينة ان كان الخصم وهو مقر لاحكام الاقراره فطل الحذف لان الاقرار وان فسده حكم فصورته قائمة فيورث ثبته

باب حد الشرب قدم حد الزنا عليه لان سببه اعظم وجب به ما لو اقال حده اشد واخر عنه حد القذف المتيقن بسببه بخلاف حد القذف لان سببه هو القذف قد يكون صدقا وآخر حد السرقة وان كان اشد لان شرعية لصيانة اموال الناس وصيانة الانساب والفعل اكدر من صيانة المال يعني انه اخره خرج القذف لان المال دون العرض فانه جعل قاية النفس عن كل ما كره قوله ومن شرب الخمر

فان اقر بعد ذهاب راسخها لم يجد عند ابى حنيفة وابى يوسف رده وقال محمد رده يحد وكن لك اذا شئت واعليه بعد ما ذهب
 راسخها عند ابى حنيفة وابى يوسف رده وقال محمد رده يحد فالتقدم بمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدّر بالزمان عنده
 اعتبار ان يجد الزنا وهذا لان التأخير يتحقق بمضي الزمان والرائحة قد تكون من غير ذلك كما قيل **شعري** يقولون لي انك شربت
 مدامة فقلت لم لا بل اكلت السفرجل به وعند همام يحد ويحد والرائحة تقول ابن مسعود رده فيه فان وجد ثم رنحة الخ فاجلده وكان
 قيام الاثم اقوى دلالة على الشرب وانما يصار الى التقدير بالزمان عند تعدد اعتباره والتمييز بين الودائع ممكن المستدل وانما يشبهه الخ

فان خاض الى الحكم وزجها موجود وهو غير سكران منها ويعرف كونه سكران بطريق الدلالة او سكران اى جازا به السب
 سكران من غير الخمر من البسبب فشهدوا بشموه وعليه بذلك اى بالشرب في الاول وهو عدم السكر منها وفي الثاني وهو السكر من غير
 فانه يحد والشهادة بكل منهما مقيد بوجود الرائحة فلا بد مع شربها بالشراب ان يثبت عند الحاكم ان الريح قائم حال الشهادة
 وهو بان يشهد به والشرب او يشهد به فقط فاما مراعاة ما يستلزمه فيستلزمه بان راسخها موجود وانما اذا جازا به من بعيد
 فزال الرائحة فلا بد ان يشهد به او يشهد به ويقول لا اخذناه وزجها موجود لان مجيئهم به من مكان بعيد لا يستلزم كونهم اخذوا
 في حال قيام الرائحة فيحتاجون الى ذكر ذلك للحاكم خصوصا بعد ما حلما كونه سكران من غير الخمر فان ربح الخمر لا توجد من السكران من غير
 ولكن المراد بذلك ان الحد لا يجب عند ابى حنيفة وابى يوسف بالشهادة مع عدم الرائحة فالمراد في الثاني ان يشهد به وانما
 سكر من غير ما مع وجود الرائحة وذلك المسكر الذي هو غير الخمر وكذلك عليه الحد اذا اقر وزجها موجود لان جناية الشرب قد ظهرت بانبيته
 والاقر لم يتقدم العهد الاصل في ثبوت حد الشرب قوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلده وشم ان شرب فاجلده الى ان قال فان عاد الرابعة
 فاقطعوا عنقه اصحاب السنن لا النسائي من حديث معاوية وروى من حديث ابى هريرة اذا سكرنا فجلده وشم ان سكر الخمر قال الترمذي سمعت محمد بن اسماعيل يقول
 حديث ابن جابر عن معاوية بن صالح عن ابى هريرة رضى الله عنه قال قال صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلده وشم ان شرب فاجلده الى ان قال فان عاد الرابعة
 شتم من القتل اخرج النسائي في سننه الكبير عن محمد بن اسحاق عن محمد بن المنكدر عن جابر بن جابر عن شرب الخمر فاجلده وشم الخ قال ثم اتى النبي صلى الله
 وسلم برجل قد شرب الخمر في الرابعة فجلده ولم يقبله وزاد في لفظه فرأى المسلمون ان الحد قد وقع وان القتل قد ارتفع رواه البزار في مسنده عن ابى اسحاق
 از عليه السلام اتى بالنعمان قد شرب الخمر ثلثا فامر به فضرب فلما كان في الرابعة امر به فجلده فکان الشخا وروى الوداع في سننه قال ثنا
 بن عبدة الضبي ثنا سفيان قال الزهري انبانا قبيصة بن ذؤيب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من شرب الخمر فاجلده فان عاد
 فاجلده فان عاد في الثالثة او الرابعة فاقطعوا عنقه فاتي برجل قد شرب فجلده ثم اتى به فجلده ثم اتى به فجلده ورفع القتل وكانت رضة
 قال سفيان حدث الزهري بهذا الحديث وعنده منصور بن المعتمر ومحول بن راشد فقال لما يكونا وافدى اهل العراق بهذا الحد
 انتهى وقبيصة في صحبته خلاف واثبات النسخ بهذا احسن مما اثبت به الرضا في كتاب الاسطورية من قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم
 الا باحدى ثلاث الحد فانه موقوف على ثبوت التاريخ نعم يمكن ان يوجد بالنسخ الاجتهادى تعارضا في القتل فخرج لنا في له
 فيلزم الحكم نسخ فان بدا لزم في كل ترجيح عند القارض قوله وان اقر بعد ذهاب راسخها لم يجد عند ابى حنيفة وابى يوسف
 وقال محمد يحد وكذلك اذا شهد واعليه بعد ما ذهب راسخها او ذهب السكر من غير ما لم يجد عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد يحد
 فالتقدم بمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه اى هذا التقدم مقدّر بالزمان عند محمد اعتبارا بجد الزنا ان سبته اشهر او يحد
 الى راي القاضي او بشهر وهو المختار وهذا لان التأخير يتحقق بمضي الزمان بلا شك بخلاف الرائحة لانها قد تكون من غير ذلك كما قيل **شعري** يقولون
 لي انك شربت مدامة فقلت لم لا بل اكلت السفرجل واكله بوزن المنع فكذلك من باقية اى ظهر راسخه فمه وقال الآخر سفرجله يحكي
 شدي النوايد لما عرف ذى فسق وصفرة زاهد فظهر ان رائحة الخمر مما يكتسب بغيره فلا ينافى شئ من الاحكام لوجوده ولا بد بها ولو سلمنا

وأما الاقرار بالتقدم لا يبطله عند محمد كذا في أحد الزوا على ما مر تقرره وعند جما لا يقام الحد الا عند قيام
الرخصة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة من دلائل اجماع الامام ابي ابن مسعود وقد شرط قيام الرخصة على ما مرنا

انما يثبت على ذوى المعرفة فلا موجب لتقدير العلل بالبينة بوجوده لان المعقول يفيد قبولها لعدم التهمة والمتممة لا تتحقق
في المشاهدة بسبب وقوعها بعد ذهاب الرخصة بل بسبب تاخير الادارة تاخيرا بعد تفرطها وذلك منتفية في تاخير يوم ونحوه
وبه ذهب الرخصة اجاب المصنف وغيره بما حاصله ان اشتراط قيام الرخصة لقبول الشهادة عرفت من قول ابن مسعود وهو ما رووه
عبد الرزاق ثنا سفيان الثوري عن يحيى بن عبد الله التيمي الجابري عن ابي ماجد الحنفى قال جابر رجل باين اخ له سكران
عبد الله بن مسعود فقال عبد الله تترده فمره واستنكروا ففعلوا فرفعه الى السجن ثم عابدين الغدو وبالسوط ثم امر به فذقت ثمرة بين حجرين حتى صار
ورة ثم قال للجلاء جلدوا رجلا يدرك احط كل عضو حقه حتى ينجد الرزاق رواه البطاني ورواه اسحاق بن ابي يوسف خبرنا جابر بن عبد الله عن يحيى بن عبد
الجابري ورفيع بن رافع بان محل النزاع كون الشهادة لا يعمل بها الا مع قيام الرخصة والحديث المذكور عن ابن مسعود ليس فيه شهادة من عمل بها
لعدم الرخصة وقت ادائها بل ولا اقرارا بما فيه انه حده بل هو الرخصة بالترثرة والمرفة التحريك ليعتقد والترثرة والثلاثة
التحريك وهما بتامين شئتين من فوق قال ذوالرمة يصف بغيره بعد مسافات الخطو فخرج شمر ذل فقطع انقاس المهارك ثلاثة
اي حركة والمسافات جمع مسافة والفجج بالعين المعجج الواسع الصدر معنى تقطيع ثلاثة انقاس المهارك اذ ابارا في السير اظهر في انقاسها الضيق
والنتائج لما يجدها وانما فعله لان التحريك تظهر الرخصة من المعذرة التي كانت حصة وكان ذلك مذهبه ويدل عليه ما في الصحيحين عن
ابن مسعود انه قرأ سورة يوسف فقال رجل ما لهذا انزلت فقال عبد الله والله قد قرأتها على رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال احسنت فبينما هو يكلمه اذ وجد منه الرخصة النحر فقال الشرب بالخمر فكذب بالكتاب فخرجه الحد فاخرج الدار فطعن لرسوله صحيح
عن السائب بن يزيد عن عمر بن الخطاب انه ضرب رجلا وجد منه ربح الخمر وفي نظير ربح شراب والحد اصل ان حده عند وجود الربح منع عدم البينة
والاقرار لا يستلزم اشتراط الرخصة مع احدها ثم هو من بعض العلماء منهم مالك وقول الشافعي ورواية عن احمد والاصح عن الشافعي
واكثر اهل العلم نفية ما ذكرنا عن عمر بن الخطاب ما ذكره عن عمر بن ووجد منه الرخصة ويخرج لانه اصح وان قال ابن المنذر ثبت عن عمر انه جلد
من وجد منه ربح الخمر الحد تاما وقد استبعد بعض اهل العلم حديث ابن مسعود من جهة المعنى وبه ان الاصل في الحد واداء جازيا
مقران يراوا ويدرك ما استطاع فكيف يامر ابن مسعود بالمرثرة عند عدم الرخصة لغير الربح فيجده فان صح فمأمله انه كان رجلا مولعا بالشر
مدنا عليه فاستجاز ذلك فيه واما قوله ولان الرخصة من اقوى دلالة على القرب وانما يصار الى التقدير بالزمان عند تعذر
اعتبار القرب ثم اجاب عما يتوهم من ان الرخصة مشتبهة بقوله والتمييز بين الردها ممكن للمستدل وانما تشبه على الجمال فليس
بمفيد لان كونها دليلا على القرب لا يستلزم انحصار القرب فيها ليلزم من انقائها ثبوت البعد والتقدم لان القرب يتحقق بصور
لا بصورة واحدة هي عند قيام الرخصة لان ذلك حين التنازع فيه وهو المانع فقوله بعده وانما يصار الى التقدير بالزمان عند
تعذر اعتبار ان اراد ان اعتبار القرب بالرخصة وهو محل النزاع فنقول محمد هو الصحيح قوله واما الاقرار والتقدم لا يبطله
عند محمد كما في حد الزنا لا يبطل الاقرار بالتقدم اتفاقا على ما مر تقرره من ان البطلان للتهمة والاثم لا يتم على نفسه وعند
لا يقام الحد على المقر بالشرب الا اذا اقر عند قيام الرخصة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رضى ولا اجماع الا برأى ابن مسعود

فان اخذه الشهود ودرجها يوجد منه وهو سكران فذو هبواه من مصر الى مصر فيه كلام فانقطع لك
قبل ان ينتهوا به حد في قوم جميعا لان هذا عند من كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد لا يقتصبه في مثله ومن سكر من النبي حد

وقد شرط قيام الرأية على ما روينا بمعنى انه لم يقل بالحد الا اذا كان مع الرأية فيبقى انتفاؤه في غير ما بالاصل لا مضافا الى
لفظ الشرب واما اضافته بثبوت على الاجماع بعد قوله والاصل فيه قوله عرم الخ فقول لا من الآحاد ومثله لا يثبت الحد والاجماع
قطعي ولا يخفى ان هذا ذهب الكرخي فاما قول الحصاص وبوقول ابى يوسف فيثبت الحد بالآحاد بعد الصحة وقطعية الدلالة وهو مرجح
فان كان المصيرى انه لا يثبت به أشكل عليه جعله اياه اقل الاصل فان لم يره أشكل نسبه الاثبات الى الاجماع وانت علمت
انه انما الزم قيامه عند التجدد بالاقرار ولا يثبت كما هو ظاهر ما قدمناه فان ادعى ان ذلك كان مع اقراره فليبين في الرواية وسنفي
نوادير ابن سماعة عن محمد قال هو اعظم عندي من القول ان يثبت الحد بالاقرار وانما اقيم عليه الحد وان جاز له بعد اربعين عاما
قوله فان اخذه الشهود ودرجها يوجد منه او سكران من غير ما ويرى ذلك الشراب يوجد منه وذو هبواه الى مصر فيها الامام
او مكان بعيد فانقطع ذلك اى الريح قبل ان ينتهوا به اليه حد في قوم جميعا لان التأخير الى انقطاع عن الغدير بعد المسافة فلا يتم في هذا
التأخير والاصل ان قوما شهدوا واخذ عثمان على عقبة بشرب الخمر وكان بالكوفة فحمله الى المدينة فاقام عليه الحد قوله ومن سكر
من النبي حد فالحد انما يتعلق في غير الخمر من الانذة بالسكرو في الخمر بشرب قطرة واحدة وعند الامية الثلاثة كلما سكر كثيره
حرم قليلا وحده لقلوب عرم كل مسكر خمر رواه مسلم فندان مطلوبان وليست دون تارة بالقياس وتارة بالسمع اما السماع فتارة
بالاستدلال على ان اسم الخمر لغة لكل ما خامر العقل وتارة بغير ذلك فمن الاول ما في الصحيحين من حديث ابن عمر نزل تحريم الخمر
في من خمسة العنب والترو والفسل والخنفه والشعير وما في مسلم عن عرم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام وفي رواية احمد
وابن حبان في صحيحه وعبد الرزاق وكل خمر حرام وما ياتى ان ابن مسعود طعن في هذا الحديث فلم يوجد في شيء من كتب الحديث
وكيف لا بذلك وقد روى الجماعة الا البخاري عن ابى بريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمر من ثنتين الشجرتين
النخلة والنعبة وفي الصحيحين من حديث انس كنت ساقى القوم يوم حربت الخمر وما شربهم الا الفضيح البسر والترو وفي صحيح البخاري
قول عمر رضي الخمر ما خامر العقل واذا ثبت عموم الاسم ثبت تحريم هذه الاشربة بنص القرآن ووجوب الحد بالحديث الموجب بثبوت
في الخمر لانه سمي الخمر لكن هذا كله محمول على التشبيه بخمر اذ ان كل مسكر خمر كزيد اسد اى في حكمه وكذا الخمر من ثنتين او خمسة
هو على الادعاء حين استحكها بها جاز تنزيلها بمنزلة ما في الاستعمال ومثله كثير في الاستعمالات اللغوية والعرفية يقول السلطان
هو فلان اذا كان فلان في الكلمة عند السلطان ليعمل بكلامه اى المحرم لم يقتصر على ما العنب بل كلما كان مثله من كذا وكذا فهو لا يراد الا المحكم
ثم لا يلزم في التشبيه عموم وجه في كل صفة فلا يلزم من هذه الاحاديث ثبوت الحد بالاشربة التي هي غير الخمر بل يصح لكل المذكور فيها
ثبوت حرمتها في الجملة اما قليلا وكثيرا او كثيرا المسكر منها وكون التشبيه خلافا للاصل يجب المصير اليه عند الدليل عليه وهو ان ثلث
في اللغة من تفسير الخمر بالتي من العنب اذا اشتبه وهذا لا يشك فيه من تنبج مواقع استعمالها ثم ولقد لطول الكلام بايراد
ويميل على ان النخل المذكور على الخمر بطريق التشبيه قول ابن عمر رضي الخمر وما بالمدنية منها شيء اخرج البخاري في الصحيحين ومعلوم
انما اراد ما العنب لثبوت انه كان بالمدنية غير ما لما ثبت من قول انس وما شربهم يوم كذا اى يوم حربت الا الفضيح البسر والترو

لما روی ان عمر بن الخطاب اقام المحدث علی اعراب سکون تبيين الکلام فی حد السکر ومقدار حده المستحق غلیظة لاشاء الله تعالی

انما اطلق هو وغیره فی الحمل لغیرها علیها بهو هو کان علی وجه التشبيه واما الاستدلال بغیر عموم الاسم لغة فمن ذلك ما روی ابو داود
والترمذی من حدیث عائشة عن عمر بن الخطاب عن ابي سکر حرام وما سکر الفرق منه فملأ الکف منه حرام وفي لفظ الترمذی فالحسوة مسبوقة
حرام قال الترمذی حدیث حسن ورواه ابن حبان فی صحیحه وابو داود حدیث فی هذا الباب حدیث سعد بن ابی وقاص انه عزم نبي
عن قلیل ما سکر کثیره اخرجه النسائی وابن حبان قال الترمذی لانه من حدیث محمد بن عبد الله بن عمار الموصلي وهو واحد
الثقات عن الوليد بن کثیر وقد اخرج الشيخان عن الضحاک بن عثمان وقد اخرج به مسلم عن بکیر بن عبد الله بن الاشعث عن عامر
بن سعد بن ابی وقاص قد اخرج الشيخان حديثه فجوابهم بعدم ثبوت هذه غیر صحیح وكذا حملة علی ما به حصل السکر وهو القدر الاخير
لان مخرج هذه الروایات القلیل وما اسند الی ابن مسعود كل سکر حرام قال هی الشبهة التي اسکرتمک اخرجه الدارقطني ضعيف
فیه الحجج بل طاعة وعمار بن مطر قال وانما بهو من قول ابراهيم يعني النخعي واسند الی ابن المبارك انه ذكر له حدیث ابن مسعود
فقال حدیث باطل علی انه لو حسن عارضه ما تقدم من المرفوعات الصریحة الصحیحة فی تحريم قلیل ما سکر کثیره ولو عارضه
كان المحرم مقدما وماروی عن ابن عباس من قوله حرمت الخمر بعینها قلیلا وكثیرا والمسكر من كل شراب لم یسلم فم
هو طریق جیدة ہی عن ابن عون عن ابن شداد عن ابن عباس حرمت الخمر بعینها قلیلا وكثیرا والمسكر من كل شراب
وفي لفظ وما سکر من كل شراب قال وهذه اولى بالصواب من حدیث ابن شبرمة فهذا انما فیه تحريم الشراب المسكر واذا كانت
طریقه اقوى وجب ان يكون هو المعبر ولفظ السکر تصحیف ثم لم یثبت ترجیح المنع الباق علیه بل هذا الترجیح فی حق ثبوت
الحرمة ولا یستلزم ثبوت الحرمة ثبوت الحد بالقليل الا یسمع اول قیاس فم یقیسونه بجامع كونه مسكرا واصحابنا فیه منع
خصوصا وعموما اما خصوصا فمنعوا ان حرمة الخمر معللة بالاسكار وذكره عنه عمر حرمت الخمر بعینها والمسكر الخ وفيه علت
ثم قوله بعینها لیس معناه ان علت الحرمة بعینها بل ان علتها حرمت ولذا قال فی الحدیث قلیلا وكثیرا والروایة المقررة
بالاول باللام ولو كان المراد ما ذكرنا وهذا هو مراد المصنف بما ذكره فی الاشارة من نفی تعليلها بالاسكار لان لم يذكره الا لئلا یقال ان حرمتها
مقيدة باسكارها ای لو كانت علت الاسكار لم یثبت تحريم حتى یثبت علتة وهی الاسكار او منطقتة من اکثر لان حرمتها لیس
معللة اصلا بل هی معللة بانه رقیق لمنه مطرب يدع قلیله الی کثیره وان كان القدوری مصر على منع التعلیل اصلا ونقض حملة
هذه علتة بان الطعام الذی یضره کثیره لا یحرم قلیله وان كان يدعوا الی کثیره لكن المصنف ذکر فی کتاب الاشارة ما یفید ما ذكرنا
فانه قال فی جواب الحاق الشافعی حرمة الثلث المعنی بالخمر وانما یحرم قلیله لانه يدعوا الی کثیره لرقته ولطافته والثلث لفظه
لا يدعوه وهو فی نفسه غذا ولا یخفی بعد هذا ان اعتبار دماثة القلیل الی اکثر فی الحرمة لیس الا لحرمة السکر ففی التحقیق الاسکار
هو المحرم بالبلغ الوجود لانه الموقوع للعداوة والبغضاء وهو الصد عن ذكر الله وعن الصلوة وایاتان المفسد من القتل وغیرهما كما
النص الی علیتها ولكن علی تقدير ثبوت الحرمة بالقیاس لا یثبت الحد لان الحد لا یثبت بالقیاس عندهم وهو ما ذكرنا من المنع علی العموم
فاذا قلیم یثبت الحد والشرب من غیر الخمر ولكن ثبت بالسکر منه با حدیث منها ما قد ساء من حدیث ابی هريرة فاذا سکر فاجل

ولا حتى على من وجد منه راحة الحى او تقيا هالان الراحة محتملة وكذا الشرب قد يقع عن الكراه واضطراب فلا يجد السكون حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكون للباح لا يوجب الحد كالنجس ولبن الرمان وكذا شرب الكوك لا يوجب الحد

الحديث فلو ثبت به حل المسكر لكان بمفهوم الشرط وهو منتف عنهم فوجب ليس الاثبات الحد بالسكر ثم يجب ان يحل على السكر من غير الخمر لان حمله على الاثم من الخمر في فائدة التقييد بالسكر لان في الخمر يجد بالقليل منها بل يوجبهم عدم التقييد بغيره ما انه لا يجد منها حتى يسكر واذا وجب حمله على غيره ما صار الحد منتفيا عن عدم السكر بالا حصل حتى يثبت ما يخرج عنه ومنها ما روى الدارقطني في سننه ان اعرابيا شرب من اداة عمر بن عبد الله فسكر ففرض به الحد فقال الاعرابي انما شربته من اداةك فقال عمر بن انا جادناك بالسكر وهو ضعيف لسعيد بن ذى لقوه ضعيف وفيه جهالة وروى ابن شعبة في مصنفه ثنا علي بن مسهر عن الشيباني عن حسان بن مخارق قال بلغني ان عمر بن الخطاب سار رجلا في سفر وكان صائما فلما افطر هو الى قرية العمرى فمطعم فيها نبيذ فشربه فسكر ففرض به الحد فقال انما شربته من قربتك فقال له عمر انما جلدناك لسكر وفيه بلاغ وهو عندي القطع واخرج الدارقطني عن عمران بن داود عن خالد بن دينار عن ابي اسحاق عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى برجل فذكر سكر من نبيذ ثم فجد وعمران بن داود يفتح الواو فيه مقال وروى الدارقطني في سننه عن وكيع عن شريك عن فراس عن الشعبي ان رجلا شرب من اداة على رذ بنصفين فسكر ففرض به الحد ورواه ابن ابى شعبة في مصنفه ثنا عبد الرحيم بن سليمان عن مجاهد عن الشعبي عن علي بن جوه وقال ففرضه ثمانين وروى ابن ابى شعبة ثنا عبد الله بن نمير عن ججاج عن ابن عون عن عبد الله بن شداد عن ابن عباس قال في السكر من النبيذ ثمانون فمذه وان ضعف بعضها فقد الطريق رقيه الى الحسن مع ان الاجماع على الحد بالكثير فان الخمر انما هو في الحد بالقليل غير ان هذه الادلة كما ترى لا تفضل بين نبيذ ونبيذ والمص قيد وجوب الحد بقوله ولا يجد السكران حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من الباح لا يوجب الحد فقد ذكرنا انه يتخذ من المحبوب كلها والعسل يحل شربه بخمر ابي حنيفة يعني اذا شرب منها من غير لهو ولا طرب فلا يجد بالسكر منها عنه ولا يقع طلاقه اذا طلق سكران منها كالتكم الا ان المص في كتاب الاشربة قال وهل يجد في المتخذ من المحبوب اذا سكر منه قيل لا يجد وقد ذكرنا الوجه من قبل قالوا والاصح انه يجد وانه روى عن محمد بن سكر من الاشربة انه يجد من غير تفصيل وهذا لان الفساق يجتمعون عليه اجتماعهم على سائر الاشربة بل فوق ذلك وكذا ذلك المتخذ من الابلبان اذا اشتد فهو على هذا انتهى وهو قول محمد فقد صرح بان اطلاق قوله هالان السكر من الباح لا يوجب حدا غير المختار ورواية عبد العزيز عن ابي حنيفة وسفيان انهما سئلان عن شرب البنج فارتفع الى راسه وطلق امرأته بل يقع قالان كان ليلته حين شربه ما هو يقع قوله ولا حد على من وجد به ربح الخمر او تقيا هالان الراحة محتملة فلا يثبت مع الاحتمال ما يندري بالشبهات وكذا الشرب قد يكون عن الكراه فوجد عينا في القى لا يدل على الطواعية فلو وجب الحد وجب بلا موجب واورد عليه انه قال عن قريب والتمييز بين الرادح ممكن للمستدل فقطع الاحتمال وهنا عكس قال وتكلف بعضهم في توجيهه يريد به صاحب النهاية بان الاحتمال في نفس الرادح قبل الاستدلال والتمييز بعد الاستدلال على وجه الاستقضاء قال وتعلق القول اذا كان التمييز يحصل بالاستدلال فاذا استدلل على الوجه المذكور في هذه الصورة يرتفع الاحتمال في الرادح فينبغي ان يجدح ولم يقل احد ونقل ايضا عنه ان التمييز لا يعاينه ونظر فيه بان من عاين الشرب يبنى على يقين لا على استدلال وتخمين صاحب المداية

ولا یجوز حتی یدخل عنده السکر تحصیله المقصود الا ان تجار و حد الحد و التسلک فی الحمر ثم انون سوطا لاجماع الصحابة

اثبت التمييز في صورة الاستدلال لاني صورة العيان انتهت فبقى الاشكال بجماله ولا يخفى ان المراد معانية الشرب والاستدلال لا ينافيه لان المشروب جاز كونه خمر الخمر فيستدل على انه خمر بالرائحة فكون المص جعل التمييز بغير الاستدلال لا ينافي حالة العيان ثم لا شك ان كون الشيء محتملا لا ينافي ان يستدل عليه بقرائن بحيث يحكم به مع شبهة فلا ملازمة بين الاحتمال وعدم الاستدلال عليه بل جاز ان يثبت الاستدلال مع ثبوت ضرب من الاحتمال فلا يصح قوله انه قطع الاحتمال حيث ذكر انه يمكن التمييز بالاستدلال ولا شك ان المنظور اليه والمقصود في الموضوعين ثبوت طريق الدرر اما الموضع الثاني وهو عدم المحذور بوجود الرائحة والتقي فظاهر وطريقة انه لو ثبت الحد لكان مع شبهة عدمه لان الرائحة محتملة وان استدل عليها فان فيها مع الريب شبهة قوية فلا يثبت الحد معها واما في الموضع الاول فلا شك ان في اثبات اشتراط عدم التقادم لقبول البينة والاقرار وكثيرا واسعا ولا يمكن اثبات هذا الطريق الكائن للدرر الا باعتبار امكان تمييز الرائحة الخمر من غير ما يحكم باعتباره التمييز بالاجتهاد في الاستدلال فان كان ملزوما شبهة النفي لتبين من تحصيل هذا الطريق الواسع للدرر لانه لو لم يغير التمييز مع ما فيه من شبهة كان الشبهة والاقرار معمولا بهما في ازمته كثيرة متاخرة بل بالرائحة فيقام بذلك ما لا يحصى من المحذور حتى اشتراط ذلك وصحت طريقة مع الشبهة والاحتمال فظهر ان كلا صحيح في موضعه فدرر الحد في مجرد الرائحة والقي الاحتمال وردت الشبهة بل بالرائحة اذا لم يكن التمييز مع الاحتمال قوله ولا يجز السکر ان حتى يزول عنه السکر تحصيلا المقصود الا ان تجار و هذا باجماع الامة الاربعة لان غيبوبة الفعل وغلبة الطرب والشرح تخفف الالم حتى حكى لي ان بعض المتصاين استعملوا انسنا ما ليضحكوا عليه من اخلاط ثقيلة لزوجة بر كبتية لا يقلعها الا بكلفة ومشقة فلما غلب على عقده ادعى القوة والاقدام فقال له بعض الحاضرين ما رجا ليس صحيح والا فصح هذه الحجة على ركبته فاقدم ووضعها حتى اكلت ما هناك من لحمه وهو لا يلتفت حتى طففت اوازا لها بعض الحاضرين الشك في فلما افاق وجد ما به من جراحة النار البالغته ورس ركبته كمثل بهامة الى ان برئت فنادت بذلك الكلي البائع في غاية الصحة والظن من الاخطا وصار يقول يا ليتها كانت في الركبتين ثم لم يستطع اصلا في حال صحوه ان يفعل مثل ذلك بالاخرى فاستخرج من المها ومنظره واذا كان كذلك فلا يفيده الحد فائدة الاحال الصحو وتأخير الحد لعذر جائز قوله وحد الحد و السکر اي من غير ما شانون سوطا وهو قول مالك واحمد وفي رواية عن احمد وهو قول الشافعي اربعون الا ان الامام لوراي ان تجلده ثمانين جاز على الاصح واستدل المصنف على ثمانين بجماع الصحابة روى البخاري من حديث السائب بن يزيد قال كنا ناتي بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر من خلافة عمر فنقوم اليه بايدينا ونعالنا واردينه حتى كان اخر امرأة عمر فجلده اربعين حتى عتوا وفسقوا جلده ثمانين واخرج مسلم عن النس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريد والنعال ثم جلد ابو بكر اربعين فلما كان عمر وولي الناس من الريف والعري قال ماترون في جلد الخمر فقال عبد الرحمن بن عوف ازي ان تجعده ثمانين كما خف فجلده عمر ثمانين وفي الموطأ ان عمر استشار في الخمر بشرا الرجل فقال له علي بن طالب ترى ان تجلده ثمانين فانه

يفرق على بدنه كما في حد الزنا على ما هو المشهور في الرواية وعن محمد بن أبي حمزة لا يجرد الظهار للتخفيف لأنه لم يرد به نص ووجه المشهور أن الظهار للتخفيف مرة فلا يعتبر ثانياً وإن كان عبد الخدعة أربعون لأن الرق منصف على ما عرف

إذا شرب سكرًا إذا سكره إذا هذى اقترى وعلى المقرى شمانون وعن مالك رواه الشافعي ولا مانع من كون كل من علي وعبد الرحمن بن عوف أشار به لك فروى الحديث مرة مقتصرًا على نداء مرة على نداء وأخرج الحاكم في المستدرک عن ابن عباس أن الشرب كان إذا يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأيدي والنعال والعصا حتى توفى فكان أبو بكر يجلد بهم أربعين حتى توفي إلى أن قال عمر ما ذاترون فقال علي رضي الله عنه إذا شرب الخمر وروى مسلم عن النبي قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قد شرب الخمر فضربه الجريدتين نحو الأربعين وفعله أبو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن عوف اخذت الحسد ووشان فامره عمر فيمكن بجريدتين متعاقبتين بأن أنكرت واحدة وأخذت أخرى ولا في شمانون ويكون مما روى عمر في ذلك الرجل وقول الراوي بعد ذلك فلما كان عمر استشار الخ لا يثني في ذلك فان حاصله أنه استشار فوقع اختيارهم على تقدير الثمانين التي أفتى عليها فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن قوله وفعله أبو بكر يبعده واللازم أن أبا بكر جلد ثمانين وأما تقدم مما يفيد أن عمر هو الذي جلد الثمانين بخلاف أبي بكر والله أعلم وقد أخرج البخاري ومسلم عن علي رضي الله عنه قال ما كنت أقيم على أحد حد فيموت فيه فأجد منه في نفسه إلا صاحب الخمر لأنه إن اتشددت عليه لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسنه والمرد لم يسنه فيه عددًا معينًا ولا معلوم قطعًا لأنه لم يضربه فمذهبه الأحاديث تفيد أنه لم يكن مقدرا في زمنه عمر بعد معين ثم قدره أبو بكر وعمر بأربعين ثم أفتوا على ثمانين وإنما جاز لهم أن يجمعوا على تعيينه والحكم المعلوم منه عمر عدم تعيينهم لعلمهم بأنه عمر انتهى إلى هذه الغاية في ذلك الرجل لزيادة فساد فيه ثم رأوا أهل الزمان تغيروا إلى نحوه أو أكثر على ما تقدم من قول السائب حتى عتوا وفسقوا وعلوا الزمان كلما خركان فساد أهل أكثر فكان ما أجمعوا عليه هو ما كان حكمه عمر في أمثالهم وأما ما روى من جلد علي أربعين بعد عمر فلم يصح وذلك نافي بسن من حديث معاوية بن جصين بن أنس الرقاشي قال شهدت عثمان بن عفان رضي الله عنه أني بالوليد بن عقبة فشهد عليه حمران ورجل آخر فشهد أنه رآه شربه بها وشهد الآخر أنه يشربه فقال عثمان أنه لم يتيقأ حتى يشربه فقال لعلي أقم عليه الحد فقال علي لأربعين أقم عليه الحد فقال علي حاربا من ثوب فارما فقال علي لعبد الله بن جعفر أقم عليه الحد فاخذ السوط فجعله وعلي يبعد إلى أن بلغ أربعين قال حسبك جلد النبي صلى الله عليه وسلم أربعين وجلد أبو بكر أربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا أحب إلى قوله ويفرق الضرب على بدنه كما في حد الزنا ونقل من ثوب ابن مسعود رضي الله عنه أن كل ذي عضو حقه يعني ما خلا الوجه والرأس والفرج عند أبي يوسف يضرب الرأس أيضا وتقدم قوله ثم يجرد في المشهور من الرواية وعن محمد بن أبي حمزة لا يجرد الظهار للتخفيف لأنه لم يرد به نص ووجه المشهور أن الظهار للتخفيف مرة بنقصان العدد ولا يعتبر ثانيا بعد التجريد والأقارب المقصود من الانزجار للغوات وتقدم له مثله في الطهارة حيث قال في جواب تخفيف الروث والحق للضرورة قلنا الضرورة قد أثرت في النعال مرة فكفي بكونها فلا تخفيف مرة أخرى وله ضده في الصلوة حيث قال في تخفيف القراءة للمسافر ولأن السفر قد أثر في استقاط شرط الصلوة فلان يؤثر في تخفيف القراءة أولى وتقدم هناك الجمع بينه وبين ما في الطهارة أن لا ملازمة بين نفي التخفيف ثانيا وجوده أولا من حيث هو وجوده والمعول عليه في كل موضع الذي ليس فيه قوله وإن كان عبد الخدعة أربعون على ما عرفت من أن الرق مؤثر في تنصيف النعمة والعقوبة فاذا قلنا أن حد الخمر ثمانون قلنا

ومن اقرب بشرب الخمر أو السكر ثم رجع لم يجد كانه خالص حتى قال الله تعالى وثبت الشرب بشهادة شاهدين ويثبت بالاقراء مرة واحدة وعن ابی یوسف انه يشترط الاقرار مرتين وهو نظير الاختلاف في السرقة وسنينها هناك انشاء الله ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال لان فيها شبهة ابدلية وقيمة الضلال والنسيان والسكران الذي يحد هو الذي لا يعقل منطقاً قليلاً ولا كثيراً ولا يعقل الرجل من المرأة وقال العبد الضعيف هذا عند ابی حنيفة سره وقالوا الذي يحد ويختلط كلامه كانه هو السكران في العرف واليه مال اكثر المشايخ رده انه يؤخذ في اسباب الحد وبانقضائها درء الحد ونهاية السكران يغلب السرور على العقل فيسلبه التمييز بين شيء وشي وما دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو والمعتبر في القدر المسكر حتى الحرمه ما قاله بالاجماع احداً بالاختلاف والشان في معتبره في مشيئة وحكاية واطرافه وهذا مما يفتادونه مع كونه

ان الحد العبدان رجول ومن قال حد اربعون قال حد العبد عشرون قوله ومن اقرب بشرب الخمر والسكر لبعثتين وهو عصير الرطب اذا اشتد ثم رجع لم يجد كانه خالص حتى السدق ولا يكذب له في الرجوع عنه فيقبل ولا يصح ضم سببه لان اقراره بالسكر من غير الخمر اما في حال سكره ولا يعتبر اقرار السكر كما سيأتي او بعده ولا يعتبر للتقدم فلا يؤخذ بالصح الرجوع عنه قوله ويثبت الشرب بشهادة شاهدين ويثبت باقرار مرة واحدة وعن ابی یوسف انه يشترط الاقرار مرتين وقوله سببها بنك ابي سبنين بذه المسكنة في الشهادات ولا تقبل فيه شهادة النساء مع الرجال ولا تعلم في ذلك خلافاً لان فيها شبهة ابي في شهادة النساء شبهة البديلية لقوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فاعتبر ما عند عدم الرجلين ولم يرد به حقيقة بالاجماع لانها لو شهد رجلان مع امكان رجلين صح اجماعاً وفيه تمة الضلال لقوله تعالى ان تضل احدهما فتذكر احدهما الاخرى في الكشاف ان تضل ابي لا تهتدي الشهادته وفي التيسير الضلال هنا النسيان وقوله فتذكر احدهما الاخرى اى تزيل نسيانها قوله والسكران الذي يحد سكره من غير الخمر عن ابی حنيفة هو الذي لا يعقل منطقاً قليلاً ولا كثيراً ولا يعقل الرجل من المرأة يزداد في القواعد الظهرية ولا الارض ولا المساء وقال ابو الذي يهتدي ويختلط وبه قال الائمة الثلاثة ولما لم يذكر الخلاف في الجامع الصغير ذكره المصنف والمراد ان يكون غالب كلامه بهيئاً فان كان نصفه مستقيماً فليس سكران فيكون حكمه حكم الصحة في اقراره بالحدود وغير ذلك لان السكران في العرف من اختلط كلامه جده بهزله فلا يستقر على شيء واليه مال اكثر المشايخ واختاره للفتوى لان المتعارف اذا كان يهتدي سكراناً وما يد بقل على اذ سكره ولا ابی حنيفة رحم انه يؤخذ في اسباب الحد وباقضائهم بديل الالزام في شهادة الزمان يقول كالميل في المكحلة وفي السرقة بالاخذ من الخبز التام لان فيما دون ذلك شبهة الصحو فينذر رى الحد واما في ثبوت الحرمه فما قاله الا حياطين في امر الحد وفي الحرمه وانما اختاره للفتوى قولها الضعف وجه قوله وذلك انه حيث قال يؤخذ في اسباب الحد وباقضائهم فقد سلم ان السكر يتحقق قبل الحالة التي عينها وان متفاوت مراتبها وكل مرتبة هي سكر والحد انما انيط في الدليل الذي اثبت حد السكر بما يسمى سكر الا بالمرتبة الأخيرة مست على ان الحالة التي ذكر قلما يصل اليها سكران فيؤدي الى عدم الحد بالسكر وقوله من دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو ممنوع بل اذا حكم العرف او اللغة بانه سكران بمقدار من اختلاف الحال حكم بانه سكران بلا شبهة صحو وما معه من ذلك القدر من التمييز لم يجعل شبهة في انه سكران واذا كان سكران بلا شبهة حد فالمعتبر ثبوت شبهة في سكره فيبقى الحد لا ثبوت شبهة صحو وروى بشر عن ابی یوسف اعتبار السكر بقراءة سورة قل يا ايها الكافرون ولا شك ان المراد بمن يحفظ القرآن او كان حفظها فيها حفظ مئة لاسن لم يدر سها اصلاً قال بشر انه قال لا ابی یوسف كيف امر بها من بين السور فسمي بخطي فيها العاقل الصاحي قال لان السدين ان الذي عجز عن قراتها سكران يعني به ماني الترندي عن علي بن ابی طالب رضي صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاً فاخذنا وسقنا من الخمر فاخذت الخمر منا وحضرت الصلوة فقدموني فقرات قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ونحن نعبد بالعبادون فانزل السدق يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلمون ما تقولون ولا ينبغي ان يعول على هذا ولا يعبر به فانه طريق سماع تيدل كلام السدق وجل فانه ليس كل سكران اذا قيل لا اقر بقتل

ولا يجزئ السكران باقراره على نفسه لزيادة احتمال الكذب في اقراره فليجوز له ان يقره لا يقره خالص
حق الله تعالى مجزؤه فحد القذف لان فيه حق العبد والسكران فيه كالصاحي عقوبة عليه كما في سائر تصرفاته

يا أيها الكافرون يقول لا احسنها الآن بل يستدفع قاريا فيبذلها الى الكفر ولا ينبغي ان يلزمه حد بطريق ذكرها هو كقولهم ان لم يقر
به نعم لو تعين طريقا لاقامته حكم الله تعالى لكن ليس كذلك فان مخدفة السكران لا تتوقف عليه بل له طريق معلوم
هي ما ذكرنا وقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لمي لم يحبسها لا يوجب قصر العرف عليه
وعرف مما ذكر ان من استدل الابن حيفته رضى بهند والآية على ان السكران لا يعقل منطلقا الخ غريق
في الخط لانها في علمي واحسابه ولم يصل سكرهم الى ذلك الحد كما علمت من انهم اذ ركوا
الوجوب وقاموا للاستسقاء وحلهم سكارى في تقييد من قوله واما قوله تعالى حتى تعلموا الآية فانما اطلق لاسم الصلوة
حتى يصح كل الصحيح بان يعلموا جميع ما يقولون حسنة ان يبدلوا بعض ما يقولون وليس منه اى من مراتب السكر كذا وكذا بل ان
من وصل الى ذلك الحد الذي كانوا فيه ليس سكرانا وكون المقدر الذي هو سبب الحد ما هو لا تعرض له بوجه وقول المصنف والشافعي
يعتبر ظهور اثره في مشيته وحركاته واطرافه فيفيد ان المراد من الاجماع في قوله والمعتبر في القدر المنسكرا ما قاله والاجماع الاجماع المتك
والالم يكن للشافعي قول آخر يخالف قولهما واعتضه شارح بانه قلده فخر الاسلام وفيه نظر فان الشافعي يوجب الحد في تميز
البنية السكرانية وان قل ولا يعتبر السكر اصلا ولا يخفى انه ليس بلازم من نقل قول الشافعي في تجديده السكر مطلقا ما هو اعتقاد
النقل ان الشافعي سجد بالسكر بل الحاصل انه لما قال سجد بالسكر عندنا حد بالسكر مطلقا عنها وعن الشافعي مفصلا عن الاما
اى هو باعتبار اقتضاء الحد هو اقتضاه باعتبار خبر المحرمة هو ما ذكرت وجاز ان يكون بعض من فسر السكر بسكر لا يجزئ
وانما فسره باعتبار آخر كان حلف بطلاق او عتاق ليشترى حتى يسكر فيجده ليعلم متى يقع الطلاق والعتاق وغير ذلك ثم البطلة
بان لا يتفاوت اى لا يضبط حكم من صلاح تامل ويزلق في مشيه وسكران ثابت لا لا يضبط بالالف في حق كلامهم
بحقيقة الصحابة الاعتبار بالاقوال لا بالمشي حيث قال اذا سكرنا الخ قوله ولا يجزئ السكران باقراره على نفسه اى بالحد والحد
حقا لحد الزنا والشرب والسرقة الا انه يضمن المسروق وقيد بالاقرار لانه لو شهد عليه بالزنا في حال سكره وبالسرقة
سجد بعد الصحيح ويطيح انما لا يعتبر اقراره في حقوق الدية لانه يصح رجوعه عنه ومن المعلوم ان السكران لا يثبت على شيء وذلك
الاقرار من الاشياء والاقوال التي يقولها فمحكوم بانه لا يثبت عليه ويلزم الحكم بعد ساعة بانه رجوع عنه هذا مع زيادة شبهة انه
يكذب على نفسه محبونا وتمسكا كما هو مقتضى السكر المتصف بهوب فينذر على من يخالف ما لا يقبل الرجوع فانه مؤاخذ به لان غاية
الامر ان يجعل راجعا عنه لكن رجوعه عنه لا يقبل هذا والذي ينبغي ان يعتبر في السكر الذي لا يصح معه الاقرار بالحدود وعلى قول
ابي حنيفة قولهما فيتفقون فيه كما اتفقوا عليه في التحريم لانه اذ اراد الحد ومنه لو عتبه كقولهم فيه في ايجاب الحد وهذا بخلاف حد القذف
لان فيه حق العبد والسكران كالصاحي فيما فيه حقوق العباد وعقوبة عليه لانه ادخل الآفة على نفسه فاذا اقر بالقذف سكران
حبس حتى يصح فيحد للقذف ثم يحبس حتى يخف عنه الضرب فيحد للسكر وينبغي ان يكون معناه انه اقر بالقذف سكران وشهد
عليه بالسكر من الانبذة المحرمة اذ مطلقا على الخلاف في الحد بالسكر من الاشربة المباحة والافجج وسكره لا يجزئ لاقارره بالسكر

أول هذا السكران لا تبين منه امر أنه لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر وهذا قول أبي حنيفة ومحمد في ظاهر الرواية كقولهم

باب حد القذف

وكذا يؤخذ بالاعتقاد بسبب القصاص وسائر الحقوق من المال والطلاق والتعاقق وغيره لانها لا تقبل الرجوع قوله ولو ازاد السكران
لا تبين امره لان الكفر من باب الاعتقاد والاعتقاد لا يستحقاق وباعتبار الاستحقاق حكم بكفره لان الزيل مع عدم اعتقاده لما يقول ولا اعتقاد
السكران ولا استحقاق لانها فرع قيام الادراك وهذا يقتضي ان السكران الذي لا تبين امره هو الذي لا يعقل منطقاً كقول أبي حنيفة
في حده والظاهر انه كقولهما وكذا لم ينقل خلاف في انه لا يحكم بكفره لان السكران يتكلم مع انهما لم يقسم السكران بغير ما تقدم عنها فوجه ان
أبا حنيفة إنما اعتبر عدم الادراك في السكران احتياطاً لدرء الحد ولا شك انه يجب ان يحتاط في عدم تكفير المسلم حتى قالوا اذا كان
في المسئلة وجه كثيرة لتوجب التكفير ووجه واحد يمنع على المقتضى ان يحيل اليه ويبنى عليه فلو اعتبر في اعتبار عدم رده بالتكفير
كفر اقصى السكران احتياطاً لتكفيره لانه يكفر في جميع ما قبل تلك الحالة هذا في حق الحكم اما فيما بينه وبين الساتر فان كان في الواقع
قصد ان يتكلم به ذاك المعناه كفر والا فلا فان قيل هذا الاعتبار مخالف للشرع فان الشارع اعتبر رده قائماً حتى خاطبه في حال سكره
وذلك لان قوله لا تقربوا الصلوة وانهم سكارى حتى يتبين خطاب السكارى لانه في حال سكره مخاطب بان لا يقربها بذلك والاحتياط
له قربها وان لم يعلم لا يقول لعدم الخطاب عليه فلا يقيده بهذا الخطاب فانكره اصلاً فهو خطاب الصالحين لا تقربها اذا سكر فالاكتفاء
مطلوب منه حال السكر سواء كان يعقل درك شيء ما او لا كان كتم وهو معنى كونه مخاطباً حال السكر ولا شك ان تحقق الخطاب والادراك
ليس الا عقوبة اذ لم يزل الاحكام ولا علم له بما يصدر منه فاعتبار رده زائلاً في حق الردة لا يكفر حينئذ لعدم الاعتقاد والاستحقاق باعتبار تحقق
لا اعتبار الشرع في حقه قلنا ثبت من الشرع ما يقتضيه انه بعد ما عقيب لزوم الاحكام مع عدم فهم الخطاب خفف عنه في اصل الدين
رحمة عليه في ذلك خصاصة وذلك حديث عبد الرحمن بن عوف بالمتقدم فانه لم يحكم بكفره القارى مع اسقاط لفظة لانه قل يا ايها
الكافرون لا شك ان كمال السكر الذي يعم لم يكن بحيث درك اصلاً لا يرى الا انهم ادركوا وجوب الصلوة وقاموا الى الاداء فعملنا ان الشارع
رحمه الله في اصل الدين وعاقبة في فروعه ولهذا صححنا اسلامهم ولو لا هذا الحديث لقنا برده فان لم يكن له درك لم تصح من الكافر ان
اسلامه ما لم يكن يعرف صفة التفصيل الذي ذكرناه وهو ان هذا السكران الذي وقع منه كلمة ردة ولم يصل الى اقصى السكران كما
من غير قصد اليها كما قرأ على قل يا ايها الكافرون فغير فليس بكافر عند الله ولا في الحكم وان كان مدركاً لها فاقصد مستحضر معناه فانه كافر
عند الله بطريق تكفيره لانه لم يحكم بكفره في القضا لان القاضي لا يدري من حاله الا انه سكران يحكم بما هو كافر فلا يحكم بكفره والله اعلم
باب حد القذف تقدم وجه المناسبة بينه وبين ما قبله وما بعده والقذف لغة الرمي بالشيء كوفي الشئ رجمي بالزنا وهو من الكبائر
باجماع الامة قال السدي ان الذين يرمون المحصنات الفاحشات المومنات لصنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم وقال عزم اجنبوا
البيع الموقبات قيل وما هي يا رسول الله قال الشكر بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله واكل الربو واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف
وقذف المحصنات المومنات الفاحشات متفق عليه وعنه عزم من اقام الصلوة الخمس واجتنب البيع الكبائر نودي يوم القيمة
ليدخل من ابي ابواب الجنة شارو ذكر منها قذف المحصنات وتعلق التحريم بالاجماع مستندين الى قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا بربعة تشهدوا بجلدهم ثم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً والارداء الرجمي بالزنا حتى لو رماه بسائر المعاصي غير ذلك

واذا قذف الرجل رجلا محصنا وامرأة محصنة بعصرهم الزنا وطالب المغذوف بالحد حجة الحالمة فمألن سوطان كان حرا مقبولا للزنا
 يكون المحصنات الى ان قال فاحلدهم ثمانين جلدة لا لاية وللمرأة الرجم بالزنا بالاجماع وفي النسخ اشارة اليه وهو اشتراط اربعة من الشهود اذ هو
 مختص بالزنا ويشترط مطالبة المغذوف لان فيه حقه من حيث دفع العار واحصان القذف فاما لو قال **قال** ويفرق على اعضائه لما مر في حد الزنا

بل التعزير وفي النسخ اشارة اليه اي ان المراد الرجم الزنا وباشترط اربعة من الشهود يشهدون عليها بما ربا عليه لينظر به صدقه
 فيما ربا به ولا شيء يتوقف ثبوته بالشهادة على شهادة اربعة الا الزنا ثم ثبت وجوب جلدة القاذف للمحصن بدلالة هذا النص
 بالقطع بالغيا الفارق وهو صفة الاثمة واستقلال رفع عار النسب اليه بالتأثير بحيث لا يتوقف فمه على ثبوت اهلية الاجتهاد
قوله اذا قذف الرجل رجلا محصنا وامرأة محصنة بعصرهم الزنا بان قال زنيته او يازاني وطالبه المقذوف بالحد حدو المحاكم
 ثمانين سوطا ان كان القاذف حرا وان كان عبدا احد اربعين سوطا بشرط الاحصان في الاقذوف وهو ان يكون حرا عاقلا بالغيا
 مسلما عفيفا وعن داود وعدم اشتراط الحرية وانه يحذف قاذف العبد وعن احمد لا يشترط البلوغ بل كون المقذوف بحيث يجامع
 وان كان صبيا مهيا خلاف المصحح عنه وعن سعيد بن المسيب وابن ابي ليلى يحذف بغيره الذميمة اذا كان له ولد مسلم والمول عليه
 قول الجمهور وسياتي في الوجه عليه وقوله بعصرهم الزنا يحترز عن القذف بالكناية كما تكلمت لسن قال يازاني بخلافه لو قال هو كما قلت
 فانه يحذف ولو قال اشهد انك زان فقال الآخر وانا اشهد لاحد على الثاني لان كلامه محتمل ولو قال وانا اشهد بمثل ما شهدت به جد
 ويحذف بقوله زني فربك وبقوله زنيته ثم قال بعد قطع كلامه وانت تكرمه بخلافه موصولا وكذا اذا قال لسيبتي ابي زانية او ابي فانه لا يحذف به
 قال الشافعي واحمد وسفيان وابن شبرمة والحسن بن صالح وقال مالك وهو رواية عن احمد يحذف بالتعريض لما روي الزهري عن سالم عن
 عبد البر بن عمر قال كان عمر يضرب الحد في التعريض وعن علي انه جلد رجلا بالتعريض ولانه اذا عرف المراد به سلسله من القرنة صارت
 قلنا لم يعتبر الشارع مثله فاما رايانا جرم صريح فخطبة المستوفى عنها في العدة وابعاح التعريض فقال ولكن لا واحد من سدا وقال ولا جناح
 عليكم فيما عرفتم به من خطبة النساء فاذا ثبت من الشرع فحق اتحاد حكمها في غير الحد لم يحجز ان يعتبر به مثله على وجه يوجب
 الحد المحتمل في ذمته واما الاستدلال بانه صلى الله عليه وسلم لم يلزم الحد للذي قال يا رسول الله ان امرأتي ولدت غلاما اسود فعرض
 بنفيه فغير لازم لان الزنا حد القذف متوقف على الدعوى والمرأة لم تنزع وقد اورد ان الحد يثبت بنفي النسب وليس صريحا في القذف
 ورواه باعتبار المفهوم وهو حجة في الروايات فاجيب بانه يثبت بالنسبة الى الزنا بالاقتضاء والثابت مقتضى كالتأثير بالعبارة
 والحق ان دلالة التقتضي في ذلك لما سئلكم بل حده بالاشارة والاجماع فهو وارد لا يندفع ولا فرق في ثبوت القذف بعد ان يكون بقرينة
 الزنا بين ان يكون بالخرابي والنبطي والفارسي او غير ذلك ولا يحذف لو قال لماري زنيته بحسار او بعين او ثور لان الزنا ادخال
 رجل ذكره الخ بخلاف ما لو قال زنيته بناة او انا او ثوب او درهم حيث سجد لان مغناه زنيته واخذت البذل اذا اتصلت المذكورات
 لا ادخال في فرجها ولو قال هذا الرجل لا يحذف لانه ليس المعروف في جانبه اخذ المال ولو قال زنيته وانت صغيرة او جامعك فلان جامعها
 لا يحذف لعدم الاثم ولعدم الصراحة اذا الجماع الحرام يكون بخلج فانه وكذا لا يحذف في قوله يا حرام زاده لانه ليس كل حرام زنا ولا يقوله اشهد في
 رجل انك زان لانه حاك كقذف غيره ولا يقوله انت زني من فلان او زني الناس او زني الزناة لان في سبيل الترتيب في العلم فانه قال انت
 اعلم به وسياتي خلافه في فروع كبرياء واما اشتراط مطالبة المقذوف فاجماع اذا كان حيا فان كان ميتا فمطالبة من يقع القذف في
 نعم ان نفيه من غير المقذوف بمفهوم النصفة وهو معتبر واورد وينبغي ان لا يشترط المطالبة لان المغلب فمسه عن يده نعم فالجواب ان

ولا يجوز من ثباته لأن سببه غير مقطوع به فلا يقام على الشدة بخلاف حد الزنا غير أنه يلزم عنه الفرد والحشواً في ذلك يمنع انحصار
الآلية وإن كان القاذف عبداً جليلاً رجع سوط المكان الرقي ولا احصان أن يكون المقن وفي حواجزه بالغامس اعطى ما جعل الزنا ما
الحرية فلا نه ينطلق عليه اسم الاحصان قال الله تعالى فليهن نصف ما على المحصنات من العذاب أي الحرات والعقل والبلوغ لأن العادة لا يلحق بالصبي المجنون
لعدم تحقق فعل الزنا منهما والاسلام لقوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصى والعفة لأن غير العفيف لا يلحقه العار وكن القاذف صادق فيه

حتى البعد مطلقاً يتوقف النظر فيه على الدعوى وإن كان مغلوياً نعم يرد على ظاهر العبارة قد وثقوا القاذف والمجرب فإنه لا يحد فيه مع
صدق القذف للمحصنة يصح الزنا وكذا الآخر من الاحتمال أن تصدق له نطق وفي الأولين كذب ثابت بهقين وانتهى إلى حق
الانفسه ولو قال لرجل يا زانية لا يحد استحساناً عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحم وعنده محمد والشافعي رحم سجد لأنه قد فقه على المبدأ
فإن التار تزاو له كما في علامته ونسابة ولما انه رماه بما يستحيل منه فلا يتحد كما لو قذف مجرباً وكذا لو قال أنت محل للزنا لا يحد وكون
التار للبالغة مجازاً لما من التامنيث ولو كان حقيقة والحد لا يجب بالشك ولو قال للمرأة يا زانية أنت محل للزنا لا يحد لان
الترجيح شائع ويفرق على اعضائه لما مر في حد الزنا قوله ولا يجوز من ثباته إلا في قول مالك لأنه سببه وهو النسبة إلى الزنا كذا
غير مقطوع به لجواز كونه صادقاً غير أنه عاجز عن البيان بخلاف حد الزنا لأن سببه معان للشهود والقرينة والمعلوم لهما هنا نفس القذف
فأجاب إلى ليس بذاته بل باعتبار كونه كاذباً حقيقة وحكم بعدم إقامة البينة قال تع فاذلم نأتوا بالشهادتنا ولكم عند الله ثم الكاذبون قال صلى الله
عليه وسلم من النسبة إلى الزنا إلا عند القدرة على اللبثان بالشهادتين لأن فائدة النسبة هناك تحصل إلا عند العجز فأنما هو تشريع قاطع لا بل يشهدا فلا فائدة
بخلاف حد الزنا غير أنه ينزع عنه الفرد والحشواً إلى الثوب المشغولاً يمنع من حصول الالم اليه ومقتضاه أنه لو كان عليه ثوب لبطانة غير مشغولاً ينزع والثوب
الكان فوق قميص ينزع لأنه يصير مع التقيص كالحشواً وقريباً منه ومنع الاتصال الالم الذي يصلح زاجراً قوله والاحصان
أن يكون المقذوف حرّاً الخ قد مر ذلك والكلام هنا في اثبات ذلك ونسبته الاحصان باقرار القاذف أو شهادة رجلين أو رجل
وأمر اثنين خلافاً لفروقه وقت تمت فإن أكر القاذف الاحصان وعجز المقذوف عن البينة لا يحلف ما لم يعلم أنها محصنة وكذا إذا أكر
الحرية ليحد حد الارقاد القول قوله ولا يحد كالاحرار إلا أن يقيم المقذوف عليه يثبته حرّاً وكان القاضي يعلم حرية حده ثمانين وهذا قضاء
لعله فيما ليس سبباً للحد فيجوزها اشتراط الحرية فلا نه يطلق عليه اسم الاحصان قال تع فليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب أي الحرات الرقيق ليس محصناً بهذا المعنى وكونه محصناً بمعنى آخر كما لا سلام وغيره لوجب كونه محصناً من وجوه
وجوه ذلك شبهته في احصانه لوجب درء الحد عن قاذفه فلا يحد حتى يكون محصناً بجميع المفومات التي أطلق عليها لفظ الاحصان
الاجمع على عدم اعتبارها في تحقق الاحصان وهو كونه نازوياً أو كونه المقذوف زوجاً فإنه جاز بمغناه وهو قوله تع والمحصنات
من النساء أي الزوجات ولا يعتبر في احصان القذف بل في احصان الرجم ولا شك أن الاحصان أطلق بمعنى الحرية كما ذكرنا ونسبته
الاسلام في قوله تع فإذا احصن قال ابن مسعود أسلم وهذا يكفي في اثبات اعتبار الاسلام في الاحصان والمصدر ذكر فيه
ما تقدم من قوله عرم من اشرك بالله فليس بمحصى وتقدم الكلام عليه وبمعنى العفة عن فعل الزنا قال تع والذين يرمون المحصنات
والمراد بهن العفائف وأما العقل والبلوغ ففيه اجماع إلا ما عمن احصان الصبي الذي يجامع مثله محصن فيحد قاذفه والاصح عنه
كقول الناس وقول مالك في الصبي الذي يجامع مثلاً يحد قاذفها خصوصاً إذا كانت مراهقة فإن الحد لعله الحاق العار ومثلها
يلحقه والعامة يمينون كون الصبي والمجنون بلحقتها عاراً ينسبها إلى الزنا بل ربما يضحك من القائل بصبي أو مجنون يا زانية ما العدم
صحة قصده وما العدم خطاباً بالمرءات ولو فرض لحوق عار المرءات فليس الحاقاً على الكمال فيندرج في هذا أولى من تعليل المحصن

ومن نفي نسب غيره وقال ليست لابيك فانه جيد وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة لانه في الحقيقة قذف لامتة
لان النسب انما ينفي عن الزاني لا عن غيره ومن قال لغيره في غضب لست بابن فلان لابيه الذي يدعى له محذور
قال في غير غضب لا محذور عند الغضب يراد به حقيقة سبب له وفي غيره يراد به المعاتبة بنفي مشاجرته اياه في اسباب المحذور

بعد تحقق فعل الزنا منها لانه ما دل بان المراد بالزنا الموشم والا فهو يتحقق منها او يتحقق فيها الوطى في غير المملوك لكن القذف انما يوجب
الحدا اذا كان يزني موشم صاحبه وبه ينفع الايراد ان كل اذ لم يتحقق الزنا منها فينبغي ان يحذر قاذف مجنون زنى حاله جنونه لكنه لا يحذر
وان كان قذفه حين افاقته فاما شبهة طرأ العفة فلان غير العفيف لا يلحقه العار نسبة الى الزنا لان تحصيل الحاصل محال ولو لم يجر عار
آخر فهو صدق وصداقته للفرقة لا للصدق وفي شرح الطحاوي في العفة قال لم يكن وطئ امرأة بالزنا ولا بشبهة ولا سباح فاسد في عرو
فان كان فعل ذلك مرقو يبيد النكاح الفاسد سقطت عدالته ولا حد على قاذفه وكذا لو وطئ في غير المملوك او وطئ جارية مشتركة
بينه وبين غيره سقطت عدالته ولو وطئها في المملوك الا انه محرم فانه ينظر ان كانت الحرمة موقفة لا يسقط عدالته كما اذا وطئ امرأة
في الحيض او اثناء الحيض ولا يسقط احصانه وان كانت موبدة سقط احصانه كما اذا وطئ امته وهي اخته من الرضاع ولو وس
امرأة بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة ثم تزوج بنتها فخل بها او احنا لا يسقط احصانه عند ابني حنيفة وعندهما لا يسقط ولو وطئ امرأة
بالنكاح ثم تزوج بنتها ودخل بها سقط احصانه انتهى لفظه وانما لم يسقط احصانه عند ابني حنيفة في بنت المموسة بشهوة لان
كثيرا من الفقهاء يصحون نكاحها قوله ومن نفي نسب غيره فقال له لست لابيك فانه جيد وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة وكذا
اقتصر عليه الحاكم في الكافي وعلله في البداية بانه في الحقيقة قذف لامتة وكان قال اميرانية لانه اذا كان خيرا بيه والنكاح لذلك الغير
كان من زنا اميراني فلي هذا كان الاول ان يقال اذا كانت محصنة حتى يشترط جميع شرائط الاحصان وادور عليه اذ لا يجوز ان يكون
ثابت النسب من ابيه ولا يكون اميرانية بان كانت موطوءة بشبهة او نكاح فاسد الجواب المراد انك لست لابيك الذي دلل
من ابيه بل مقطوع النسب منه وهذا المردوم بان الام زنت مع صاحب الدار الذي ولد له منه وهذا معنى قول المعص لان النسب
انما ينفي عن الزاني لا عن غيره وحاصله ان نفي نسب عن ابيه يستلزم كون ابيه زانيا لان النسب انما ينفي عن الزاني فلازم ان ابيه
زنت مع ابيه فجاوبت بين الزنا لا يخفى انه ليس بلان لمجرد كون ابيه زني بامه مكرمة او نكحة فلا تثبت نسبه من ابيه لا يكون قاذفا
لامه فالوجه اثباته بالاجماع وبذا بناء على الحكم بعدم ارادة الاب الذي يدعى اليه وينسب بخصوصه ولا شك في هذا الا كانت
بمعنى المسئلة التي تليها وهي التي يريد عليها السؤال المذكور وجوابه ما سيجي وحل بعضهم وجوب الحد في هذه على ما اذا كان قوله
في حال الغضب والسباب دليل المسئلة لهما فاذا نختلف المراد بلقطة الاب على هذا التقدير فانه اذا كان في غير حالة الغضب فانما
يراد بالاب المشهور فيكون النفي مجازا عن نفي المشابهة في محاسن الاخلاق قوله ومن قال لغيره في غضب لست بابن فلان

لابيه الذي يدعى اليه جيد ولو قال في غير غضب لا يحذر لان عند الغضب يراد به حقيقة لى حقيقة نفية عن ابيه لانه حاله سب وشتم
وفي غيره يراد به المعاتبة على عدم تشبيهه به في محاسن اخلاقه ولا يخفى ان في حالة الغضب ليس نسبة امر الى الزنا امر لازما
لجواز نفية عنه والقصد الى اثباته من غيره شبهة او نكاح فاسد كالتة قبلها فثبت الحد
بمعونه قرآن الاحوال وبهذا لا يثبت القذف بصرح الزنا وكذا ذكر في المبسوط ان في الاوالة الحد استحسانا بآثر
ابن مسعود وهو ما ذكره الحاكم في الكافي من قول محمد بن بلعيا عن عبد الله بن مسعود انه قال لاحد الان في قذف محصنة او بقى رجل

ولو قال لست باین فلان یعنی جده لم یجد لانه صادق في كونه جده ولو نسبته الى جده لا یجد ایضا لانه قد ينسب اليه مجازا ولو
 قال له یا ابن الزانية وامه ممتة محضه فطالب الابن بجد القاذف لانه قد فحش محضه بعد موتها ولا يطالب بجد القذف للميت
 الا من يقع القذف في نسبه بقذفه وهو الوالد والولد لان العار يلحق به لانه كان الجوزية فيكون القذف قننا ولا له معذرة وعند الشافعي يثبت
 حق المطالبة لكل وارث كان حد القذف يورث عنده على ما يدرج عندنا ولا جبة المطالبة ليس بطريق الا وثب بل ما ذكرناه ولهذا يثبت
 عندنا للمهر وعن الميراث بالقتل ويثبت لولد البنت كما يثبت لولد الابن خلافا لمحمد ويثبت لولد الوالد حال قيام الولد خلافا لغيره

عن ابیه ثم حملوا الاثر على النفي حالة الغضب وحكموا بانه حالة عدمه لم ينفع عن ابیه بدلالة الحال فليس هذا من التخصيص في شئ وليس
 قذفه لانه لا يكون تخصيصا لو كان قذفا اخرج من حكم القذف ولو قال لست باین فلان ولا ابن فلانة لا یجد مطلقا لان جده في قوله
 ابن فلان في حالة الغضب مقتصر عليه باعتبار انه قد امة واذا نفی نسبه عن امة فقد نفی ولادتها اياد فقد نفی زناها فکیف یجد هذا
 واما اذا قال یا ولد الزنا وابن الزنا فلتاقي فيه تفصيل بل یجد البتة بخلاف ما لو قال یا ابن القحیة فانه یبذر ولو قال لامرأة یا حلیة
 فلان لا یجد ولا یبذر قوله ولو قال لست باین فلان یرید بفلان جده لا یجد لانه صادق في كلامه وكذا لو قال انت ابن فلان
 یعنی جده هو صادق لانه قد ينسب الى الجدة مجازا متعارفا وفي بعض اصحابنا ابن امیر حاج وامیر حاج جده وكذا لو قال انت ابن فلان
 نعمه او خاله او زوج امة لا یجد لان كلامها اطلق عليه اسم الاب كما سیأتی واعلم ان قوله لست ابن فلان لا یمیز المعروف له
 معنی مجازی هو نفی المشابهة ومعنی حقیقی وهو نفی كونه من مائه مع زنا الام بنوع عدم زناها بل شبهة ففی ثلاثة معان یکون ارادة
 کل منها على الخصوص وقد حکموا بتکلیم الغضب وعدمه فمعه یراد نفی كونه مع مائه مع زنا الام به ومع عدمه یراد المجازی وقوله لست
 باین فلان یجد له معنی مجازی هو نفی مشابهة یجده ومعنیان حقیقیان احدهما نفی كونه مخلوقا من مائه والاخر نفی كونه ابا اعلی له
 وبذا یصدق بصورتین نفی کون ابیه خلق من مائه بل زنت جدته به وجارت شبهة وكل هذه المعانی یصح ارادة کل منها وقد حکم
 بتعیین الغضب احد الاما بعینه فی الاول وهو كونه لیس من مائه مع زنا الام به اذ لا معنی لان تخیره فی السباب بان امة جارت به بغیر زنا
 بل شبهة فیجب ان یکلم ایضا بتعیین الغضب فی المعنی الثانی الذی هو نفی نسب ابیه عنه وقذف جدته به فانه لا معنی لاجباره
 فی حالة الغضب بانک لم تخلق مع ما جردک وهو مع سماجة الجدة فی الارادة من ان یراد نفی ابویه لایسته لان هذا کقولنا السماء
 فوق الارض ولا مخلص الا ان یمکن فیها اجماع على نفی الجدة بالتفصیل کما ان فی تاک اجماعا على ثبوت بالتفصیل ولو قال لست
 ابن فلان غیره لا یمکن ان لیس بقذف لانه صریح لجواز كونه ابیه شرعا بل زنا على ما قلنا فانما هو استحسان بمعنی حدیث ابن مسعود
 ویزه الصور ستانی فی الکتاب لکنها هنا النسب قوله ولو قال له یا ابن الزانية وامه ممتة محضه كان للولد المطالبة بجدته فاذا
 طالب به صد القاذف ولا یطالب بجد القذف للمیت الا من يقع القذف في نسبه یقذفه وهو الوالد وان علا والولد وان سفل لان
 العار یطعن بهما للجوزية فيكون القذف متنا ولا معنی فلهذا لک یمثبت لهما حق المطالبة لکن الحق لهما بواسطة الحق لعمدة
 بالذات فوالاصل فی ذلک فهو الاصل فی الخصومة لان العار یلحقه مقصودا فلا یطالب غیره بموجب الا عند الیاس عن مطالبة
 ذلک بان یمکن میست قال لو كان المقذوف غائبا لم یکن لولده ولا لوالده المطالبة خلافا لابن ابی لیلی ولانه یجوز ان یمیت
 الغائب وما ذکرنا من ان حق المطالبة یمثبت للاب وان علا ذکره الفقیه ابو الیث وفي فتاوی قاضی خان رجل قذف میتا
 فلولده وولده ولده ووالده ان یاخذ القاذف ویجده وولد الابن وولد البنت سوار فی ظاهرها الروایة ولا یاخذہ بذلك الخ
 ولا عم ولا جد للاب ولا ام الام ولا عمه ولا مولاه وعند الشافعی وما لک اجمع ایضا تثبت المطالبة لكل وارث بنار علی انه یورث
 عنده ففی فتاوی القاضی قال محمد لكل من یرثه ویورث منه ان یاخذ القاذف ویجده انتهى وهذه روایة غریبة عن محمد ثم للشافعية

مع عدمه اذ المجازی وقوله لست باین فلان یجد له معنی مجازی

وإذا كان المقدوف محصنا جاز لابنه الكافر والعبدان يطالب بالحد خلاد فالزفر هو يقول القذف يثبته معه لرجوع العار اليه وليس من ثبته لغيره عند انفصالهما إذا كان متناولا له صورة ومعه وكذا أنه عتوه بقذف محصن فيأخذ بالحد وهذا كان الأصل في الذي ينسب إلى الزنا شره لتبعية تقييده على الكمال ثم يرجع هذا التقييد الكامل إلى دلالة والكثرة لا ينافي أحليته الاستحقاق بخلاف ما إذا تناول القذف نفسه لأنه لم يوجد التقييد على الكمال لفقد الإحصان في المنسوب إلى الزنا

فمن يرثه ثمانية أوجه أحدها أنه يرثه جميع الورثة والثاني غير الوارث بالزوجية والثالث يرثه ذكور العصابات لا غيرهم وعندنا ليس بطريق الارث لما ذكرنا من حقوق العار ولذا لا يثبت للأخ عندنا حق المطالبة به لأن قرابة الولاد بمنزلة نفس الابن قالوا لا حق من العار للانسان كما لا حق لنفس ولده ووالده بخلاف الاخ لا يلحقه ضرر عار زنا أخيه كما لا يلحقه النفع باستفاد أخيه ولعلم الشرع بذلك باز شهادة الاخ لا أخيه فليس للأخ المقدوف ولا لعمه وخاله المطالبة بحد القاذف ولم يترشدها دة الولد والوالد لأنها في حكم نفس المشهود ولهذا اعني لكون حق المطالبة للحق العار غير دائر مع الارث يثبت للزفر من الميراث بالقتل أو الرق أو الكفر فلقا كل فيه ان يطالب قاذف بحد قتل بحد القذف وكذا إذا كان الولد عبدا أو كافرا خلافا للزفر ويثبت لولد ثبتت المقدوف كما يثبت لولد الابن خلافا للمجد ويثبت للأب مع وجود الاقرب وكذا يثبت لولد الولد حق المطالبة مع وجود الولد خلافا للزفر ولو بعضهم كان لغيره ان يطالب به لأنه لا دفع عن نفسه وقوله خلافا للمجد يعني في رواية ليست هي ظاهر الرواية عنه وجهها ان نسب أبيه وهو اجنبى عن جدته لأنه بدليل انه لم يدخل في لفظه ولد الولد ولد الووقف على اولاده واولاد اولاده لا يدخل ابن البنت في ظاهر الرواية وجه الظاهر عنهم ولا يمنع عدم الدخول بل يدخل كقول المحضات وقد اختاره جماعة في الوقف وثانيا وعلى تقييد التسليم فالمعنى مختلف لان معنى ثبوت حق الخصومة في حد القذف بثبوت الجزئية المستلزمة لرجوع عار المنسوب إلى الانسان إلى الآخر وثبوت الوقف عليه بثبوت تبادر ولد البنت من قولنا اولاد فلان لأنه وقف على من يسمى به فاذا لم يتبادر لم يشتمل الوقف وصار كالوصية لاولاد واولاد فلان لا يدخل اولاد بناته بهذا وجه قول زفر ان ما يلحق الولد فوق ما يلحق ولد الولد فصار ولد الولد كولد المقدوف معه واعتبره بالخصومة في الكفاة فانه خصومة للأب مع وجود الاقرب والتجواب منع ان ما يلحق الآخر فوق ما يلحق الابن لا يدخل كل من ينسب إلى المقدوف بالجزئية لحقه من العار مثل ما يلحق الآخر لاتحاد الجهة والتبعية بخلاف المقدوف مع ولده ولأنه لحقه العار مقصودا بالالحاق به دون ولده وولد ولده وانما حق خصومة الكفاة فانما يثبت للأقرب بالحد يثبت وهو قوله صلى الله عليه وسلم الانكاح إلى العصابات فعلم ترتيبهم في ذلك لان الاسم يشعر به حيث علم ان حكمه ذلك قال قلت فتدبر الاتفاق على ولاية مطالبة ولد الولد بحد جده وجدته انما خالف زفر في ذلك عند وجود الاقرب فواجبه ما في قاضى وقال جدك زان لاحد عليه قلنا ذلك للابهام لان في اجداده من هو كافرا فلا يكون قاذفا لم يعين مسلما بخلاف قوله انت ابن الزانية لأنه قاذف لجده الأدنى فان كان أو كانت محضته حد قوله وإذا كان المقدوف محصنا جاز لابنه الكافر ولا لبنة العبدان يطالب بالحد خلافا للزفر وكل من قال طريقة الارث يعني إذا كان المقدوف ميتا بان وقع بعد موت المقدوف لا يرثه لا يرث ولا يطالب به الابن في حال حيوة المقدوف هو يقول القذف تناول الابن معنى لا صورة لرجوع العار اليه وليس السجد الآن والمطالبة به لاجل امه اذ ليس طريقة الارث عندنا وإذا تناول معنى فغاية امرة ان يجعل كأنه تناوله صورة ومعنى بان يكون هو المقصود بالقذف ولو كان كذلك لم تكن المطالبة لعدم احصائه فكذا إذا كان مقدوفاً فمقتضى دلالة أى القاذف غير يقذف محصن به امه واولاده فواجبه بالحد وهذا لان الاحصان في المقدوف قصد امه الذي ينسب

ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وتخرج الاحكام بالاول الظاهر

من هذا الدليل هو حق العبد لم يعلم انه شرع زاجرا عنه سمي حدا والمقصود من شرع الزاوج كلها اخلاص العالم عن الفساد وهذا آية حق الشرع اذ لم يخفى بهذا الانسان دون غيره وبكل من حق العبد في هذا القذف فشهد الاحكام فيها اعتبارها حق العبد شرطت الدعوى في اقامته ولم تطل الشهادة بالتقاضي وجب على المستامن وليقضى القاضي بعلمه اذ اعلم في ايام قضائه وكذا الوقف فبحضرة القاضي حده وان علمه القاضي قيل ان يستغنى عن القضا ليس لان قيمته متى لشهيد بعينه وتقدم استيفاءه على حد الزنا والسب اذا اجتمعوا لا يصح الرجوع عنه بعد الاقرار به وباعتباره حق المدعى الى استوفائه الا ان كان من غير المدعى فبجلائل القصاص لا ينقلب بالاعنه سقوطه ولا يتخلف عليه القاذف ويتصف بالرق كالعقوبات الواجبة حق المدعى وحق العبد يتقدر بقدر التالف لا يتخلف باختلاف المتلف واذا تعارضت الجحتان ولم يكن ايهما مقتضى احد لهما لم يعتبرا بهما فيه فيثبت ان فيه الحقيقين الا ان الشافعي قال الى تغليب حق العبد تقديم الحق العبد باعتبار حاجته وغنا المشروع ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان اللعب من الحق يتولى استيفاءه لولا فيصير حق العبد مريا بتغليب حق الشرع لا ممدرا ولا كذلك عكسه اى لو غلب حق العبد لزم ان لا يستوفى حق الشرع الا بالامم يجعل ولاية استيفائه اليه وذلك لا يجوز الا بدليل يرضيه الشرع على ان انما يلجأ في الاستيفاء ولم يثبت ذلك بل الثابت استثنائه الا ان كان هو الذي يستوفيه كسائر الحدود والتي هي حق الله تعالى على ما قد ساء من الاحكام فاذا ثبت ما ذكرنا من الاختلاف في هذا الاصل تفرعت فروع اخرى تختلف فيها بعد الفروع المتفق عليها الشاهدة لكل من ثبوت الجنتين منها الارث فعنده يورث وعنده لا يورث اذا الارث يجري في حقوق العباد لا في حقوق المدعى اى المايرث العبد من العبد بشروط كونه مالا او اميتقن المال كالكفالة او فيما ينقلب اليه كلقصاص الحد ليس شيئا منها فيبطل بالموت اذ لم يثبت دليل شرعي على استخلاف الشرع وارث من جعل له حق المطالبة او وصيته في المطالبة التي جعلها شرطا لظهور حقه ومنها العفو فانه بعد ما ثبت عند الحاكم القذف والاحصان لو عفى المقذوف عن القاذف لا يصح منه ويحده ويصح عنده ولا يسقط عنه الحد بعد ثبوتها الا ان يقول المقذوف لم يقذفني او كذب شهودي ورج يظهر ان القذف لم يقع موجبا للحد الا اذا وقع ثم سقط بقوله ذلك وبذلك اكد صدقه المقذوف فانه يبطل بمعنى ظهور ان القذف لم ينقد موجبا للحد بخلاف العفو عن القصاص يسقط بعد وجوبه لان الغلب فيه حق العبد ومنها انه لا يجوز الا على ما عرفت انما قال ما كان وعنده يجوز وبوقول احمد ويجرى فيه الحد اذ لا يورثه وبما قال مالك حتى لو قذف شيئا ملأ وقذف جماعة كان فيه حد واحد اذ لم يتخلف حد بين القذفين ولو ادعى بعضهم فيحد ففى اثنا الحد ادعى اخر من كل ذلك الحد وعنده الشافعي لا يجري فيه الحد الا ان يورث في العفو مثل قول الشافعي وهو لا يصح عفو المقذوف قوله ومن اصحابنا من قال ان الغالب في حد القذف حق العبد الخ ما تقدم من بيان الاصل المختلف فيه وتفرع الاحكام المختلف فيها على الخلاف فيه هو الا انه من جهة الدليل والاشهاد لانه قول عامة المشايخ وذهب صدر الاسلام ابو اليسر الى ان الغالب حق العبد كقول الشافعي وخرج الاحكام المختلف فيها على غير ذلك اما توجيه ان حق العبد غالب فلان اكثر الاحكام تنبئ عليه والمعقول مشهده وهو ان العبد ينتفع به على النصوص قد نص محمد في الاصل ان حد القذف حق العبد كلقصاص واما تخرج الاحكام فانما فوض الى الامم لان كل احد لا يمتد الى الضرب الواجب او لانه ربما يزيد المقذوف في قوته لمحققة متلفا وانما لا يورث لانه مجرد حق ليس تاما ولا بمنزلة فهو

ومن آخر بالقذف ثم يرجع لم يقبل رجوعه لان القذف فيه حقا فيكذبه في الرجوع بخلاف ما هو خالص حقا لله ثم لا يكذب له فيه ومن قال للعربي يابنطى لم يجد لانه ياديه التشبيه في الاخلاق اذ عدم الفصاحة وكذا اذا قال لست بعربي لما قلنا ومن قال لرجل يا ابن ماء السماء فليس بقاذف لانه ياديه التشبيه في الجود والسماحة والصفا لان ماء السماء لقب به لصفاته وسماه

كخيار الشرط وحق الشفقة بخلاف القصاص على ما قدمناه وانما لا يصح عفو لانه عفو عما هو مولى عليه فيسه وهو الاقامة ولانه متعنت في العفو لانه رضى بالعار والرضا بالعار عار وهذا كما ترى يخرج لبعض الفروع المختلفة ثم لا يخفى ما في تحريمه عدم صحة العفو اذ لا يخفى ان كون المقتد ينفع به على الخصوص ممنوع بل فيه صيانة اعراض الناس عن خصوص القاذبة وصيانة اعراض بعضهم عن بعض على العموم وان العفو لا يستلزم الرضا بالعار بل قد لا يرضى الا ان يتكبر به ولا يعاقب عليه فاعله وكونه مولى عليه انما هو في نفس الفصل لانه سبب حقه فلا يبقى ان يعفو فلا يفعل ذلك اصلا وما ذكرنا في ترجيح تغليب حق الله تعالى ووجه ما في الخيارية ان شارة الله تعالى وقول محمد ان وقع في مرض

انه حق الناس فقد وقع في اخرائه حق الله تعالى قوله ومن اقر بالقذف ثم رجع لم يقبل رجوعه لان المقتدوف فيه حقا فيكذبه في الرجوع بخلاف ما هو خالص حقا لله ثم لا يكذب له فيه فيقبل رجوعه واما التعليل لانه بالاقرار الحق الشين بالغير وبالرجوع يريد ان يتطيل في الغير فالعني انه اثبت حق الغير ثم يريد ان يبطله فلا يقبل فيه ويشكل عليه الرجوع في الاقرار بحق الله وكونه الحق الشين لا اثر له بل الحاصل ان لما الحق الشين ثبتت لك حق الاذى فلا يقبل الباطل فالحق الشين تاسير في آثار حق الاذى ليس غير امتناع الرجوع ليس الا لضميمة الطال حق الغير قوله ومن قال للعربي يابنطى او قال لست بعربي لا يحسد وكذا اذا قال لست من بني فلان وقال ما لك رم سجد اذا نوى الشتم وعنده اذا قال ياروحى لعربي او فارسى او فارسى لروحى او عربى او يا ابن النخياط وليس في ابائه النخياط يحسد قلنا العرف في مثله ان يراى في المثابة في الاخلاق او عدم الفصاحة واما قذف امه او جده من جداته لاسبية فلا يخطر بالبال ولذا اطلقوا في الحد من غير تفصيل بين كونه حالة الغضب او الرضا وهذا لان النسبة الى الاخلاق الدنية مما يشتم به فاذا لم يتعارف مثله في القذف اصلا لا يحيل في الغضب شيئا بهذا القدر ولان البنطى قد يراى النسبة الى المكان على ما قال في ديوان الادب النبط قوم نيزلون لسواد السراق فكم قال يارستنا ياريتنى في عرفنا اى ياقروى لا يحسد به وقال الفقيه ابو الليث النبطى رجل من غير العرب قوله ومن قال لرجل يا ابن مار والسماء فليس بقاذف وكذا اذا قال يا ابن مزيقيا ويا ابن جلالان الناس يذكرون هذه لقصد المصالح فما السمار لقب عام بوجاهة العظيمة الاذى لانه غفلة

عن بار السمار وجمع المص بينهما حيث قال ان مار السمار وقت القوط كان يقيم بالمقام القطر فوكما السمار وعطاء وجرى فارقا لقبه بغير لانه كان يقيم كل يوم في موضع فيكفه ان يعرف بالسما ويكره ان يلبسها غيره وهو من ملوك غسان وعلى هذا فالنسب ان يكون قول القائل يا ابن مزيقيا للثمن اسم والاعجاب لكن عرف العامة في مثله انه جود وقد لقب بمار السمار ايضا للحسن والصفاء به ثبتت ام بهن السند بن امر القيس لذلك قيل لولد ما بنو مار السمار قال زهير ولا زمت الملوك من آل نصر وعبد هم بنى مار السمار وجمع المص بينهما حيث قال لان مار السمار لقب به لصفاته وسماه واما جلالا فقد استعمل مراد به انسان في قول سحيم انا ابن جلال وطلاع الشيا به متى اضع العامة تعرفون في ذلك ما لم يفتيه انه ليس علما بل وصف حيث قال جده هنا فعل ماضى كان قال انا ابن الذي جلا اى اوضح وكشف واما قول القائل انا الفلاح بن جناب بن جلال فمحمل كونه علما لقبا وكونه صفيا ايضا ثم انه انما يراى التشبيه في كشف الشدة والاطمة المكاره فلا يكون قاذفا واما قوله انه لو كان هناك رجل اسمه ماؤ السمار فهو معروف سجد في حال الباب بخلاف ما اذا لم يكن فان قيل اذا كان قد سمي به وكان السمان الصفا فيبقى في حالة الغضب ان يحجل الى اضعى كن جواب المسئلة مطلقا فاجواب انه لما لم يعهد استعماله لذلك القصد يمكن ان يحجل للراى

ومن قال لا حرم آية يازانية فقالت كابل انت حدث المروة ولا لعان لا فيها فاذا كان وقد فيه ليجب للعاني قد في الحد وفي البدنية
بالحكم ابطال اللعان لان المحدد في القذف ليس باهل له ولا ابطال في عكسه اصلا فيحصل للذكر اذا اللعان معني الحد ولو قالت زنت
بك فلا حد ولا لعان ومبغضاته قالت بعد ما قال لها يازانية لوقوع الشك في كل واحد منهما لانه يحتمل انها ارادت الزنا قبل النكاح فيجب
المحددون اللعان لتصدق في آياته وانعدامه منه ويحتمل انها ارادت زنا في مكان معك بعد النكاح كما في ما ملكك اخذ عذرك وهو المروي في مثل هذه الحالة
وعلى هذا لا يختص بغير اللعان دون المحدد على المروة لوجود القذف منه عند من فيها فاجاء ما قلناه ومن اقرب ذلك في آياته فانه يلاعن لان النسب لم ينفك
بالقربة وبالنفق بعد صار قاذفا فلا هو في ان نفاه قربة حذ لا كما الكذب نفسه بطل اللعان لانه من ضروري صير اليه ضرورة الشكاذ في الاصل فيه
حد القذف فاد ابطال النكاح في الاصل والولد ولد في الوجهين لا قهر فيه سابقا ولا اعتقاد اللعان يصح بدون قطع النسب كما يصح بدون
الحجب عبد احد هو خاصة لانه قاذف بقوله بل انت والسر والكان قاذف فاما كمن لا يجد بقذف النجاسة او من لم يجرى كذبه بل عطف يستترك بهما القطع ليعني
التركيب استعماله فيصير النكاح في الاول اى في التركيب الاول اذا كان خبرا كور في الثاني فاما قال زيد قال قام زيد بالبل عمر وقد وضع عمر في التركيب
الاول موضع زيد فيصير ذلك الخبر وهو الفعل المتأخر والمقدم خبر عنه ولم يرد بالاول لانه لا يلاعن في بل هو اعطى التفسير معنى اى هو يلاعن اذا كانت كذلك
فيصير معنى النكاح الاول بما وضع به واخر عنه به معنى لان يازاني في معنى ادخلك وابنت زان قوله ومن قال لا طرة يازانية فقالت لا طرة انت حدث المروة خاصة
اذا رافقا ولا لعان لانها قاذفان قذفت الرجل زوجته ليجب اللعان قد فاما اياه ليجب اللعان عليه والا اصل ان المهرين اذا اجتمعا في تقديم احد هما استقام
وجب تقديم احدهما لا للذكر واللعان قائم مقام الحد في مناهة وتبذير يحرم حد المروة يلاعن اللعان لانها تصير محدودة في قهرت واللعان لا يجرى بين
المحدودة في القذف وبين زوجها لانه شهادة ولا شهادة للحدود في القذف وتبذير اللعان لا يقطع حد القذف عنه الا ان هذا القذف يجرى على المدة عنه ولما
لو قال لما يازانية بنت الزانية فحاصلة الام هي سقط اللعان لانها شهادة ولو حاصلة لمرة او لا لعل القاضى بينهما فاذا حاصمت الام بعد هذا القذف
فقد من الحد ورك اللعان الذي هو في معناه ولو كانت قالت في جواب قوله يازانية زنت بك فلا حد ولا لعان لوقوع الشك في كل منهما لانه يحتمل انها ارادت
الزنا قبل النكاح فتكون قد صدقت في نسبتهما الى الزنا فيسقط اللعان وقذفه حيث نسبته الى الزنا فلم يصح قضا عليه غيره انتهى قوله واللعان في الزنا
التصديق منه فيجب الحد دون اللعان ويحتمل انها ارادت زنا اى ما كان من سكين اياك بعد النكاح وهذا الكلام محرم بين الزوجين في العادة يجرى مجازا كشأن
مثل وجارسية مسمومة مثلها فان فعلها معه بعد الزوجية ليس زنا كما ان الحز ليس مسمومة ولكن اطلق عليه اسمها للشكالة حين ذكر معه وعلى هذا لا يلاعن
لانها لم تقذفه بخبر الاوان لانه قذف زوجته فعلى تقدير يجب الحد دون اللعان وعلى تقدير يجب اللعان دون الحد والحكم يتعين احدا التقديرين بعينه
فوقع الشك في كل من جوب اللعان في الحد فلا يجب احدهما بالشك فاما معنى قوله فجا رافقا اى من انه لا حد ولا لعان ولولا ان مثل قوله ما معلوم لوقوع المروة
على كل من القصد من عند ابتداء اياها بالافاطة لوجب ما لا يثبت عليها التقدير اياه او النسبة الى الزنا منصرف الى الحقيقة ومنه هرب في مسئلة الكتاب ان يلاعن
الزوجة انها لم تزل اقرب بالزنا ولم تقذفه وكيفي بتميز احد في وجه وعلى الزوج المحدود منها لان هذا ليس اقرا لصحيا بالزنا ولقولنا قال احمد ولو ابتدأت
الزوجة فقالت لزوجها زنت بك ثم قذف الزوجة لاحد عليه ولا لعان هذا ظاهر قوله ومن اتى زنا له ثم نفاه فانه يلاعن فان النسب لزومه باقراة وبما
بعده صار قاذفا والزوجة فيلعلن وان نفاه اولاهم اقرب قبل اللعان سجد لانه لما اكذب نفسه ليل اللعان الذي كان وصيه بتفقيه للولد كان اللعان حله
ضروري حيلة لضرورة النكاح بين الزوجين في زنا الزوجية والاصل فيه اى في اللعان ما هو الا حد القذف لانه قد فاما ابطال النكاح بطلان
النكاح صير الى الاصل فيجد الرجل وقوله وفيه خلاف ذكرناه في اللعان الذي ذكره في اللعان انه اذا اكذب نفسه لهذا اللعان بنفى الولد وتفرق القاضى
جده القاضى وحل له ان تزوجها وبهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هو تحريم موبد وقوله والولد ولد في المجبتين اى ما اذا اقرب بالولد ثم نفاه
وما ذنفاه اولاهم اقرب لاقراة به سابقا في الاكف فيثبت ولا يتنفي مما بعده ولا خفاء في الثانية فيثبت به بعد النفي وقوله واللعان يصح بدون قطع النسب
جواب سوال هو ان يقال ان اللعان ليس الا نفي الولد فاما لم ينفي كيف يجب اللعان فقال ليس من ضرورة اللعان بنفى الولد قطع النسب الا انه
انه لو نفاه بعد ان تطاولت المدة بعد الولادة فلا يلاعن ولا يقطع النسب كما يصح بلا ولد اصلا بان قد فاما بالزنا ولا ولد فانه يلاعن ولا ولد
هناك يقطع النسب واما انه لو نفي نسب ولدا امراته الا نسبه فانه ينفي النسب فيثبت الفكاك اللعان عن قطع النسب من الجانبين فصح كمن

ان قال ليس باشي ولا بابك فلا لعان لانه انما لا بد له لا يصير ياذن فاد من قذف امرأه وصحى اولاد لا يعرف لهم اب
 او قذف للملاحة بولد والولد حتى او من خوا بعد موت بولده فلا حد عليه لقيام اماره الزنا لمنه وحى ولا دة ولا اب له ففانت لعنة
 نظرا ليعادى شرا الاحصان ولو قذف امرأه لعنت بغير ولد فعليه الحد لانعدام اماره الزنا قال من قذف وطيا حراما في غير ملكه
 لم يعيد فاذا قذف لغوات العفة وهي شرط الاحصان وكان القذف صادقا ولا يصل فيه ان من وطى وطيا حراما لعينه لا يجب الحد بقذف لان الزنا هو
 المحرم لعينه وان كان محرما لغيره لا يجب الحد ليس في نافي الوضى في غير الملك من كجاده من جد حرام لعينه كذلك الوطى في الملك والحكمة مؤيد
 فان كانت الحكومة مؤقتة فالحكمة لغيره وابو حنيفة لا يشترط ان يكون الحرمة المؤبدية ثابتة بالاجماع والحد كحديث المشهور لم يكون ثابتة من غير

لا دخل له في الجواب قوله ان قال في الزوج الذي جارت زوجته بولده ليس باشي ولا بابك فلا حد ولا لعان لان اذا نكحها كذا اولاد ولا
 ففي كونه منه نفسي ولادتها اياه ونفي ولادتها لا يصير قاذفا لانه انما لا بد له لا يصير ياذن فاد من قذف امرأه وصحى اولاد لا يعرف لهم اب ولا دة ولا اب له
 والولد حتى وقت القذف اذ يست خلاصه عليه ولو قذف ولد للمراثة عنه نفسه اولاد الزنا فانه يحد ولو اياه بعد اللعان في اوله في اوله لم يحد حتى مات فثبت في الولد
 منه قذفه بما بعد ذلك قاذف غيره او بوقبل موته حد ولا يحد الذي قذفه قبل كذب نفسه وكذا التوقاقت البينة على الزوج انه او اياه وبوينا كزبت النسب ويحد
 بعده فكذا لا يحد لانها خرجت عن بيرة الزواني ولو قذفه الزنا في رافة اقامت بينة كذبت نفسه كذلك الثابت بالبينة كالثابت باقرار الخصم او بما تبيحه
 عدم الحد في ذات الاولاد قيام اماره الزنا منها وحى ولا دة ولا اب له ففانت العفة نظرا اليها هي الى الامارة وحى اى العفة شرط وعلم
 انه ان صح ما رواه الامام احمد وابوداود في حديث بال بن ابيته من قوله وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يدعى ولد له اب ولا ثمة
 ولده ومن زنا امرأى ولدها فعليه الحد وكذا ما رواه احمد ايضا من حديث عمر بن شبيب عن ابيه عن جده وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في ولد المتكاثرين انه يرث امه وترث امه ومن رباها بجله ثمانين من عاها ولد زنا بجله ثمانين شكل على الزهرى والاكبة الثلثة جعلوا قذف الملا
 بولده كقذف الملا عنه بولده ولو قذف امرأة لعنت بغير ولد فعليه الحد لعدم ثبوت الزنا وثبوت امارته فان قيل اللعان قائم مقام حد الزنا
 في حقهما فكما انت كالحمد ودية بالزنا فلا يحد قاذفا فيما اوجب بانه قائم مقام حد الزنا بالنسبة الى الزوج لا بالنسبة الى غيره ففي محضته في حق غيره
 الا ترى ان اللعان في حقه قائم مقام حد القذف بالنسبة اليها لا الى غيرها حتى قبلنا شهادته ولا يعلم خلاف في ذلك الا ان ثمة في حق
 انه اذا قذفها اجبني بذلك الزنا الذي لعنت به لا يحد واعترض بان مقتضاه ان لا يحد الزوج لو قذفها بعد اللعان لكن المنصوص في الاصل انه
 يحد بل الحق انما لم يسقط احصانها بوجوبه وقوله لعن اللعان قائم مقام حد الزنا في حقهما انما يقتضي ان لا يحد قاذفا لو كان مخاداة وجب عليها الحد
 وجعل اللعان بدله وليس كذلك لانه لا يجب الحد بمجرد دعوى الزنا عليها مع العجز عن اثباته لا يسقط احصانها وانما هو لتشتق الصادق منها حيث
 يتقاعف به على الكذب عقابه بان يضاف الى عذاب الزنا وعذاب الشهادة الموكدة بالايمان المغرسة او يضاف ذلك الى عذاب الافتراء والقذف
 بخلاف ما اذا كان ينفي الولد لان اماره الزنا قاتمة فاجبت ذلك وقداول قولهم بالاشرح صدر ولا يرفع اصرافا لحي ان كونه قائما مقام حد القذف
 في حقه ظاهري محتاج الى تاويل وانما الجائز لا خرفه تساهل لا يرتفع درود السؤال انما بوجوبنا على ان كلام تحقيق على ظاهره وليس كذلك فلا بد له
 قوله ومن وطى وطيا حراما في غير ملكه لم يحد قاذف لغوات العفة هي بشرط الاحصان فانما هو تشقي بانه لما لم يكن بحيث يحصل عند الاحصان
 بل هو مجموع امور العفة احدها فيموجز فهو من الاحصان بالحقيقة ولان القاذف صادق لان الوطى في غير الملك زنا كذا قيل وهو قاصر على ما اذا قذفه
 بذلك الزنا بعينه انهم اذا قذفه بغيره فانه لا يعلم صدقه فيه فيحد والحكم ليس كذلك بل المنصوص ان من قذف زانيا لا حد عليه سواء قذفه وبذلك الزنا
 بعينه او بزنا آخر او بهم نفس عليه في اصل التيسير خلافا لارابهم وابن ابي ليلى وجه قولنا ان النص وانما اوجب الحد على من حى المحضات وبعض
 المحضين بالزنا لا يقتضي الاحصان فرسبه رمى غير المحضين ولا دليل لوجب الحد فيه نعم هو محرم واذن بعد التوبة فيعذر والاصل فيما يعرف به الوطى
 يسقط الاحصان الوطى الذي لا يسقط ان من وطى وطيا حراما لعينه لا يجب الحد على قاذفه لان الزنا هو الوطى المحرم بعينه فاذا وقع فيه كان زانيا فيصدق قاذفه
 فلا يكون سرية وهو الموجب للحد وان كان وطيا محرما لغيره لا يحد قاذفه لان كان محرما ليس من نكاح اذ اعترف هذا المحرم بعينه هو الوطى في غير الملك من كل وجه

بيانه ان من قلنا قد جارية مشتركة بينه وبين اخوه وحده عليه لانعدام الملك من جهة ذلك اذا قلنا فاحتمل في نظرنا ان يتحقق الزنا من غير ان يخلو من الملك ولهذا وجب عليه الحد ولو قلنا فرجله الى امته وهي مجوسية او عجمانية وهي حائض او مكاتبته لانه فعليه الحد لان المحرم مع قيام الملك وهي موقفة فكانت المحرمه لغيرة فليكن زنا من ابني يوسف زنا ان وطئ المكاتبه يسقط الاحصان وهو قول زفره لان الملك نازل في حق الوطئ ولذا يلزمه العقر بالوطئ ونحن نقول ملك الذات باق والمحرمه لغيرة اذ هي موقفة ولو قلنا فرجله وطئ امته وهي اخته من الرضاة لا يحد لان المحرمه مؤبدة وهذا هو الصحيح

كوطئ المحرمه الاجنبية والمكربة اعني ان الموطوءة اذا كانت مكربة يسقط احصانها فلا يحد فاذن فان الاكراد يسقط الاثم فخرج النفل به من كون زنا فلذا يسقط احصانها كما يسقط احصان المكربة الوطئ ذكره في المبسوط وامة غيره اوسمجه كالامة المشتركة بين الوطئ وغيره وكذا الوطئ في الملك والمحرمه مؤبدة كوطئ امته التي هي اخته من الرضاة ولو كانت المحرمه موقفة كالامة المزوجة والامة المجوسية ووطئ امته الاثنين والزوجة في حال الحيض والنفس في المحرمه لغيرة وابو حنيفة يشترط في عدم ثبوت حد الفاذ في الوطئ في المحرمه المؤبدة كون تلك المحرمه المؤبدة ثابتة بالاجماع كوطئ ابيه بالنكاح او بملك اليمين فلو تزوجها الابن او اشترىها فوطئها لا يحد فاذن وكذا اذا تزوج امرأتين لا يحل له الجمع بينهما في عقد او جمع بين اخنتين او بملك يمين او نكاح او بين امرأة وعمتها وخالها او تزوج امته او جمعها في العقد فوطئ الامه فلا حد على فاذن بخلاف ما لو نظر الى داخل فزج امرأة ومساها مع شهوة بحيث انتشر منه ثم تزوج بنتها او امها او اشترىها فوطئها حد فاذن عند ابى حنيفة وهو قول الامة الثالثة ولا يحد عند مالك ببدء المحرمه ولا اعتبار للاختلاف كما لو اشترى مربية ابنة فوطئها يسقط احصانها وحرمة المصاهرة بالزنا مختلف بين العلماء وابو حنيفة انما يعتبر النكاح وعنه عدم النص على الحرمة بان يثبت بقياس او احتياط كشهوته بالنظر الى الفرج وليس بشهوة لان شهوته لا قامت السبب مقام السبب احتياطاً في حرمة ضعيفة لا ينعني بها الاحصان الثابت بيقين بخلاف الحرمة الثابتة بزنا الاب فانها ثابتة بظاهر قوله ثم ولا تنكح اباؤكم فلا يعتبر الاختلاف فيها مع وجود النص وكذا وطئ الاب جارية ابنة يسقط الاحصان وقوله او بالحد يثبت المشهور مثاله حرمة وطئ المكوبة للاب بلا شهود على الابن بناء على ادعاء شهوة حديث النكاح الا بشهود ولذا لم يعرف فيه خلاف بين الصحابة وحرمة وطئ امته التي هي حاله من الرضاة او عمة لقوله عزم يحرم من الرضاة ما يحرم من النسب قوله بيانه شروع في تفريع فروع آخر على الاصل اذا قلنا فرجله وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره لا حد عليه لانعدام الملك من وجهه فان قلنا فصادق من وجهه فينذر بالحد للشبهة المقارنة للثبوت الموجب بخلاف رجوعه فانه وان كان الرجوع يوجب شبهة في الاقرار بالثبوت الاول لا يعمل منها فانه لما يقارنه بل وقع متاخرا والمفروض ان الاقرار تقر حق الادعى لم يقل الشبهة

اللاحقة لان الشبهة اللاحقة بعد تقرق الادعى لا ترفع فلهذا لم يعتبر الرجوع حالاً في اسقاط الحد قوله وكذا اذا قلنا فاحتمل في نظرنا انها اورجلان في نظرنا فانه لا يحد والمراد قد نهى بالاسلام بزنا كان في نظرنا ما بان قال زينت وانت كافرة وكذا لو قال المقتدى زني وهو زينت وانت عبد لا يحد كما لو قال قد فتك بالزنا وانت كتابية او امية فلا حد عليه لانه انما اقرانه قد فاه في حال لو علمنا منه صريح القذف لم يلزم حد لان الزنا يتحقق من الكافر ولو اقيم عليه الحد بخلاف الرجم على ما مر ولا يسقط الحد بالاسلام وكذا العبد ولا فرق بين من يقيم عليه الحد ولا حتى ان الكافر المحرم اذا زني في دار الحرب ثم اسلم فقتله لا يحد لان الزنا يتحقق منه وان لم يقيم عليه الحد فيكون قافوه صادقا والمن ارتفع بالاسلام الاثم دون حقيقة الزنا ولو قلنا فرجله الى امته وهي مجوسية او مزوجة او المسترة شرار فاسد او امرة وكما حائض او مظهر منه او صائمة صوم فرض وهو عالم بصوجها او مكاتبه فعليه الحد لان الشذاز الفاسد يوجب للملك فكانت المحرمه في كل من هذه التقادير موقفة مع قيام الملك فكانت المحرمه لغيرة فلم يكن زنا لان الزنا ما كان بملك قال تع الاعلى ازواجهم او ما ملكت ايما نسب فانهن غير ملووين بخلاف النكاح الفاسد لا يثبت فيه الملك فلا يسقط احصانه بالوطئ فيه ولا يحد فاذن وعن ابى يوسف ان وطئ المكاتبه يسقط الاحصان وهو قول زفر لان الملك

ولو قذف مكاتباً ومات دون ذنبا لا حد عليه لكن الشبهة في الحرية لمكان اختلاف الصحابة ثم ولو قذف مجوساً وزوجاً بامه فقد
اسلم عند أبي حنيفة ولا وقال لا حد عليه وهذا بناء على ان تزوج المجوسي بالمحرم لا حكم الصحة فيما بينهما عند خلافه قالوا قد موفى
النكاح واذا دخل الحزلي داراً بامان قذف وقسماً احداً لان فيه حق العبد وقد التزم ابقاء حقوق العباد ولا يهضم في ان لا يؤذى فيكون
ملقوماً ان لا يؤذى وموجب اذا ذاع السامق قذف سقطت شهادته وان تاب وقال الشافعي مرة تقبل اذا تاب وهي تعرف في الشهادات
واذا احداً الكافر في قذف لم يجر شيئاً منه على اهل الذمة لان له الشهادة على جنسه فزدت حجة فلان اسلم قبلت شهادته عليه وعلى المسلمين لان
حد لا شهادة استفادها بعد الاسلام فانتحل تحت الرد يجزاه في العبد اذا حد حذ القذف فواتق حيث لا تقبل شهادته لانه لا يشهد بحد لا
سب في حال الرق فكان ردك شهادته بعد التقي من تمام حد فان ضرب سوطاً في قذف تير اسلمه ضرب ما يقبض شهادته لان رد الشهادة مقدر للمحكمة
صفحة للمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا يكون رد الشهادة صفحة له وعن ابى يوسف انه اذا تزوج شهادته اذا اقبل تابع ولا يكون الاول اصح
راى في حق الوطى ولما لم يزل السيد العقر لها ولو بقي الملك شرعاً من وجب لما لم يزل وان حرم كوطى امته المجوسية والمجاض ونحن نقول ان قلتم
ان ملك الذات يتقادم من وجب كالمشتركة فمنع وعينهم ان ملك الوطى انتقام رسلناه ولا يستلزم ثبوت الحد كالامة المجوسية فيثبت ان
الحرمة يغريه من موقته ووجوب العقر لا يدل على سقوط الاحصان كالزهرين اذا وطى امته المبرونة وهي بكر لم يزل العقر ولا يسقط الاحصان
ذكره في المبسوط ولو قذف رجلاً وطى امته وهي اخته من الرضاع لا يحد لان الحرمة مبدية وقوله بانه الصحيح اخرا عن قول الكرخي فانه يقول بوجوب
لا يسقط الاحصان وهو قول مالك واحمد والشافعي رحم لقيام الملك فكان كوطى امته المجوسية وجه الصحيح ان الحرمة في المجوسية ونحوها يمكن الرضا
فكانت موقته اما حرمة الرضاع لا يمكن ارتفاعاً فلم يكن المحل قابلاً للمحل اصلاً فكيف تجعل لغيره قوله ولو قذف مكاتباً مات وترك وفاء للاحد
لكن المشبهة في شرط الحكم وهو الاحصان لاختلاف الصحابة في ان مات حراً او عبداً فاذا ورث شبهته في احصانه وبسقوط الحد ولا يعلم فيه خلاف
من يعتبر الحرمة من الاحصان قوله ولو قذف مجوسياً تزوج بامرأة يعني لو تزوج مجوسياً بامرأة او بنته ثم اسلم ففسخ نكاحها فقد فسد مسلم في حال اسلامه
سيد عند ابى حنيفة بناء على ما مر ان الحكم لها حكم الصحة عند ابى حنيفة وقال لا يحد بنا على ان ليس لها حكم الصحة وقوله ما قول الائمة الثلاثة وقد مر
في كتاب النكاح في باب نكاح اهل الشرك قوله واذا دخل الحزلي داراً بامان فحدت بما حد لان فيه حق العبد وقد التزم ابقاء حقوق العباد
ولا نه طمع في ان لا يؤذى فيكون ملزماً بالضرورة ان لا يؤذى وفي بعض النسخ طمع ان لا يؤذى فكان ملزماً بامان اذا ذاع وهو السيد قوله
واذا اسلم في قذف سقطت شهادته وان تاب عندنا لان رد شهادته عندنا من تمام حد خلافاً للشافعي فعندنا تقبل شهادته اذا تاب كالتاب اذا تاب عن الشهادته
من المعاصي حتى خلافة تعرف في الشهادات ان شاء الله تعالى قوله واذا حد الكافر في قذف لم تقبل شهادته على اهل الذمة وبذلك لان الشهادة على جنسه على ما عرف عندنا
ورد الشهادة من تمام حد القذف فترد شهادته عليه فان اسلم قبلت شهادته عليه ثم على المسلمين لان شهادته تقبل بعد الاسلام فلم تزل تحت الرد لان النص لا يوجب رد
شهادته انما تحت وقت القذف وليس بمرءة تلك فلم تزل تحت الرد بخلاف ما لو ارد المحمود ثم اسلم لا تقبل شهادته لانه حمار مردود والشهادة ابداء الرد ما راد
فبالاسلام لا يتحدث له شهادة بخلاف الكافر لا يصلي ولما قبلت مطلقاً على اهل الاسلام وغيرهم وبه نرفع ما قيل من ان لا تقبل بعد الاسلام على اهل الذمة لانها كانت قبل
وقد ردت بالقذف قلنا ان هذه اخرى فاخذة على الكل لا على اهل الاسلام فقط او على المسلمين وتبعيته على الكافر وبذلك بخلاف العبد اذا حد في
قذف ثم اعتق فانه لا تقبل له شهادة ابدلاً لانه لم يكن له شهادة في تلك الحال للرق وقد وجب الحد عليه وهو مردود شهادته مع الجمل فحينئذ صرف الى رد
ما يحدث له من الشهادة بعد العتق هذا والقائل ان يقول ان مقتضى النص عدم قبول كل شهادة لاحادته لوقامة لانه لا ينعى قال فاجلدوه ثم شامنين جلدة ولا تقبلوا
لهم شهادة ابداء الاحادته شهادة واقعة في الآثار فمقتضى النص رد ما والجواب ان التكليف بما في الواسع فحينئذ كان برود شهادته والامتناع انما يتحقق
برود شهادته قائمة الكائنات ولا فيما يحدث واذا كانت له شهادة قائمة فردت تتحقق الامتناع ثم فلو حدثت اخرى فلو رد كان
بلا مقتضى اذ الموجب اخذ مقتضاه قوله وان ضرب يعني الكافر سوطاً في حد ثم اسلم ثم ضرب ما بقي جازت شهادته لان رد الشهادة
متم للمحد فيكون منه لا يحد والمقام بعد الاسلام بعض الحد وبعض الشئ ليس به ذلك الشئ فلم يكن رد الشهادة صفحة
وعن ابى يوسف انه ترد شهادته الا قبل تابع لاكثر والاول اصح لما ذكرنا وعرف انه لو اقيم عليه الاكثر قبل الاسلام
ثم اسلم واقيم الباقى لتقبل شهادته عند ابى يوسف ايضا واورد عليه كما ان المقام بعد الاسلام بعض الحد كذا لك المقام قبل الاسلام

ان النصف

قال ومن قذف أدنى أو شرب عليمية لم يحد فذلك لك كله أما الآخرات فلا من المقصد من إقامة الحد حق الله تعالى لا تزجاء واحتمال حصوله بل لا دل قاسم فيمكن شبهة ذات المقصود في الثاني

فينبغي أن لا يكون منته واليضا جعله منته لما اقيم بعد الاسلام اولى لما ان العلة اذا كانت ذات وصفيين فلا اعتبار بالوصف الآخر
 لا يجب مان للنفس ورد بالامر بالحد والمنهي عن القبول اولى من احدهما مرتبا على الآخر فيعلق بفعل كل منهما بما يمكن والممكن رد شهادته
 فائمية للمال فيتعبد المنهي به به وبذلك كما ترى لا يدفع الوارد على قوله منته بل هو تقرير آخر وحاصل هذا ما ذكر في الاصل والمبسوط قال
 لا تسقط شهادة القاذف ما لم يضرب تمام الحد اذا كان عدلا ثم قال والحد لا يجزى فما دونه يكون تعزير للحد او التعزير غير مسقط للشهادة
 قال وفي هذه المسئلة ان المنيشت تلت روايات احدى ما ذكرنا وهو قولها والثانية اذا انعم عليه اكثر الحد سقطت آقاة
 لك اكثر مقام الكل وهي التي ذكرها المصنف ابي يوسف والثالثة اذا ضرب سوطا واحدا سقطت قال وفيه الروايات الثلاثة في النصرة
 اذا اقيم على بعض الحد ثم اسلم على ما ذكر في الجا مع الصغير قوله ومن زنى او شرب او قذف غير مرة فحد فو كذلك كله سواء قذف
 واحدا مرارا او جماعة بكلمة كقولنا انتم زناة او بكلمات لان يقول يا فلان انت زان و فلان زان حتى اذا حضر واحد منهم فادعى حد
 لذلك ثم حضر آخر فادعى انه قذفه لا يقيم اذا كان يقذف قيل ان اسمه لان حضور بعضهم للخصومة كحضور كلهم لا يثبت انما اذا كان يقذف
 آخر مستألف وحكي ان ابن ابي ليسلى سمع من يقول لشخص يا ابن الزانية فيحد حدين في المسجد فباخ ابا حنيفة فقال يا عجب
 لقاضي بلنا خط انا مسئلة واحدة في خمسة مواضع الاول اخذ بدون طلب المقذوف والثاني انه لو خاصم وجب حد واحد
 والثالث فيه ان كان الواجب عنده حدين ينبغي ان يتركس بينهما يوما واكثر حتى يخف اثر الضرب الاول والاربع ضرب
 في المسجد والخامس ينبغي ان يعرف ان والذية في الاجاء اولافان كان حين فالخصومة لهما والافا لخصومة لابن و
 فروع التداخل لو ضرب القاذف تسعة وسبعين سوطا ثم قذف قذفا آخر لا يضرب الا ذلك الشرط الواحد للتداخل لا
 اجمع الحد ان لان كمال الحد الاول بالسوط الذي بقي وسنذكر منه ايضا في فروع شتم بها وقوله خير مرة يتعلق بكل واحد
 من الثلاثة الى من زنا غير مرة او شرب غير مرة او قذف غير مرة فحد مرة فو لذلك كله مما سبق منه وعند الشافعي ان قذف
 جماعة بكلمة فذلك في قول وان قذفهم بكلمات او قذف واحد امرات يزنا آخر يجب لكل قذف حد وعندنا لا فرق
 ولا تفصيل بل لا تعد وكيف ما كان ويقون قال مالك والثوري والشعبي والمثني والزهرى وقاوة وحامد وطائوس و
 احمد في رواية وفي رواية كقول الشافعي الذي اذا نكحوا احتجابا مقتضى الآية ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية
 فيستكر رب تكريه على ما عرف وفي التجديد للشافعي لا يتداخل ولو قذفهم بكلمة واحدة لما ذكرنا ولانه حق آدمي ولنا ما ذكرنا
 قوله اما الاولان وهو كل من الزنا والشرب فلان المقصد من اقامة الحد حق الله تعالى لا تزجاء عن قذفه في المستقبل واحتمال
 حصوله بالحد الواحد المقام بعد الزنا المتعدد ومنه والشرب المتعدد وقائم فيمكن شبهة فوت المقصود في الثانية
 والحدود تدعى بالشبهات بالاجماع بخلاف اذا زنى فحد ثم زنى فيجب حد آخر ليقننا بعدم الزجاء بالاول والجواب عما
 ان الاجماع لما كان على دفع الحدود بالشبهات كان مقيد لما اقتضته الآية من التكرار عند التكرار الواقع بعد الحد الاول
 بل يهاضروني فانك علمت ان المخاطب بالاقامة في قوله فاجلدوهم الآية ولا يتعلق بهم هذا الخطاب الا بعد الشبوت عند

وهذه اختلاف ما اذا اذن وقتل وسرق واسترب لان المصدور من كل جنس غير المقصود من الاخذ فلا بد اخل

الحكم حاصل النفس ايجاب الحد اذا ثبت السبب بهم اعم من كونه بوصف الكثرة او القلة فاقا ثبت وقوعه منه كثير كان موجبا للحق ما كان اثنان
ليس غير فاذا جله ذلك وقع الامتثال ثم هو ايضا ترك مقتضى التكرار بالتكرار فيما اذا قذف واحد ثم قذف ما يندك الزنا فانه لا يجده مرتين في حد الزنا بالسرقة
فالحق ان الاستدلال بالآية لا يخلصه فانه يلجى الى ترك مثلها من آية حد الزنا فيعود الى هذا حق آدمي بخلاف الزنا فكان المبنى اثبات
ادعي آدمي فما ذكر المقام انصر واصوب وقوله واما القذف فالمقلب فيه حق المدعي فكان يلحقها بالاجابة الى الحاقه بل بين الدليل المذكور
فيه وهو انه حد شرع فقال الله سبحانه وتعالى لمقصود الاثر جازع للمعارض في حيث اقيم ثبت شبهة الى آخر ما ذكره حتى العبد في الخصومة
فيه دون غيره فليس غير قوله بخلاف ما اذا زنا وقذف وسرق ثم اخذ يعني وتثبت الاسباب عند الحكم حيث تجب الحد ودون الخلفه كلها
لاختلاف المقصود من كل جنس من اسبابا فان المقصود من حد الخمر صيانة العقول ومن حد الزنا صيانة الانساب ومن حد القذف
صيانة الاعراض وثبت كل خطاب يخصه فلو جردنا في الخمر والقذف حدا واحدا عطلت النفا من المقصود عن موجب
فروع ثبت عليه ما قراره والسرقة والشرب والقذف وقتا غير رجل يسبدر بالقصاص في العين لانه محض حق العبد
ثم اذا برى اخرجه فجده للقذف لانه استوب بجهة فاذا برى فالامام بالخيار ان يشاء ان يسجد السرقة لان
كلما حق الحد وهو ثابت بالنص تبلي ويجعل حد الشرب آخر لما فانه اضعف لانه لا ينسب الى وقت لم قول على ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لم يسجد وكلما اقام عليه حد احبسه حتى يبرأ لانه لو دخل سبيله ربما يبر فيصير الامام مضيقا للحد وهي منهي عن ذلك
وان كان محصنا اقتصر منه في العين وضربه حد القذف ثم رحمه لان حد السرقة والشرب محض حق المدعي وجمعت
الحدود للحق المدعي وفيها قتل نفس قتل وترك ماسوي ذلك كذا القتل عن ابن مسعود وابن عباس والحق
ان المقصود الزجر له ولغيره واتم ما يكون منه باستيقار النفس والاستتغال بما دونه لا يفيده الا انه يضمن السرقة
لواثمه لانه وجب عليه بالاخذ وانما يسقط الضرورة القطع ولم يوجد ولهذا يضمنه فيومر بالانفا من تركته ولا يقيم حد في المسجد
ولا قود ولا تعزير ولكن القاضي اية اراد ان يقيم بحفرة يخرج من المسجد كما فعل عرم في الغامدية او ميعث امينا كما فعل عرم
في ما عر ولا يستلحق في القذف اذا اكره ولا في شئ من الحدود ولانه لا يقضي بالسكول وهو ممتنع في الحد ودلان السكول ما
بذل والبذل لا يكون في الحدود او قائم مقام الاقترار واحدا لا يقيم بما هو قائم مقام غيره بخلاف
التعزير والعقاص فانما يستلحق على سبيلها ويستلحق في السرقة لاجل المال فان لكل ضمن المال
ولا يقطع لان حقيقة السرقة اخذ المال بقيد فيحلف على اخذ المال لا على فعل السرقة عند نكوله ليقضي بموجب الاخذ
هو الضمان كما لو شهد رجل وامرأتان بالسرقة ثبت الاخذ فيضمن ولا يقطع واذا اقام المقذوف بنية بالقذف
سألهما القاضي عن القذف ما هو وعن خصوص ما قال لان الرعي بغير الزنا قد يظنونه قد قاذل يد من استفسارهم فان لم يبر
لم ي قولهم قد فوالا يجده واذا شهدوا انه قال يا زاني وهم عدول حد وان لم يعرف القاضي عد التهم حبس القاذف حتى يزكوا
انه صار متبايا يكاب بالاحيل من اعراض الناس فيحبس لانه التهمة ولا يكفل على ما تقدم من الزنا فارجع اليه ولا يفر

واما القدوس فلهما فيه عندنا الحق فيكون لهما كما قال الشافعي (لا امان لمن لم يلق الله) وان اقر القدر بغيره هو ان لا يستأصل لان المخلوق له حق السيد عندنا

في شيء من الحدود والقصاص في قول أبي حنيفة وابن يوسف الأول ولما اجتمعوا بالحنيفة وفي قول أبي يوسف الآخر وهو قول محمد بن يوسف
منه الكفيل فلما اجتمعوا في دعوى حد القذف والقصاص لا خلاف انه لا تكفيل بنفس الحدود والقصاص لان النيابة
لا تجزى في الياها والمقصود من الكفالة اقامة الكفيل مقام المكفول عنه في الايقار وهذا لا يتحقق في شيء من الحدود فاما الكفيل
بنفس الدعوى عليه فعند أبي حنيفة اذا رغم المقدون ان له بينه حاضرة في المصر وكذا لا ياتخذ منه كفيل بنفسه ولكن يلزم له ان ياتخذ
فان احضر بنية والاخرى سبيله وعند أبي يوسف ومحمد ياتخذ منه بنفسه الى ثلاثة ايام وقالا حد القذف في المدعى والمخصوصة مثل خرق
العبادة في اخذ الكفيل بنفسه نظر المدعى من حيث يتمكن من احضار الخصم لاقامة البينة عليه ولا ضرر فيه على المدعى عليه والبر حنيفة يقول هذا
احتيال والحدود حقا وفي رد ثبوتها لا يشبهها وكان ابو بكر الرازي يقول مراد أبي حنيفة ان القاضي لا يجزى على اعطال الكفيل فاما اذا سمحت
فلا بأس لان تسليمه نفسه مستحق عليه والكفيل في الكفالة بالنفس لما يطلب بهذا القدر فاما ان اقام شاهد واحد لا يعرف القاضي القدر
فهو كما لو لم يقيم حد الاية الى اخر المجلس وان كان ظاهر الحد منه او قال الى شأنا آخر لو بين ان ثمانية هذا القدر راكستحان هذا
كله عند أبي حنيفة لانه لا يبرى الكفالة بالنفس بالحد وعندهم ياتخذ كفيل بنفسه فلا ولا يجيبه لان المقصود يحصل بذلك ولو اختلفت الشبهة
على القذف في المكان والزمان لا تبطل شهادتهما عند أبي حنيفة وعندهما يمنع قبول الشهادة لانه انشاء بسبب موجب للحد فالحكم مقتضى
الشاهدان على سبب واحد لا يقضى به كما لو اختلفا في اقراره بالقذف والشهادة بالبر حنيفة يقول القذف قول قد تكرر فيكون
حكم الثاني في حكم الاول فلا يختلف المشهود باختلاف في المكان والزمان كالطلاق والعاق وهذا هو القياس في الاثارة والاقرار
الا اني استحسن هناك لان حكم الاقرار بالقذف يخالف حكم الانشاء بدليل ان من تزوج امرأة ثم اقرانه كان قد فاقبل النكاح كالنكاح
ولو قد فاق في الحال كان عليه اللعان ولو اختلفوا في اللغة التي وقع القذف بها في العربية والفارسية وغيره بطلت شهادتهم لان عند
اختلاف اللغة يمكن الاختلاف في الصراحة ونحوه كذا هو مشهور ادهما انه قال يا ابن الزانية والافريسي بابيك ولو شهد احدهما قد فاق
الحنيفة الاخرانه اقرانه قد فاق يوم الخميس لا يجد ولا يقبل في اثبات القذف كتاب القاضي ولا البشادة على الشهادة ولو كان القاف
بعد ثبوت القذف عند القاضي عنده بنية بصدق قول اجل مقدار قيام القاضي من مجلسه من غير ان يطلق عنه ويقال له العيب
لا يثبت وذكرا بن رستم عن محمد اذا لم يكن له من يأتي بهم اطلق عنه ويبحث معه بواحد من شرطه ليرده عليه وفي ظاهر الرواية لم يثبت
الى هذا لان سبب وجوب الحد ظاهر عند القاضي فلا يكون له ان يؤخر الحد لما فيه من الضرر على المقدون بتأخير دفع العار عنه والى اخر
المجلس قليل لا يستعجل كالتأخير الى ان يحضر الجلاء وحسن ابي يوسف ليستأمر به الى المجلس الثاني لان القذف موجب للحد بشروط عجز عن
اقامة اربعة والتعذر لا يتحقق الا بالامال كالمدعى عليه اذا ادعى طعنا في الشهود بميل الى المجلس الثاني وجوابه باقتنا وتزوت لا تكفيل
منه لاربعة فلو جاء بثلاثة حد هو والثلاثة قال تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين فان شهد رجلان او رجل وامرأة
على اقرار بالزنا لم يدر عن القاذف الحد وعن الشاهد لان الثابت بالبينة كالثابت بالمعينة فكان سمعا اقراره بالزنا
الا ان المعينة لا اقراره اسقاط الحد لاقامته لان ذلك لا يمكن ولو كثرت الشهود ونوزوا المقدون قليل ان يقام الحد على القاذف او

فصل في التفسير

وطيوطا حراما على ما ذكرنا اذ لا يستحق المحرم من التزويج وهو ما ذكرنا انما هو المستزود من شهر بل لا بد من وجود عندنا من اسم المحرم وكذا اذا خرس او عنته ولكن لا زال احصائه بل لا يمكن بشبهة انه لو كان ما لمنا صدمه ولا يعلق القاسم في الشهود ما يتم شبهة دتم في الحد وجنس آخر تفرد من قوله انت ازني من فلان او ازني الناس لا حد عليه وهو من المبسوط وفي فتاوى قاضي خان قال انت ازني الناس او زني من فلان عليه الحد ولو قال انت ازني مني لا حد عليه ولو قال يا زانية فقال انت ازني مني حد الرجل وحده ولو قال لامرأته ما رايت زانية خيرا منك لا حد عليه وكذا لو قال لامرأته وطئتك فلان وطئها ما او فجبك او جاسمك حراما لا حد عليه وكذا اذا قال اخبرت انك زان او اشهدت على ذلك ولو قال زنيته وفلان معك يكونان قاضيا لهما لان العادة ان لا معية حالة الزنا فانصرف الى معية الفعل دون المحذور ومن قال لست لابويك لا يكون قاضيا وهو قوله لست لابويك لست لرجل ليس قد فارجل قد ف ولد اولد ولد لا حد عليه ولو قذف اباه او امه او اخاه او عمه حد قال لرجل قل لفلان يا زاني فان قال الرسول للمرسل ليه فلان يقول لك يا زاني لا حد على الرسول ولا على المرسل وان قال له يا زاني حد الرسول خاصة ولو قذفه بيته فصدقه ايها ليس له ان يطالب القذف بعد ذلك ولو قال يا ابن الحجام او يا ابن الحائك لا حد ولو قال لرجل يا ابني لا حد عليه لانه لا تطعن وكذا يا ابن النصراني او يا ابن اليهودي وفي الخلاصة عن مجموع النوازل رجل قال في بيت لم يشرب الخمر ولم يزن فقال آخر معك دوست لم يجد لانه ليس باشارة الى هذه الافعال ولو قال لرجل جبرك است فكذا لك لانه لم يسمه ولم يكنيه ولو قال ومي ابن عمه كرو است يكون قذفا ومعنى الاول فعل الكل ومعنى الثاني فعل هذه كلها ومعنى الثالث هو فعل هذه كلها وفي الفتاوى قال لرجل احكم ازان قيل له هذا هو لا حد بها فقال لا حد عليه لان اصل القذف لم يقع موجبا ولو قال بجماعة ككلم زان الا واحد يجب عليه الحد لان القذف فيه موجب للحد فكان لكل واحد ان يدعي ما لم يعين المتقاضي من فروع داخل حد القذف ما ذكره المصنف في التجنيس عبد القذف حرافع تقذف اخر فاجتمع ضربان في لوجار الاول فضرب اربعين ثم جاز به الاخر ثم الثمانين لان الاربعين وقع له ما قبل الباقي اربعين ولو قذف آخر قيل ان ياتي به الاول الثمانون يكون لهما جميعا ولا يضرب ثمانين شيئا لان الباقي ثمانية حد الاثر فجاز ان يذخيره الاحرار وهذا ما وعدناه ولو قال لامرأة يا زانية يحد ولو قال يا زانية يحد

فصل في التفسير لما قدم الحد والمقدرة بالنصوص القطعية وهي وكذا ما استعملها التغير الذي هو دورنا في المقدار والليل والمختار ترادف من الحد واصلي الحد يعني الرد والروع وهو مشروع في الكتاب قال الله تعذر واضربوه فان طعنكم فلا تبغوا عليهن سبيدا ام يضرب لزوجا ناديا وتدينا وفي الكافي قال عم لا تخرج من بيتك حتى لا يروى انه عم عز وجل قال الخيروا ما غش في الحديث روى عنه اعم قال رحم الله من علق سوطه حيث يراه ابنة اقوى من هذا الحديث قوله عم لا يحد فروع من الافعال وسياقي وقوله فاضربوه على تركه بعشر في الصبيان فمن زاد دليل شرعية التغير واجمع عليه الصحابة والمعنى هو ان الرجل من الافعال البنية كمالا تعذيبا فيفرض ليس يدرج الى هو اتيه واغش واجب ذكر التمرات في عن الخرس لانه ليس فيه شيء مقدر بل مفوض الى راي القاضي لان مقتضى الزجر وحوال المناسر ضئيلة فخير من ينزجر بانصيحة ومنهم من يحتاج الى اللطمة والى الضرب ومنهم من يحتاج الى الجس وفي الشافعي التغير على مراتب التغير اشرف الاشرف وهم العلوية والعلما بالاعلام وهو ان يقول له القاضي بلغني انك تفعل كذا فخير جبره فتعزبه الاثر وهم الامراء والبلد باقين بالاعلام والمجس الى باب القاضي والخصومة في ذلك وتغير الاوساط وهم السوقة بالجر والجنس وتغير

ومن ذلك غلبه اوامه ولد او كافا با فزنا عتوره لانه جنابه قد ف وقد اصنعه وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزير

الاخنة بهذا كله وبالضرب وعن ابي يوسف يجوز التعزير للسلطان باخذ المال عندهما وباقي الائمة الثلاثة لا يجوز وما في الخلاصة سمعت
من ثقة ان التعزير باخذ المال ان راي القاضي ذلك او الوالي جاز ومن جملة ذلك رجل لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره باخذ المال مبني على اختيار
من قال بذلك من المشايخ يقول ابي يوسف وقال التبر تاشي يجوز التعزير الذي يجب حقا لانه لكل احد بجملة النيابة عن الله تعالى وسئل ابو جعفر
العمري في عن جبر رجل امراة يحل له قتلها قال ان كان يعلم انه يبرج عن الزنا بالصباح والضرب بما دون السلاح لا يقتله وان علم انه
لا يبرج الا بالقتل حصل له قتلها وان طاعة المرأة يحل قتلها ايضا وهذا تنصيص على ان التعزير بجملة الانسان وان لم يكن محببا وصرح
فلم يقتل بذلك وهذا لانه من باب ازالة المنكر باليد والشارع ولي كل احد ذلك حيث قال من راي منكم منكرا فليغيره بيده فان
لم يستطع فليسلطه بالحديث بخلاف الحد ولم يثبت توليها الا للولاة وبخلاف التعزير الذي يجب حقا للعبودية القذف وبخلاف فانه لتوقفه على
الدعوى لا يقيقه الا الحاكم الا ان يحكم فيه ثم التعزير فيما شرع فيه التعزير اذا رآه الامام واجب وقول مالك واحمد هو
عند الشافعي ليس بواجب لما روي ان رجلا جارا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال لي رايت امرأة فاصبت منها ما دون ان يطاها
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصليت معنا قال نعم فتلا عليه ان الحسنات يذهبن السيئات وقال في الاضرار اقبلوا من محسنهم و
تجاوزوا عن سيئهم قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم في الحكم الذي حكم به للزنا في نفسه فقه ارضه فلم يوافق عرضه ان كان ابن عمك فغضب
صلى الله عليه وسلم ولم يغزره ولذا ان كان منصوصا عليه من التعزير كانه وطئ جارية امراته او جارية مشركته يجب المثل الا امر فيه ما
لم يكن منصوصا عليه اذ راي الامام بعد مجانبته هو نفسه المصلحة او علم انه لا يبرج جلالا به وجب لانه زاجر مشرع بحق الله
تعالى فوجب كالحكم وما علم انه انزجر بدونه لا يجب وهو مخرج حديث الذي ذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ما اصاب من المرأة
فانه لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم الا وهو نادم من ذكره لان ذكره ليس الا الاستعلاء بموجبه ليفعل معه واما حديث ابن عمر فانه
لحق آدمي وهو النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز تركه وفي فتاوى قاضي خان التعزير حق العبد كسائر حقوقه يجوز فيه المأثر والعفو
على الشهادة والشهادة ويجزى فيه العيين يعني اذا اكرانه سببه يحلفه ويقضه بالتكول ولا يخفى على احد ان يقيم له ما هو
حق العبد وحق الله فحق العبد لا شك انه يجزى فيه ما ذكرنا وما واجب منه حقا لله نعم فقد ذكرنا انفا انه يجب
على الامام ولا يحل له تركه الا فيما علم المنزجره الغافل قبل ذلك ثم يجب ان يتفرغ عليه انه يجوز اثباته بحد شرعي
فيكون مدعيها شاكرا اذا كان معه آخيه فان قلت في فتاوى قاضي خان وغيره ان كان المدعي عليه ذامرا
وكان اول ما فعل يو عطا استحسانا فلا يغزر فان عاد وتكرر منه روى عن ابي حنيفة انه يضرب وبذلك يجب ان يكون
في حقوق الله نعم فان حقوق العباد لا يمكن للقاتل فيها من اسقاط التعزير قلت يمكن ان يكون محله ما قامت
من حقوق الله نعم ولاننا قضت لانه اذا كان ذامرا فقد حصل تعزيره بالجسر الى باب القاضي والدعوى فلا يكون
مستقطا للحق الله سبحانه وتعالى في التعزير وقوله ولا القديس يعني بالضرب في اول مرة فان عاد وعززه رج بانقضاء
ويكون كون محله حق آدمي من الشتم وهو ممن تعزيره بما ذكرنا وقد روى عن محمد في الرجل يشتم الناس اذ كان له مؤثر

ان ابن عمر

ومن قذف عبدا أو امرأة أو ام ولد أو كافرا بالزنا عتبه كونه جانية قذفت وقد اختلف وجوب الحد لفقد الاحصان
فوجب التعزير وكذا اذا قذف مسلما بغير الزنا فقتل يافاسق او ياكافرا او يا خبيث او ياسارق لانه اذا

يوطى وان كان دون ذلك جسد وان كان سبا با ضرب ومبس يعني الذي دون ذلك والمرءة عندي في الدين والصلح
قوله ومن قذف عبدا أو امرأة أو ام ولد أو كافرا بالزنا عتبه كونه جانية قذفت وقد اختلف وجوب الحد على قول داود في العبد فانه يحده و قول
ابن المسيب في الذميمة التي لها ولد مسلم قال يحده وانما عتبه لانه اى هذا الكلام جناية قذفت وقد اختلف وجوب الحد على القاذف
لفقده الاحصان فوجب التعزير وكذا اذا قذف مسلما بغير الزنا فقتل يافاسق او ياكافرا او يا خبيث او ياسارق ومثله
يا نصر او يافاجر او يازنديق او ياقبجور يا ابن القنينة يا قرطبان باسن يعمل عمل قوم لوط او يالوطي او قال انت تلعب
بالصبيان يا كليل الزبوا يا سارب الحمير او يوث يا مخنت يا خائن يا ماوس الزواني يا ماوس للصمصا يا سافق يا سيودي عزربك اطلقا
في قاضي خان وذكره الناطقي وقيد به اذا قال لرجل صالح املو قال لفاسق يافاسق او للفض يالفض او للفاجر يافاجر لاشي عليه
والتعليل مفيد ذلك هو قولنا انه اذا اذاه بالحق به من الشين فان ذلك انما يكون فيمن لم يعلم انصافه بهذه امان في علم فان الشين قد اوجده بنفسه
قبل قول القائل وقيل في يالوطي يسأل عن نيته ان اراد انه من قوم لوط فلا شيء عليه وان اراد انه يعمل عملهم عتبه على قول
ابن حنيفة وعندنا محمد والصحاح انه يعزر ان كان في غضب قلب او هزل من دعوى انزل بالشج ولو قذفه ببيان ميتة لم يمتعه مخرقا لاشي
الا انه يسبغ بالتعزير غايته في الجناية الاولى وهو اذا قذف غير المحصن الزنا لانه من جنس ما يجب به الحد وهو المرحى بالزنا وفي الشائعية
وهو ما اذا قذفه بغير الزنا من المعاصي الراى الى الامام قوله ولو قال يا حمار او يا حنظل لم يعزر لانه لم ينسبه الى شين معصية ولم يتعلق
بشين اصلا بل انما الحق الشين بنفسه حيث كان كذب ظاهر او مشد يا بقر او يا ثور يا حية يا قيس يا قرد يا ذئب يا حجام يا فيثيا يا ولد حبر لم
يعتبر يا ناكس يا سكاوس يا مسخرة يا ضحكة يا كشخان يا ابله يا ابن الحجام وابوه ليس بحجام او يا ابن الاسود وابوه ليس كذلك يا كلب
يا رستاق يا سواجر يا سوسوس لم يعزر والحق ما قاله بعض اصحابنا انه يعزر في الكشخان اذ قيل انه قريب من معنى القرطبان
والدويوث والمراد به والقرطبان في الغرث الرجل الذي يدخل الرجال على امراته وشدة في عرونها ومار مصر والشام المعرض والقواد
عدم التعزير في الكلب والخنزير وتحتوها هو ظاهر الرواية عن علماءنا الثلاثة واختار السندواني انه يعزر به وهو قول الاثمة الثلاثة لان
بذره الالفاظ تذكر الشبهة في عرفنا وفي قاضي خان في يالكلب لا يعزرت قال وعن الفقيه ابى جعفر انه يعزر لانه يعذر شتمه ثم قال الصحيح
انه لا يعزر لانه كاذب قطعا استقى وفي المبسوط فان العرب لا تعد شتمته ولذا يسمون بكلب وذيب وذكر قاضي خان عن امامه
ابى يوسف في يا خنزير او يا حمار يعزر ثم قال وفي رواية محمد لا يعزر وهو الصحيح والمص استحسن التعزير اذا كان المخاطب من الاشراف
فحصلت ثلاثة والمذهب هو ظاهر الرواية لا يعزر مطلقا ومختار السندواني لا يعزر مطلقا والمفصل بين كون المخاطب من الاشراف يعزر
قائله او لا فلا ويعزر في مقامه وفي قدر وقيل في بليد وانا نحن انه يشبه بابله ولم يعزر وابره قوله والتعزير كشره
لشع وثلاثون هو ظاهر ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يبلغ به خمسة وسبعون سوطا والاصل في نقصه عن الحد وقوله
عزم من بلغ حداني غير حد فممن المعتدين ذكر البيهقي ان المحفوظ انه مرسل واخرجه عن خالد بن الوليد عن النعمان بن بشير
ورواه ابن ماجه في فوائده ثنا محمد بن حصن الاصمعي ثنا عمر بن علي المقدمي ثنا مسعر عن خالد بن الوليد بن عبد الرحمن

ومن جن الامام وعزروا في ذلك فعل ما فعل بامر الشيخ وفعل المأمور لا يتقيد بشرط السلامة كالفصل في الزجر
 بخلاف الزجر اذا عجز وزجره لانه مطلق فيه والاطلاق يقتضي بشرط السلامة كالمرد في الطريق وقال الشافعي لا يجب الدية
 في بيت المال لان الخلاف خطائيه اذا اعتذر للتاديب غير انه يجب الدية في بيت المال لان دفع عمله يرجع الى
 عامة المسلمين فيكون الغرم في حالهم قلنا لما استوفى حق الله تعالى بامر صار كان الله امانه من غير واسطة فلا يجب التعان

محل واثبت على هذا معنى شدة الضرب قوته لا حجة في عصفه واحد كما قيل اذا صح ان لا يرجع في عصفه واحد لطلبه ثم حده الزنا في التعزير في الشدة
 ثابت بالكتاب واعظم جنايته حتى شرع فيه الرجم وهو اثنان النفس بالكلية ثم حده الشرب لانه ثابت باجماع الصحابة لكن اليتي في القرآن في
 زمره لم كان غير مقدر على ما تقدم ولان سببه يتحقق فيكون سببه لا يشبهه فيها والمراد الشرب يتحقق سببه لا يشبهه في البشوت
 لانه بالبينة او الاقرار وبما لا يوجبان اليقين فان قيل يغيدانه شرعا بحيث ان عندنا يتحقق بلزوم الحد وان الثابت بهما كالثابت بالمعاينة
 كذلك القذف ثبت بالبينة والاقرار فلا يقع فرق بينهما بخلاف القذف لان سببه باعتبار كونه قربة وبالبينة لا يتحقق بذلك
 لجواز صدقه فيما نسب اليه ولا تجري فيه التعليل بغير الشهادة فلا يخطئ مرة اخرى من حيث الوصف وهو شدة الضرب ولان الشرب
 ينظم القذف كما قال علي بن ابي طالب ان الشرب يهني اذا اذني افترى فيجتمع على الشارب حد الشرب والقذف فيزداد الحد ونظر الى المظنة
 فلا يغلظ بالشدة فاشد بالتعزير واخفها حد القذف وعند احمد اشد الضرب حد الزنا ثم حد القذف ثم التعزير وقال مالك الكل
 سواء لان المقصود من الكل واحد ثم ذكر في المبسوط بانه يجزى ويغزى في ازار واحد وفي الفتاوى قاضي خان يضرب في التعزير قائما
 عليه شيئا ينزع الخشوع والفرو ولا يحد في التعزير قوله ومن حده الامام وعززه فمات فسد به بدوه هو قول مالك واهم وقال
 الشافعي ربه يضمن ثم في قول تجب الدية في بيت المال لان دفع عمله يرجع الى عامة المسلمين فيكون الغرم الذي يضمنه
 عليه لهم عليهم وفي قول علي عاقلة الامام لان اصل التعزير غير واجب عليه ولو وجب فالضرب نجس متعين
 في التعزير فيكون فعله مباحا فيقتضي بشرط السلامة ولم يوجب على عاقلة وهذا يخص التعزير ونحن نقول الامام
 مأمور بالحد والتعزير عند عدم ظهور الاثر لانه في التعزير الحق الله ثم وفعل المأمور لا يقتضي بشرط السلامة كما في
 الفصا ولا بد له من الفعل والاعقوب والامانة خارجة عن وسعه اذا الذي في وسعه ان لا يترخص بسببه القرب
 وهو بين ان يبلغ في التحفيف فلا يقطع الوجوب به عنه او يفعل ما يقع زاجرا وهو مأمور لم زاجر وقد يتفق ان يموت الانسان
 به فلا يتصور الامر بالضرب المولم الزاجر مع اشتراط السلامة عليه بخلاف الباحات فانها رفع الجنائيات في الفعل والاطلاق وهو مجزئ
 بعد ذلك غير ملزم به فصحة تعذيبه بشرط السلامة كالمرد في الطريق والاصطلاح وانما الضمن اذا عجز امرأته فماتت لانه مباح فيفصح ترجع اليه كما ترجع
 الى المرأة من وجه آخر وهو استقامته على ما امر الله به وذكر الحاكم لا يضرب امرأته على ترك الصلوة ولا يضربا منه وكذا المعلم اذا ادب الصبي فمات
 منه يضمن عندنا والشافعي مالو جامع زوجته فماتت او افضاها لا يضمن عندنا في حقيقته وبالي يوسع ذكره في المحيط مع انه مباح فيقتضي بشرط السلامة
 ضمن المهر بذلك الجماع فلو وجبت الدية وجب ضمانان بمضمون واحد متمم الاول للانسان فيما اذا قيل له ما يوجب التعزير ان لا يجيبه قالوا لو كان
 له ياخيبت الحسن ان يكف عنه ولو رفع الى القاضي ليؤدب يجوز ولو اجاب مع هذا فقال بل انت لا بأس واذا اساء العبد الا انك لم توادبه
 وكذا الزوجة في الفتاوى القاضي من يقيم بالقتل والقتل بحبس في السجن ان الظاهر التسوية وفيها عن ابي يوسف اذا كان بيع الخمر ويشترط ترك الصلوة
 يحبس ويؤدب ثم يخرج والساحر اذا ادعى انه يخلق ما يفعل ان تبرز وقال الله تعالى كل شيء قبلت توبته وان لم تبت يقتل وكذا الساحرة تقتل بردها وان كانت
 المرأة لا تقتل عندنا لكن الساحرة تقتل بالاثم وهو ما رجحنا انك لم تترك له عماله اقبلا وساحرة زافا وقاضى ان ان يحبس ويؤدب وكيف يقول في السحر

الاجاب

کتابخانه

الشيء في اللغة اخذ الشيء من الغير على سبيل الشبهة ولا يستلزم له عند استراق السمع قال الله تعالى الا من استرق السمع وقد
نزلت عليه وصاف الشبهة على اياتك ببيان انشاء الله تعالى والمعنى اللغوي مرعى فيها ابتداء وانتهاء وابتداء لا غير ما انقضى
الجدل في الاستسار له المالك من غير ان يكون على الجوار في الكبرى بمعنى قطع الطريق مسارقه لغير الامام لا بد فهو المتعبد لمخاطبة النظر
باصراة وفي الصغرى مسارقه لغير المالك او من يتوهم مقامه

افذ وثبت ذلك منه ولا قبل توبته وفي الشاوي رجل يحذو لبعده للناس ويفرق بين المروءة وجهه تبكك اللقبة فهذا هو الحكيم بار تداوه
ويشغل قال في الخلاصة بهذا ذكره القاضي مطلقا وهو محمول على اذا كان يعتقد ان لاثرا انتهى وعلى هذا التقدير فلم يذكر حكم هذا الرجل
وعلى هذا التقدير اعني عدم الحكم بار تداوه فبينبغي ان يكون مكرا ان يشرب ويكس حتى يحدث توبته وهل يحل الكتابة بما علم ان فلانا يتبعنا
من المساكين لانه قالوا ان وقع في قلبه ان اباؤا يقدر ان يخبر على ابنه حل لان كينب وان لم يفتح في قلبه لا يكتب وكذا ابن المروءة وجهه
وبين السلطان والرعية ويعز من شهد شرب الشاربين والجهنم على شبهة الشرب وان لم يشرب لو ادمن منه زكوة خمر
والمنظر في نهار رمضان يعز ويكس والمسلم يبيع الخمر او ياكل الربا يعز ويكس وكذا السفن والمنش والنايحة يعزرون
ويكسون حتى يحدوا توبته وكذا المسلم اذا شتم الذي يعز لانه اتركب منتهى وكذا من قبل اجنبة اعتنوا او مسابشوق والدعلم

كتاب السيرة

لما كان المقصود من الحمد والثناء جازعاً اسباباً اسبغت عليه من المناسد ودعى من تزيينها في التعليم ترتيب اسبابها
في المناسد لما كانت مفيدة اعظم تقدم على ما هو اخذ لان التعليم وقلة اعم واعظم المناسد يودى الى فوائد النفس وهو الزنا لما تقدم من وجه
كونه قبيحاً ومعنى يديه يودى الى فوائد العقل وهو الشرب لانه كفوات النفس من حيث ان عديم العقل لا يتفهم بنفسه كعدم النفس ويايه
يودى الى اخساد العرض وهو القذف فانه امر خارج عن الذات يورث فيها وبانزق امر اقبيحاً ويايه يودى الى اهلاك المال فانه
الاخر المخلوق وقاية للنفس والعرض فكان اخرها خسران السرقة تفسير لغة وهي ما ذكر في الكتاب وهي اخذ الشيء من الغير على وجه
الخفية ومنه استراق السمع وهو ان يسمح مستخفاً وفي الشرعية هي هذا ايضا انما يزيد على منصوص ما قيود في اناطة حكم شرعي بها اذ لا شك ان
اخذ اقل من الضاب خفية سرقة شرعاً لكن لم يعلق الشرع به حكم القطع في شرط الثبوت ذلك الحكم الشرعي فاذا قبل السرقة الشرعية اخذ
حقية مع كذا وكذا لا يحسن بل السرقة التي علق بها الشرع وجوب القطع هي اخذ العاقل البالغ عشرة دراهم او مقدار ما خفية عمن هو مقصد
للمحافظة مما لا يتسارع اليه الفاسد من المال المتمول للغير من حرز بلا شبهة وتعلم شبهة في التأويل فلا يقطع السارق من لسارق الا اذا
من الاخر اودى الرحم الكاملة والعقل ثلاث الابل لا يصار اليه حتى يتبين بالامرد له كالصلوة على ما هو المذهب المتعارف عند الاصولييين
ما قبل هي في منصوصها اللغوي والزيادات شروط غير محضى والقطع بانها لا افعال والقرعة عندنا ولو لغير الفاتحة فكيف يقال انها في الشرع
بدلاً عن الافعال شرط قبوله والفضل انه لا يتبادر الدعاء قط هذا قساي في السارق من السارق خلاف قوله والمعنى اللغوي يعني الخفية
اعاينها ما ابتداء وانتهاء وذلك في سرقة النار في المصر او ابتداء لا غير وهي في سرقة الليل فلذا اذا دخل البيت ليلا خفية ثم اخذ
مالاً جاهرة ولو بعد مقامة ممن في يده قطع به لاكتفاً بالخفية الاولى واذا كابره في المصر نهماً واخذ ماله لا يقطع استحساناً وان كان
من خفية والقباس كذلك من الليل لكن يقطع او غالب لسرقات في الليل تصويراً لثبوتها اذ قليلاً ما يختفي في الدخول والاخذ بالكتابة وعليه
رجح اذا كان صاحب الدار يعلم دخوله والنفس لا يعلم كونه فيها او يعلمه النفس وصاحب الدار لا يعلم دخوله او كانه لا يعلم ان قطع ولو علم لا يقطع و
كانت البرقة تشمل الصغير والكبير والخفية المتعبرة في الضمري هي الخفية عن غير المالك او من يتزعم مقامه كالمودع والمستعير والمضارب والمفلس

من ذمیرین تیمور باقتضای الشریعہ بحسب حدیث محمدی ان انظر الی التوبۃ وکذا

واسم الدرهم ينطلق على المصروفة عرفاً فهذا يبين لك اشتراط المضروب كما قال في الكتاب وهو ظاهر الرواية وهو لا يحرم رعاية لكمال الجناية حتى لو سرق عشرة دراهم فاقطع من عشرة مضروبة لا يجب القطع

وسالت ابي عن حديث محمد بن الحسن بن الحسن بن منصور عن الحكم عن عطاء بن مجاهد عن ابي امين وكان فقهياً قال قطع يد السارق في ثمن الجن كان ثمن الجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم دينار قال ابي جهم مرسل واري انه والد عبد الواحد بن ابي امين وليس له صحبة ولا يثبت له حديث ان ابي امين اسم الصحابي وهو ابن ام ابي امين والد ابي جهم مرسل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بجنين اسم تابعي اخر وقال ابو الجراح الرضائي في كتابه ابي امين فقهية مولى بني مخزوم وروى عن سفيان وعائشة وجابر وعنه ابنه عبد الواحد وثقة ابو زرعة ثم قال ابي امين مولى ابن الزبير فمولى ابي امين عن النبي صلى الله عليه وسلم في السيرة الى ان قال وعنه عطاء بن مجاهد قال النسائي ما حسب له صحبة وقد جعله اسماء لم يثبت ان ابن ابي جهم ابن جهم فمجاهد واحد قال ابن ابي جهم مولى ابي امين الجاشي مولى ابن ابي عمر روى عن عائشة وجابر روى عنه مجاهد وعطاء وابنه عبد الله سمعت ابي يقول ذلك مثل ابو زرعة عن ابي امين والد عبد الواحد فقال علي ثنته وقال ابن جهم في الثقات ابي امين بن حبيب الجاشي مولى ابن ابي عمر المخزومي من اهل كبة روى عن عائشة وروى عنه مجاهد وعطاء وابنه عبد الواحد بن ابي امين وكان اخا لاسامة بن زيد لا يثبت له حديث قال ابي امين مولاة النبي صلى الله عليه وسلم قال ومن زعم ان له صحبة وهم حديثه في القطع مرسل فهذا يخالف الشافعي وغيره ممكن ذكر ان ابي امين ابن ام ابي امين قتل يوم حنين وانه صحابي ثبت جعله من التابعين وكذا فعل الدارقطني في سنة ابي امين لا صحبة له وهو من التابعين ولم يترك زمان النبي صلى الله عليه وسلم ولا الخلفاء بعده وبوالذي يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ثمن الجن دينار وروى عنه ابنه عبد الواحد وعطاء ومجاهد والمصنف في امين راوى قيمة الجن بل هو صحابي ام تابعي ثنته فان كان صحابياً فلا اشكال وان كان تابعياً ثنته كما ذكر ابو زرعة الامام العظيم الشان وابن جهم مرسل والارسل ليس عندنا ولا عند جابره العلماء قاصداً بل هو حجة فوجب اعتبارها في هذا اختلفت في ثنته ثمن الجن اهل ثلاثة او عشرة فوجب الاخذ بالاكثر منها لايجاب الشرح الدرر ما لم يكن في الحدوث ثم يقوى ما رواه النسائي ايضا بسنده عن ابن اسحق عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جابر قال كان ثمن الجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم واخرجه الدارقطني ايضا واخرجه ابو احمد في سنده عن الجراح بن ارطاة عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وكذا اسحق ابن راهويه وروى ابن ابي شيبة في مسنده في كتاب اللقطة عن سعيد بن اسيب عن رجل من منزلة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بلغ ثمن الجن قطعة فضة وكان ثمن الجن خمسة دراهم قال الحسن واما ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم لا قطع الا في الحج ويدار عشرة دراهم وهذا بهذا اللفظ متوفى على ابن مسعود وهو مرسل عنه رواه عبد الرزاق ومن طريقه الطبراني في معجمه واثار اليه الرضائي في كتابه الجامع فقال وقد روى عن ابن مسعود انه قال لا قطع الا في دينار عشرة دراهم وهو مرسل واه القاسم بن عبد الرحمن عن ابن مسعود والقاسم بن عبد الرحمن لم يثبت من ابن مسعود انه يروي عن الحسن لان الكل ما روي عن القاسم لكن في مسنده ابي حنيفة من روايته ابي مقاتل عن ابي حنيفة عن القاسم بن عبد الرحمن عن ابيه عن عبد الله بن مسعود قال كان قطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرة دراهم وهذا هو مولى في رواية يثرب قلت بن ياسين عن ابي حنيفة انما كان القطع في عشرة دراهم وحسب ابن خزيمة حديث محمد بن الحسن عن ابي حنيفة يرفعه لا قطع اليد في اقل من عشرة دراهم فهذا هو مولى مرفوع ولو كان موقوفاً لكان احكم الرفع لان المتعذرات الشرعية لا تدخل للعقل فيها فالوقوف فيها محمول على الرفع قوله واسم الدرهم يعني في الحديث وهو قوله

والمعتبر وزن سبعة مثاقيل لأنه المتعارف في عامة البلاد وقوله أو ما يبدل قيمته عشرة دراهم إشارة إلى أن غير الدرهم يعتبر بقيمته بها وإن كان ذهباً ولا بد من جزالة شبهة فيه

لأن الشبهة حسنة وسبيلها من بعد إنشاء الله تعالى قال العبد الحر في القطن سواء كان النص

ليرقيم بل لا التخصيف مستند فيكم اصل صيانة كالمال النص

أو عشرة دراهم مطلق على المضروبة عرفاً فإذا اطلق بلا قيد فهو وجه اشتراط كونها مضروبة في القطع كما ذكر في القدرى وهو ظاهر الرواية وهو الراجح للظاهر من الحديث ورعاية كمال الجناية لأنها شرط العقوبة وشروط العقوبات يراعى وجودها على وجه الكمال ولهذا شرط الجودة حتى لو كانت زليفاً لا تقطع بها ولو تجوز بها لأن نقصان الوصف ينقص الذات وعن أبي يوسف يقطع بها إذا كانت رايحة حتى لو سرق عشرة تبرأى ففئة غيبه مضروبة سكا قيمتها اقل من عشرة مملوكة لا يجب لقطع على ظاهر النص وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يقطع للأطلاق المذكور وانت تعلم أن المطلق يقتيد بالعرف والعادة فهو له اعتبار وزن سبعة يعني المعتبر في وزن الدرهم التي يقطع بعشرة منها ما يكون وزن عشرة ووزن سبعة مثاقيل كما في الزكوة ولقد تم بحثنا فيما في الزكوة أنه ينبغي أن يراعى أقل ما كان من الدرهم على ما قالوا وإما هنا فنقتضى ما ذكره من أن الدرهم كانت في زمنه على المد عليه وسلم ثلاثة أصناف صنف وزن خمسة وصنف وزن ستة وصنف وزن عشرة والقطع في الزكوة هذا مقتضى أصلهم في ترجيح قتيل الرحمن بعشرة بانه أدور للحدو ما كان دارياً كان أو لم لا يقال هذا الحديث قول ثالث لأننا نقول لا نسلم أنه إنما يكون ذلك إذا تحققنا أن كل من قدر نصيب القطع بعشرة قدر العشرة بوزن سبعة وهو ممنوع فإن من نقل تقديره بعشرة بخلاف القدرى وعطاً ولم يمتثل تقديرها بوزن سبعة ولا يحقق لزوم القول الثالث ثم هذا البحث الزام على قولهم أن وزن سبعة لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاما أن قيل كالتأنيبه أنها كانت كذلك في زمنه صلى الله عليه وسلم فلا قوله وقوله أنه قول القدرى أو تأنيبه بعشرة أشادة إلى أن غير الدرهم يعتبر قيمته بالدرهم وإن كان ذهباً حتى لو سرق دينار قيمته اقل من عشرة لا يقطع ذكره في المحيط قال المراد من الدينار المذكور أنه يقطع به في الحديث ما يكون مقبوماً بالقيمة الوقتية أي يكون ديناراً قيمته اقل من عشرة دراهم ففئة جيا بوزن سبعة مثاقيل أو أكثر سواء كان في الوقت كذلك أو لا فلا اعتبار للوقت لأنه يزيد وينقص فيه السهم ولا بد من كون قيمته غير الفضية بحسبة يوم السرقة وقت القطع حتى لو نقصت القيمة وقت القطع عن عشرة لم يقطع إلا أن ينقص سبب عيبه أو فوات بعض العين فعلى هذا إذا سرق في وقت قيمته فيها عشرة فأخذ في أخرى وقيمتها فيها اقل لا يقطع وفي قول الطحاوى يعتبر وقت الاحتياج من السهم فقط ولو اقل من وزن عشرة ففئة تساوى عشرة مملوكة لا يقطع لأنه يخالف النص في محل النص وهو قوله لا يقطع إلا في ربع دينار أو عشرة دراهم في محل النص وهو أن يسرق وزن عشرة ولا بد من ثبوت دلالة القصد إلى النصاب المأخوذ وعليه كفى التعسير من علامة النوازل سرق ثوباً بقيمة دون العشرة وعلى طرفه ديناراً مشدود لا يقطع وذكر في علامته فتاوى سمرقند إذا سرق ثوباً لا يساوى عشرة وفيه دراهم مضروبة لا يقطع وقال وهذا إذا لم يكن الثوب دعاء للدرهم عادة فإن كان يقطع لأن القصد في القيمة على سرقة الدرهم لا ترى أنه لو سرق كيساً فيه دراهم كثيرة يقطع وإن كان الكيس يساوى درهماً ولا بد أن يكون للمسرق منه ما يجزى حتى لو سرق عشرة ودوية عند رجل ولو عشرة رجال يقطع بخلاف السارق من لساوق على الخلاف أن يخرج به ظاهر احتجوا باتباع ديناراً في الخروج جرح لا يقطع ولا ينتظر أن يتوضف بل يشمن مثله لأنه استهلكه وهو سبب لضمان الحال أن يخرج النصاب بمرة واحدة فلو أخرج لفضته ثم دخل وأخرج باقية لا يقطع قوله والمراد العبد في القطع سواء كان النص لم يفصل بين حر وعبد ولا يمكن التخصيف فيكم

قال ويجب بشهادة شاهدين كفاً سائر المحقق الظاهر كفاً سائر المحققين وينبغي أن يسألها الإمام عن كيفية السرقة وما هيتهما ومن ماله ومكانها لزيادة الاحتياط كما في المحدثين بحسنه إلى أن يسأل عن الشهود والتهمة قال وإذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطعهم وإن أصابه أقل لا يقطع لأن الموجب سرقة النصاب ويحرم على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر كمال النصاب في حقه

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع

ولا يقطع فيما وجد تافهاً مباحاً في دار الاسلام كالحشيش والقصب والسك والطيخ الصبيد الزهر والنفقة والمغرة أو المسورة

والاول على الحال قوله ويجب بشهادة شاهدين كفاً سائر المحققين وينبغي أن يسألها الإمام عن كيفية السرقة أي كيف سرق لاحتمال كونه سرق على كيفية لا يقطع معها كان لقب الجدار وأدخل يده فأخرج المتاع فإنه لا يقطع على ظاهره إلا إذا وجد بعض النصاب ثم عاد وأخرج البعض الآخر أو نزل رفيقاً له على الباب فأخذه ويسألها عن ما بينهما فأنها تطلق على السرقة السبع والنفس من أركان الصلوة وعن زمانها لاحتمال التقادم وعند التقادم إذا شهدوا في المال لا يقطع على ما تقدم أيضاً وإن كان التقادم ينبغي أن لا يمنع قبول الشهادة على القطع لأن الشاهد لا يهتم في تأخيرها لتوقفه على الدعوى وتقدم جوابه للمتهم لثبوتها يسألها عن المكان لاحتمال أنه سرق من دار الحرب من مسلم وهذا بخلاف ما لو كان ثبوت السرقة بالأقرار حيث لا يسأل القاضي المقر عن الزمان لأن التقادم لا يبطل الاقرار ولا يسأل المقر عن المكان لكن يسأل عن باقي الشروط من الجزع وغيره اتفاقاً وفي الكافي وعن بسوق إذا سرقه كل مال لا يوجب قطع كفاً في الثمر والكثرة وعن قدره لاحتمال كونه دون نصاب عن المروق منه لأن السرقة لبعض الناس لا توجب قطع كذا في الرجم المحرم ومن الزوج وقال في المبسوط لم يذكر محمد السؤال عن المروق منه لأنه لا يباح بيعه والشهود يشهدون على السرقة منه فلا حاجة إلى السؤال عنه وانت تعلم أن شهادتهم بانه سرق من هذا الخاصر وخصومته الخاصة لا تستلزم أن النسبة من سارق ولا الدعوى تستلزم أن يقول سرق مالي وأنا مولود أو وجاهاً وأنا يسأل عن هذه الاسوار احتياطاً للدرر وإذا بينا ذلك على وجه الاستسقاء الحد فإن كان القاضي عرف الشهود بالعدالة قطعهم وإن لم يكن يعرف حالهم حبس الشهود عليه حتى يعيدوا لأنه صار متهماً بالقبض والتوثيق بالكفيل ممتنع لأنه لا كفالة في الجورود وهنا نظر وسوان اعطاك الكفيل بنفسه جازي وعلى قول أبي يوسف يجوز ولم يقع تقبيل في هذا الحكم اعني حبسه عند اقامته البينة حتى يترك مقتضى ما ذكر من انه يحبس بتهمة ما يوجب الحد لا التعزير بسبب انه صار متهماً بالفساد انه لو صح الكفيل ينبغي أن لا يعدل عن حبسه بسبب الزم من التهمة بالفساد في الارض وكذا ذكر في الفتاوى من يهيم بالقتل والسرقة بحبس ويخلد في الحبس إلى ان يظهر التوبة بخلاف ما يبيع الخمر ويشترى ويترك الصلوة فإنه يحبس ويؤدب ثم يخرج وفي التجنيس من علامته النوازل لص معروف بالسرقة وجده رجل يذهب في حاجة غير مشغول بالسرقة ليس له ان يثبته وله ان يأخذه وللامام ان حبسه يتوب لأن الحبس جبر التوبة مشروع وإذا عدل الشاهد أن المروق منه غائب لم يقطع إلا بحضرة وان كان حاضراً والشاهد ان غائباً لم يقطع إلا بصاحته يحضر وكذلك في الموت وفي كل الجورود سوى الزم ويمضي القصاص ان لم يحضر والاستحسان هكذا في كافي الحاكم قوله وإذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطعهم وإن أصابه أقل لا يقطع ومعلوم تعقيد قطعهم بما إذا لم يكن منهم أحد ذو رحم محرم من المروق منه ولا يصح وعند مالك لقطيعون وإن لم يصب أحد منهم نصاب لم يكون تمام سرقة ثلاثه دراهم لكونهم تحت النصف فلما قطع لكل سارق بقية نصابه ولم يوجد فلا يجب الحد يعني وجود كل منهم جناية السرقة وذلك لا يوجب القطع بمجرد بل حتى يكون ثمة نصاباً

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع في السرقة وهو متعلق السرقة إذا هو محلها فهو ثمان بالنسبة إلى نفس الفضل فلا أخره عن بيان السرقة وما يصل بها قوله لا يقطع فيما وجد تافهاً مباحاً في دار الاسلام أي إذا سرق من حرز لا فيه بعد ان اخذوا حرزاً وصار مملوكاً التافه والنفقة الخمر الخبيث من باب ليس كالخشب والحشيش والقصب والسك والطيخ

ولا يرد عليه حديثه من ذلك كانت اليد تقطع على عهد رسول الله عليه السلام في الشيء التافه الى الحقير يخرج جلد من ماله في اكله ليدخل بصوره
غير غريب فيه حتى نقل الرغبات فيه والطباع لا تقضي به فقلنا لا يجوز ان يكون له المالك فلا حاجة الى شتم الرجل لهذا ليجب لقطعه وسرقه ما دون النقص
ولان الحر فيها ناقص لا يرى الخشب تلفه على الابواب انما يدخل في الدار للمعامرة لا للحرز او لا للطير يطير الصيد في ذلك الشكر العامة التي فيها وهو على ذلك
الصفة تفرث الشبهة وانما يدخل في السكك المالح والطري وفي الطير الدجاجة والبط والحمائم كما ذكرنا ولا يطلق في قوله
عليه السلام لا قطع في الطير مع ان في صفة له يجب القطع في كل شيء الا الطين والتراب والسير في وهو قول الشافعي واجهه عليه ما ذكرنا

والصيد بري او بحري والزرنيخ والمنقرة وسونق الغنم الطين الاحمر ويجوز اسكانها والنورة قوله والاصل فيه حديث عائشة فمروا
رواه ابن ابي شيبة في مصنفه وسنده ثنا عبد الرحمن بن سليمان عن هشام بن عروة عن عائشة قالت لم يكن السارق يقطع على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشيء التافه في سنده ولم يقطع في ادنى من ثمن حجة او ترس ورواه مرسل ايضا ثنا وكيع عن
هشام بن عروة عن ابيه وكذا رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا ابن جبر عن هشام بن عروة عن ابيه عن راسية اخبرنا عيسى بن فوفس عن
هشام ورواه ابن عدي في الكامل مسندا اخرجه عن عبد الله بن قبيصة القراري عن هشام بن عروة عن عائشة ولم يقل في عهد
هذا شيئا الا ان قال لم يتابع عليه ولم يلتزم في ذلك الا في ان في رواية نظر ولا يخفى عن هذه الرسائل كلها حجة وقد تقدم وصله من حديث
ابن ابي شيبة ومتابعه عبد الرحمن بن سليمان واذا عرفت هذا فقال المصنف ما يوجد منه مباح في الاصل لصورته اى الاصلية ان لم تشر
فيه صفة متقدمة غير مرغوب فيه حقير فيكون تناول الفس فلا يقطع بالحديث المذكور والكتاب مخصوص بقطع فجاز مطلقاته قوله
ليخرج الابواب والاداني من الخشب وغير مرغوب فيه ليجر نحو المعادن من الذهب والفضة والياقوت واللؤلؤ ونحوها من
الاجار كونه مرغوبا فيها فيقطع في كل ذلك وعلى هذا النظر لبعض في الزرنيخ فقال ينبغي ان يقطع به لانه يحذر ويسان في ذلك
الخطارين كسائر الاموال بخلاف الخشب لانه انما يدخل الدار للمعامرة فكان احرازه ناقصا بخلاف الساج والامونوس وختلفت
في الوسمه والحناء والوجه القطع لانه جرت العادة باحرازه في الدكاكين وقوله نقل الرغبات فيه يعني فلا تتوفر الدواعي على استحصا
وعلى المعالجة في التوصل اليه ولا يضمن به الطباع اذا احرزته ان قلبا يوجب اخذه على كره من المالك لا ينسب الى الجناية بانه
ان الظن به ما تقدم من الخبايا وما هو كذلك لا يحتاج الى شتم الزاجر فيه كما دون النصاب قال المصنف ولان الحرز فيها ناقص فان
بصورته الاولى لم يلق على الابواب وانما يدخل في الدار للمعامرة لا للحرز او لا للطير يطير يعني من شأنه ذلك وبذلك نقل الرغبات فيه
والوجه ان قوله والطير يطير بيان نقصان الحرز الا ان هذا الوجه قاصر عن جميع صور الدعوى وكذا الشكر العامة التي كانت في ابي
قبل الاحراز ليقول عزم الصيد لمن اخذه وهو حال كونه على تلك الصفة اى الاهلية تورث الشكر العامة شبهة فيه بعد الاحراز فيمنع
القطع والوجه ان يحمل على ان الشبهة العامة الثابتة في الكل بالاباحة لاصلها ثابتة بالاجماع واما قوله عزم الناس شتما في ثلاث فاما
يتناول الخشب والقصب بلفظ الكلام ففيه قصور ايضا قال ويدخل في السمك المالح والطري وصوابه السمك المالح او المملوح و
في الطير الدجاجة والبط والحمائم كما ذكرنا يعني قوله والطير يطير فيقل احرازه عنه واما قوله ولا يطلق قوله صلى الله عليه وسلم لا قطع في الطير
فحديث لا يعرف رفته بل رواه عبد الرزاق بسنده فيه جابر الجعفي عن عبد الله بن يسار قال اتى عمر بن عبد العزيز في رجل سرق
وحاجة فاراد ان يقطع فقال له سلمة بن عبد الرحمن قال عثمان لا قطع في الطير ورواه ابن شيبة عن عبد الرحمن بن ممدى عن جابر بن محمد
عن يزيد بن حفصة قال اتى عمر بن عبد العزيز برجل قد سرق طيرا فاستفتى في ذلك لساب بن يزيد فقال ما ايت اصاد قطع في الطير واما عليه
في ذلك قطع فذكر عمر فان كان هذا مما لا مجال للراي فيه فكم حكم السلع والافقيدي الصمابي عندنا واجب للماعرف قوله عن ابي يوسف انه
يجب لقطع في كل شيء الا الطير والتراب والسير في روى عنه ابني المار والتراب والطين والجص المعازف والبنية لان ما سوى هذه الاموال

شعير

الحج

الطير

ولا يقطع في الاشربة المطربة لان السارق يتناول في تناولها الامراقة وكان بعضهم باليسر حال وفي مالية بعضها
 اختلاف في تحقيق شبهة عدم المالية قال لا في الظن لانها من المصنف وان كان عليه حلية
 وقال الشافعي لا يقطع لانه مال متفق حتى يجزى ببعضه عن ابى يوسف مرة مثله وعنه ايضا انه يقطع اذا بلغت
 الحلية نصابا لانها ليست من المصنف فيعتبر بالنظر فيها ووجه الظاهر ان الاخذ يتناول في اخذ القراة والنظر
 فيه ولا لانه كماله على اعتبار المكتوب بالحرارة كاجله كالجدار والا سرق والحلية وانما هي لقابله ولا معتبر
 بالبيع كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية تربوا على النصاب

وهو قوله ثم من اعتدى حليما فاعتدوا عليه مثله ما اعتدى عليكم فلا تبيع عنه ثم ذلك فنية دلالة النصف او النسخ فينفرد هذا الحديث عن البخاري
 فبطل قول من قال بتبديد حديث الثور والكثير بهذا التصحيح في نفس الحديث المذكور بين ان يأكده من اعلى النخل فلا شئ
 عليه او يخرج به فنية ضعفت قيمته وهدات النحل او ياخذ من يبرده فيقطع والكثير الجمار وقيل هو التودى وهو صغار النخل جزم
 في المنزب انه خطأ واما الحديث الثاني فاخرجه ابو داود في المراسيل عن جرير بن حازم عن الحسن البصري ان النبي صلى
 الله عليه وسلم قال اني لا اقطع في الطعام وذكره عبد الحق ولم يعلمه بغير الارسل وانت تعلم انه ليس بعلقة عندنا فيجب العمل بموجبه ويجب
 اعتباره في غير محل الاجتماع ولما كان الاجتماع على انه يقطع في الخنطة والسكر لزم ان يحل على اتيسارع اليه الفساد كالحلي لالاكل منه و
 في مناهة اللحم والثمار الرطبة مطلقا في الجرب وغيره هذا واطلع في الخنطة وغيره اجماعا انما هو في غير سنة القوط اما فيها فلا سواء كان مما
 اتيسارع اليه الفساد او لا لانه عن ضرورة ظاهر او هي تبيح تناول وعنده لم يقطع في مجاعة مضطرو عن عمره لا يقطع في عام
 قوله ولا يقطع في الاشربة المطربة الى المسكرة والطرب استحقاق العقل وما يوجب الطرب شدة حرج يخرج فيقتل العقل فيضرب منه بالآية
 كما تراه من صياح التكميلات وضرب فردد من وشق جيون فيما لا يجدر فندا ويسلب مجزئته ثم يوجب لنس من الدية سواء شدة
 سرور فيوجب ما هو مهور ومن المال المسئلة بخلاف ما عند الآتية الثلاثة فانما كان لغيره عنهم وعندنا ان كان الشارب حلوا فمما يتيسر له
 الفساد وان كان مرافا كان خمر فلا قيمة له وان كان غيرا فللعلماء في تقويمها اختلاف فلم يكن في معنى ماورد به النص من المال
 المقوم فلا يلحق به في موضع وجوب الدرر بالشبهة لان السارق يحل حاله على انه يتناول فيها الارادة فيثبت شبهة الاباحة بازالة المنكر وفي
 سرقه الاصل يقطع بالنخل ونقل الناطق من كتاب الجرد قال ابو حنيفة لا يقطع في النخل لانه قد صار خمر مرة وفي نوادر ابى سليمان برواية على بن
 اقطع في الرب والجلاب قوله لا في الظهور ونحوه من آلة اللهاهي بخلاف ايضا لعدم تقوما حتى لا يضمن متلفها وعن ابى حنيفة انه ان ضمنها
 لغير اللهو الا انه يتناول اخذه للنسي عن المنكر والمعازف جمع المنزف هي آلة الله قوله ولا في سرقه المصنف وان كان عليه حلية وقال الشافعي و
 وهو رواية عن احمد يقطع وهو رواية عن ابى يوسف فيما اذا بلغت حليته نصابا وفي رواية اخرى عنه يقطع مطلقا لانه مال محرر يباع ويشترى
 ولان ورقه مال وبما كتب فيه ازاد به ولم ينتقص وفي رواية اخرى عن احمد ان اخذه يتناول الترة لانه لا يشكال لا يقطع ووجه الظاهر
 ان الاخذ يتناول في اخذه القراة والنظر فيه ولان المالية للشيء وهي الحلية والاوراق لا للمبتوع وهو المكتوب واحرازه لاجله والاخذ
 ايضا يتناول اخذه لاجله لا للشيء ولا معتبر بالبيع كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية تزيد على النصاب لا يقطع وكمن سرق صبيحا
 وعليه على كثير لا يقطع لان المقصود ليس له مال قال في المبسوط الاتري انه لو سرق ثوبا لابس او عشرة ووجد في جيبه عشرة مضروبة ولم
 يعلم بها لم اقطعه وان كان يعلم بها فعليه النقطع وعن ابى يوسف عليه النقطع في الاحوال كلها لان سرقته تمت في نصاب كامل ولكل نقول
 السارق انما قصد اخراج ما يعلم بذون لا يعلم او كان عالما بالدرهم قصده اخذ الدرهم بخلاف ما اذا لم يعلم فان قصده الثوب وهو لا يبايى نصا
 وقد تقدم في مثله ان كان الثوب مما يحل عاادة للدرهم قطع والا لا وهما يريدون العلم وعدمه فالجواب انه لا يعتبر بظهور قصد المسروق
 فان كان انما قصد النصاب من المال قطع والا لا وعلى هذا فمسألة العلم بالمسروق وعدمه صحيح الا ان كونه يعلم او لا يعلم وهو الممدار في نفس الامر

المنزلة

في القدر من مذهب

كتاب السرق

ولا يقطع والباب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار كباب الدار بل والى كانه يخرج بباب الدار ما فيها ولا يخرج بباب المسجد عليه حتى لا يقطع بغيره
متناعا فلا الصليب من الذهب ولا الشطرنج ولا الزرد لانه يتناول من اجدها الكسرة كخبرها عن المستكره ولا درهم الذي عليه التمثال لانه باعد
للعبادة فلا يثبت شجرة اباحة الكسرة مع ابوابه وسفكاته اركان الصليب المصنوع لا يقطع لعدم اسره وان كان في بيت آخر يقطع لكل المادية
والحرز لا يقطع على سائر الصلابة كركن على صلبه لا يحل ليقطع عليه ولا يقطع في كونه يتناول في اخذ الصلابة كركن او حمله الى موضعته وقال ابو يوسف
يقطع اذا كان عليه على هو نصه لا يقطع بغيره وحده فكل ما هو من غير هذا اذا سرق انما فضة فيه نبيذ او ثوبين الخلاف في صبيحته ولا يقطع كركن يكون في
ولا يقطع في سائر العبد الكسرة عصب او قطع في سائر العبد الصغير للفقير اشد كالا اذا كان من نفسه لانه في الباطن سرقا ولعلنا ان قال ابو يوسف لا يقطع
وان كان سرقا يقطع ولا يقطع لانه اشد من سرقه في كونه متفعلا به ونحوه ان يصير متفعلا به ان الله انهم اليه معنى الا دمية
لا يقطع عليه ولا يثبت الا بالاقرار والتقدم هو ما اذا لم يقر لعلمه في الثوب فانه لا يقطع حتى يكون معه دلالة التمسك اليه ذلك بان يكون كسافيه
الدرهم فلا يقبل قوله لا يقطع لم اعلم قوله ولا يقطع في الباب المسجد لعدم الاحراز وقال الشافعي يقطع ويه قال ابن القاسم صاحب المال لا يحرز
بحراز مثله كذا لا يقطع عندهم في باب الدار فنياسه عليه من رد الخلف والوجه باقلا ولا شك في انه ان ليس محرزا او في حرزه شبهة اذ هو بالباب
والراجح ومما ينبغي الحد على ان المص لم يذكر ذلك في مقام نصب الخلف ليلزمه ذلك بل اثبتته لنفسه على اصوله فانه لم ينصب خلافا وانما يقر من كان
لو نصب الخلف واذا دالم في اثناء المسئلة انه لا يقطع بغيره متاع المسجد كغيره وفادله لعدم الحرز وكذا لا يقطع في استار الكعبة وهو قول مالك
واحمد والاصح من قول الشافعي لانه لا مالك له وهذا الوجه ينبغي القطع في باب المسجد قوله ولا في صليب من الذهب والفضة ولا الشطرنج ولو كان
من سبب وهو بكسر الشين بوزن فرطع لا الزرد لانه يتناول من اخذها ككسرة الخبز لانه لا يقطع عن الكسرة فلا يحجب الاضمان بانيه من الكسرة
والصليب بهيئة خطين متعارضين يقال لكل جسم صلب وعن ابى يوسف ان كان الصليب في منسلا سمى سمى معا بسم لا يقطع لعدم الحرز
لانه بيت ما دون في دخوله وان كان في رجل في حرز لا شبهة فيه لقطع لانه مال محرز على الكمال وجوابه ما ذكرنا من تاويل الابا بانه وهو عام لا خاص
غير الحرز هو المستقط قوله ولا يقطع على سارق البصير الحر وان كان عليه على يبلغ فضلا وقيد بالخرج العبد على ما سبقت والحق فيهم الحار جرح في الغنم
بالس من سبب وفضته اوجرو وقال ابو يوسف يقطع اذا بلغ ما عليه نصا بالانه يحجب لقطع لسرقته وحده فكذا مع غيره والخلاف في شبهة
الشيء لا يحكم فلو كان في شيء من سبب لا يقطع اجماعا لانه في نفسه فكان اخذه خذاعا ولا يقطع في الخداع وعين لم يذكر الحاكم في الكافي الخلف
عن اصحابنا ومن ذكره كصاحب الخلف ذكر انه ظاهر الرواية وروى عن ابى يوسف يقطع قبل كان ينبغي للمص ان يقول وعن ابى يوسف
والا اؤم انه مذموم المقول عليه عنده وليس كذلك وقال مالك والحسن والشعبي يقطع بغيره غير المميز الحر لانه كالمال وجوب الظاهر ان
البصير اذا كان كما ذكرنا يكون هو المقصود بالاخذ دون ما عليه الا لانه ما عليه وتركه وهو ليس بمال ولا يقطع الا في اخذ المال فلا يقطع وان كان
اثره عقابه اشد من سارق المال ففى الحديث القدسي عن ربنا جل جلالته انما خصم يوم القيمة رجل اعطى نبي ثم عذرو رجل بع حره فاعطى
ورجل استاجر اجير فاستوفى منه عمله فلم يوفه اجرة لكن القطع الذي هو العقوبة الدينية لم تثبت عليه شرعا واما التاويل الذي ذكره من قصد
لكسرة والبلاغة الى مرضته فبعد فرض تحقق سرقته الظاهر منها خلافا فاعطى هذا الخلاف اذا سرق انما وضعت فيه نبيذ او ثوبا او كسرة عليه
قلاوة فضة يقطع على رواية ابى يوسف وهو قول الائمة الثلاثة والابى حيفة ومحمد ان الامة تاليع واذا لم يحجب في التبع القطع لا يحجب
التابع واعتقادي وجوب القطع في الامة المعلنين بهيئة وان كان فيه ما كان فان تبعته باعتبار ما فيه لا باعتبار القصد بالاخذ اليه
بل الظاهر ان كلامها اصل مقصود بالاخذ بل القصد اليه اظهر منه الى ما فيه لانه يوصل بالية الى اضعاف ما فيه والبائع من لقطع انما هو
في قصد الاخذ لا باعتبار غيره ولا الظاهر بقيدته وما يوافق ما ذكرناه في التجنيس من علامة العيون سرق كوزا فيه غسل وقيمة الكوز تسعة
وقيمة الغسل درهم يقطع وكذا اذا سرق حمارا يساوي تسعة وعليه كاف يساوي ثوبا يساوي عشرة متهمه فيها ما يساوي عشرة لانه سرق
من جبه وهو نظير ما تقدم من المبسوط فحين سرق ثوبا لا يساوي عشرة متهمه عليه عشرة قال يقطع اذا علم ان عليه بالخلاف اذا لم يعلم قوله
ولا يقطع في سائر العبد الكبير لغير العبد المميز المجر عن نفسه بالاجماع الا اذا كان تابعا او محبوسا او اعجميا لا يميز بين سيده وبين غيره في الطاعة فمما

في باب الدار

في باب الدار

ولا قطع على النبأش وهذا عندنا في حقيفة ومحمد بن زوقال ابن يوسف والشافعي روى عليه القطع لقوله عليه السلام من لبش فتلحاة لأنه مال منقوم محرر بجزء مثله فيقطع فيه ولهما قوله عليه السلام لا قطع على المحقق وهو النبأش بلغة أهل المدينة وكان الشبهة تكلمت في الملك لأنه لا ملك للميت حقيقة ولا الوارث لعدم حاجة الميت وقد تمكن الخلل في المقصود وهو ألا تجار لأن الجناية في نفسهم نادرا في الوجوه وما وراء غير مرفوع أو هو محمول على السياسة وأن كان القبر في بيت مقفل فهو على الخلاف في الصحيح لما قلنا وكذا إذا سرق من تابوت في القافلة وفيه الميت لم يابينا

[illegible]

روزگاریست که عمر مرا تا قطع

ولا يقطع السارق من بيت المال لانه مال العامة وهو منقسم ولا من مال السارق فيه شركة لما قلنا ومن له طالع
 من السرقة منه مثله لم يقطع لانه استيفاء لحقه والموجب فيه سواد استحقاق لان التسجيل لا يخلو
 وكذا اذا سرق ثوبا على حقة لانه بمقتضى حقه يصير ملكا له وان سرق منه عرقا قطع لانه ليس له ملكية مستقلة
 منه لا يباع بالرضا عن ابي يوسف رده لانه لا يقطع لان له ان يأخذ عند بعضي العلماء من خصة او من ثمنها من حقة
 قلنا هذا القول لا يستند الى دليل ظاهر فلا يتبين بذكر ان السارق لا يدعى به حتى لو ادعى ذلك في نفسه لانه لا يملك
 موقوفه بخلافه ولو كان حقه من السرقة منه فلا يقطع لانه ليس له حق الاخذ وقيل لا يقطع لان النقص بعضه واحد

خبره لا يقطع او لا ترى ان الوصي اذا كنس مبيعا من مال الضمين لورثة شيئا فلم يكن محرزا كان تصديقا موجبا للضمان فكان اذا كنس
 من التبرعين السرقة والى باب اول من الرز لانه حفرة في الصحراء او دون العموم في المروءة ليدلوا ونارا او غلظ عليه ولا ماس متقد
 لم يقطع فلم يبين الامجد ودعوى انه حرز تسمية او عناية بلا معنى وجوب منع ولزوم التفتيش لو لم يكن حرزا ممنوع بل لو لم يكن مسروفا الى حاجة
 الميت والسرف الى الحاجة ليس تقييدا فلذا لا يضمن لو سلم فلان من ان يكون في حرز تسمية شبهة وتفتيش القطع وتفتيش ثبوت الشبهة
 في كونه مملوكا وثبوت الخلل في المتقد من شرعية الحد وهو اقتصر عليه المص زيادة فكل منها لا يجب له انما الاول فلان الكفن غير
 مملوك لا لارائه الميت لانه ليس بالملك لا للوارث لانه لا يملك من التركة الا ما ينقل عن حاجة الميت ولذا لا يقطع لبقية التركة المستقر
 لانها ملك للفرع حتى كان ان يأخذ بالجمعة فان صح ما قلنا من انه لا ملك فيه لاحد لم يقطع والاحتشاش في مملوكيته بقولنا فلا يقطع به ايضا بل
 يقول تحقق قصور في نفس الميت الكفن وذلك لان المال ما تجوز فيه الرتبة والشفقة والكفن غير عنه كل من علم انه كفن ببيت الانوار
 من الناس واما الثاني فلان شرح الحد لا يربط بالحاجة فيه لما يشترط وجوده فاما ما يذكره فلا يشترط فيه لوقوعه في غير محل الحاجة لان الاخذ
 حاصل طبعا كما قلنا في عدم الحد بوطى الجنة واما الاستدلال بقسمة بيتا فابعد لان الطلاق اما مجازا فان البيت ما يحوطه اربع حوايط ويصح
 للميت وليس التبركة لك على ان حقيقة البيت لا يتنازع الحرز فقد يصدق مع عدم الحرز اجمالا كما لم يجد مع الحرز مع نقصان وهو
 كثير ومع الحرز التام فمجرد تسمية بيتا لا يتنازع القطع خصوصا في مقام وجوب ذكره المكن بل يجب حمله على بعض المال صدقا
 التي لاحد منها والحد سببا اعلم وهذا في التبركة الكفن في الصحراء بخلافه عندنا اما لو كان التبركة في بيت متفضل فليقطع
 به لوجود الحرز والصحيح ان الخلف فلا يقطع عندنا وان وجد الحرز للموافقة الاخر من نقصان المال لانه يملكه المملوكية والمنفعة
 وكذا اذا سرق من تابوت في القافية وفيه الميت لما بينا من تحقق الخلل في المال لانه يملكه المملوكية والمنفعة
 يقطع بسياسة لا اذ هو محل ما رواه في صحيح قوله ولا يقطع السارق من بيت المال وبه قال الشافعي واحمد والخفي واشعبي وقال لك
 يقطع وهو قول حماد وابن المنذر في ظاهر الكتاب ولانه مال محرز ولا يقطع فيه قبل الحاجة ولنا انه مال العامة وهو منقسم وعن عمر بن الخطاب
 وعن ابن مسعود فيمن سرق من بيت المال قال ارسله فما من احد الا ول في هذا المال حق ولا يقطع من مال السارق فيه شركة
 بان سرق احد الشرعيين من حرز الاخر لا مشتركا بينهما لما قلنا من ان السارق فيه حقا قوله ومن على اخذ راسهم فسرقت ثوبا
 لم يقطع لانه استيفاء لحقه والموجب في عدم القطع سواد استحقاق لان التسجيل لا يخلو والمطالبة والقياس ان يقطع لانه لا يباح له
 اخذ قبل الاجل وجب الاستحسان ان ثبوت الحق وان تأخرت المطالبة فتدبير شبهة دارية وان كان لا يلزمه الاعتطاء الا ان وكذا
 لو سرق اكثر من حقه لا يقطع لان بالزيادة يصير شيئا في ذلك المال بمقتضى حقه ولا فرق بين كون المدينون المسروق منه ماطلا
 او غير ماطل خلافا للشافعي في تقييده بين الماطل فالماطل فليقطع به وغير الماطل فليقطع ولو اخذ من غير غرض حقه وان كان حقه ورأسهم او دنانير
 فاخذ عرضا قطع لانه ليس له اخذ بالعلم الا ان يقول اخذت راسا باني فلما يقطع وعن ابي يوسف لا يقطع لان له ان يأخذ عند بعض العلماء
 نقل عن ابن ابي ليلى قضاه حقه او ربا قلنا هذا القول لا يستند الى دليل ظاهر فلا يصير شبهة دارية الا ان ادعى ذلك وان كان في ربه

ومن هنا عينا فقطع فيها فذهبا ثم عاد فسرقها وهي كالحالم فقطع والقياس ان فقطع وهو رواية عن ابي يوسف وهو قول الساجي
 لقول محمد السلام فاعاد فقطع من غير فصل الا الثانية مثكامة كالا في بل اقيم لتقدم الزجر وصار كما اذا باع المالك من السارق ثم
 اشترى منه ثم كانت السرقة وكذا القبط وجب سقوط عصمة المحل على ما يعرف من بعد انشاء الله تعالى بالرد الى المالك ارجعت حقيقة العصمة
 بقيت شبهة السقوط نظر الى اتحاد المالك والمحل والقيام للوجوب فقطع فيه بخلاف ذكر المالك قد اختلف باختلاف سببه ولا يمكن الاحتجاج
 منه فانه لثمة مشقة الزجر فيرى الاقامة عن المقصود وهو تقليل الجناية وصار كما اذا قذف المحرم في القذف فاقذف وقال قال فان
 تغيرت عن حالها مثل ان يكون محررا فسرقه وقطع وجهه ثم نسيم فحاده فسرقه فقطع لان العيان قد تبدلت وهذا يملكه الغاصب
 وهذا هو علامة التبدل في كل محل اذا تبدل انتفست شبهة الناشئة من اتحاد محل القطع فيه فوجب فقطع ثانيا ٥٥

فاخذ وناظر اوس على القلب اختلف فيه قبل فقطع لانها لا تفسر قصاصا بحدته وانما يقع بيعا فلا يلزم الا بالتراس في فليس له
 اخذ او قيل لا فقطع للجناية منها من حيث الثمنية ولقطع لوسق حليا من ففته ووثية وراهم ولو سرق الكمانب
 او العبد من غير يم المولى قطع الا ان يكون المولى وكلها بالنقض لان حق الاخذ لهما ولو سرق من غير يم اياه او غير يده الكبر او غير
 مكاتبه او غير يم عبده الما دون المديون قطع لان حق الاخذ لغيره ولو سرق من غير يم ابنه التغير لا فقطع قوله وسنذكر
 عينا فقطع فيها فروا بان كانت قائمة ثم عاد فسرقها وهي كالحالم فقطع والقياس ان فقطع وهو رواية عن ابي يوسف وهو قول
 الشافعي ومالك واحمد لقوله صلى الله عليه وسلم فان عاد فاقطعوه فيما روى الدارقطني من حديث ابي هريرة بطريق فيه الوعد
 محرم اذا سرق السارق فاقطعوا اية ثم ان عاد فاقطعوا رجله اليسرى الحديث ولان السرقة الثانية مثل الاولى في سببية النطق بل
 افش لان السور بعد الزجر قبح وصار كما اذا باع المالك من السارق ويخفى ابا يوسف ان السرقة عاد تقوسه بالرد الى المالك
 ولهذا يلزم في السارق لو اتمته بعد الرد فتمت سببية فقطع كما لو سرقه غيره او سرقه من غيره وصار كما لو باع المالك من السارق ثم
 اشترى منه ثم كانت السرقة فانه فقطع اتفاقا ولان القطع اوجب سقوط عصمة المحل في حق السارق وبالرد الى المالك ان عادت
 حقيقة العصمة بقيت شبهة انها ساقطة نظر الى اتحاد المالك والمحل في قيام الموجب للسقوط وهو القطع فان كل واحد من هذه يوجب
 ابتداء السقوط الذي تحقق بالقطع فحيث عادت العصمة وانقضاء السقوط بعد تحققه كان سبب شبهة عرفت سقط بها الى الجنايات ما لو سرقه غيره لان السقوط
 ليس الا بالسنة الى المتطوع يده لا سواء فيقطع وبخلاف صورة البيع المذكورة من السارق وسرقة السارق اياه من غيره لان فيها تبدل
 الملك تبدل الملك لوجب تبدل العين حكما كما عرف من حديث بريدة بن قريع وهو عليهما صدقة ولنا منها بديهة مع انه عين
 مع ان مشايخ العراق على انه لا ينقطع في صورة تبدل الملك بالشرية فلما ان تمنوه فلا تيم القياس عليه وعند مشايخ بخلافه فقطع لتبدل العبد
 حكما وجوابه فقلنا وايضا فنكر الجناية بعد قطع يده نادر وتقدم انما يندرج وجوده لا يشرع فيه عقوبة ونيوثة زاحية فانها ج تعرض عن
 وهو تحليل الجناية اذ هي طيلة الغرض فلم يقطع في محل الحاجة وصار كما لو قذف شخصا فخذ به ثم قذفه بعين ذلك الزنا بان قال انا باق على
 ثبتي اليه الزنا الذي سببه اليه لا يخذلنا فكذا انما لو قذفه بزنا اخر حرم به او رد على هذا الوجه النقض بالزنا ثانيا بالمرأة التي زنى بها او
 بعد ان جلد احد بزناه الاول بها فانه يخذلنا اجماعا فلم يكن تقدم الزجر موجبا لعدم شبهة ثانيا وقوعه في غير محل الحاجة اليه
 لو شيع واجيب بالفرق بان حرمة المحل في الزنا لا ينعط باستيفاء الحد بخلاف السرقة وهذا فرق صحيح تيم به وجه اختلاف
 الحكم المذكور في الزنا والسرقة لكنه لا يعلم جوابا للنقض الوارد على هذا الوجه بخصوصه اعني كون اقامة الحد او لا توجب تدية
 العود فيوجب عدم شيع الزجر في العود وكذا الفرق بان القطع حتى لا يتوفى الا بخصوصه المالك والخصومة لا تنكر في محل
 بعد استيفاء موجب ما هي فيه كحد القذف وغيره رافع للوارد على خصوص هذا الوجه المدعى استغلاله قوله فان تغيرت حاله
 مثل ان يكون المسروق الذي قطع به عزلا ثم نسج بعد رد نفسه ثانيا فقطع وكذا لو كان فقطع قصاصا عزلا لان
 النسيان قد تبدلت ولهذا يملكه الغاصب ويجب عليه ضمان قيمته مع قيامه بصورة

انما يقطع
 انما يقطع

وان سرق من امة من الرضاغة قطع وعن ابي يوسف انه لا يقطع لانه يدخل عليها من غير استئذان وحشمة بخلاف
الاخت من الرضاغة لانعدام هذا المعنى فيها عادة وجه الظاهر انه لا قرابة والمحرمية بدونها لا تحترم كما اذا ثبتت بالزنا والتقييل
عن شهود واقرب من ذلك الاخت من الرضاغة وهذا لا الرضاغة قلم لا يشترط في البسطة فحرم لموقف التهمة بخلاف النسب اذا سرق احد
الزوجين من العبد من سبيته او من امه سبيته او من زوج سبيته لم يقطع لوجوه الاذن بالدخول عادة وان سرق احد الزوجين من حرز الخاصة
لا يسكنان فيه فكل ذلك الجواب عندنا خلافا للشافعي في البسطة بينهما والاموال عادة وكلاهما وهو نظير الخلاف في الشهادة ولو سرق المولى من محتاتبه
لم يقطع لان له في كسبه حقا وكذلك السارق من المخلع لان له فيه نصيبا وهو ما يؤثر عن علي رضي الله عنه وقيل لا
اطلاق الدخول ولو سلم فاطلاق الاكل مطلقا يمنع قطع الغريب ثم هو ان ترك قيام دليل النع ببيت شبهة الاباحة على وزان
في انت والاك لا يسبك فان قلت فقد قال او صدقكم كما قال ابو سبيوت اخو الكرم والحال انه يقطع بالسرقه من صدقة اوجب بانها
سرقه بالقد عاداه فلم يقع الاخذ الا في حال العداوة ولو سرق من بيت ذى الرحم الحرام متاع غيره ولا يقطع ولو سرق مال ذى الرحم
الحرام من بيت غيره لقطع اعتبار الحرز وعدمه فسرقة مال الغير من بيت ذى الرحم الحرام سرقه من غير حرز وسرقه مال ذى الرحم من بيت
غيره سرقه من حرز فيقطع وهذا العكس على الوجه الذي قد ساءه من ان في القطع القطعية فينذر وهو الموقوف ولذا او اعدا علم لم يرجع المهر
عليه قوله ومن سرق من امة من الرضاغة قطع وهو قول اكثر العلماء وعن ابي يوسف لا يقطع لانه يدخل عليها من غير استئذان وحشمة
بخلاف الاخت من الرضاغة لانعدام هذا المعنى فيها عادة ولذا يقطع بالسرقه منها اتفاقا وكذا الاب من الرضاغة وجه الظاهر انه لا قرابة بينهما
والمحرمية بدون القرابة لا تحترم كما اذا ثبت المحرمية بالزنا بان زنى بامرأة تحرم عليه امها وبناتها يقطع بالسرقه منها واقرب من ذلك
الاخت من الرضاغة فان فيها محرمية بلا قرابة مع استحوا سبب المحرمية فيها فاللاحاق بها في اثبات القطع او لى منه باللاحاق بالمحرمية
الثابتة بالوطى ثم تعرض المص لا يبطال الوجه المذكور لابي يوسف صرحا وهو قوله لانه يدخل عليها ثم بقوله وهذا لان الرضاغة قل ما يشترط فلا
بسطة تحرز عن موقف التهمة بخلاف النسب فانه يشترط فلا تحشم ولا تتم وهذا يتضمن منع قوله لانه يدخل عليها من غير استئذان ثم قال
ان سلم ذلك الاول لم يكن مستلزما له لكنه يستلزم ما عدم الشهرة فيقيم فلا يدخل بلا استئذان بخلاف النسب فانه يشترط فلا يكر دخوله فلا يقطع
في سرقه مال امة من الرضاغة ولم يقطع في سرقه مال امة من النسب قوله واذا سرق احد الزوجين من مال الآخر او العبد من سبيته
او امرأة سبيته او زوج سبيته لم يقطع لوجوه الاذن في الدخول عادة فاختل الحرز وان سرق احد الزوجين من حرز الآخر خاصة
لا يسكنان فيه فكل ذلك عندنا خلافا للشافعي في احوال امة قال مالك واجهد وفي قول آخر قولنا وفي قول ثالث يقطع الرجل خاصة
لانه للمرأة حق في مال النفقة وجه قولنا انه بينهما بسطة في الاموال عادة ودلالة فانها لما بذلت نفسها وهي انفس من المال كانت
بالمال اسح ولان بينهما سببا لوجب التوارث من غير حجب حرمان كالوالدين وفي موطاء مالك عن عمر انه اتى بفلان سرق
مرأة لامرأة سبيته فقال ليس عليه شيء خادكم سرق متاعكم فاذا لم يقطع خادم الزوج فالزوج اولى قال المصمبي نظير الاختلاف
في الشهادة يعني عندنا لا يقطع احد منهما بمال الآخر كما ان شهادته لا تقبل لاتصال المنافع وعنده يقطع كما تقبل في احد قوله فان قلت
احد الزوجين رجلا لا يسلط الاخر في ماله بل يحبس منه ويحرزه قلنا وكذلك الاب والابن قد يعفون من كل منهما ذلك ولا يقطع بينهما
وفي شرح الطحاوي لو سرق من بيت الاصهار والاختان قالوا النفقة لا يقطع كما لا يقطع لو سرق من بيت زوجة ابنه او ابنة او زوج ابنته او
زوج امة ان كان يحبسها بمنزل واحد لم يجب لقطع بالاتفاق وان كان كل في منزل على حدة فعلى الاختلاف المذكور ولو سرق احد
الزوجين من الآخر ثم طلقها قبل الدخول بها فبانت من غير عدة فلا يقطع على واحد منها ولو سرق من اجنبية ثم تزوجها لا يقطع عليه
كان الزوج بعد ان قضى بالقطع او لم يقض في ظاهر الرواية وروى عن ابي يوسف انه قال اذا قضى عليه بالقطع يقطع ولو سرق امرأة
الميتة او المتلفة في العدة لا يقطع وكذا اذا سرق من الزوج في العدة وان كانت متفقيته العدة يجب القطع قوله ولو سرق

قال الحارثي على نوعين بلغي فيه كالتيور والدور والحافظ قال العبد الضعيف المحرم له ان يستتر السارق فيتحقق منه ثم هو قد يكون بالمكان هو المكان الا حراز لا تمتنع كالدم والبيوت والصندوق الخاوية وقد يكون بالحافظ كمن جلس في الطريق او في المسجد عند متاعه فهو محرم به وقد قطع رسول الله عليه السلام من سرقة سرقة صفوان من تحت راسه وهو قائم في المسجد وفي المحرم بالمكان لا يعتبر الا حراز بالحافظ وهو الصحيح انه محرم به وهو اليد التي لم يكن له باب او كان وهو مفتوح حتى يقطع المسار منه لان البناء لقصد الا حراز الا انه لا يجب القطع الا بالخراج منه لقيام يده قبله بخلاف المحرم بالحفاظ حيث يجب القطع فيه كما اخذ الرزاق ايدى المالك بمجرد الاخذ فيمنع السرقة ولا فرق بين ان يكون بالحفاظ مستيقظا او نائما والمتاع تحت اوعنه هو محرم لانه بعد النائم عند متاعه حافظا له في العادة وعلى هذا لا يصح من المودعة والمستعجرا مثله لانه ليس بتضييع خلاف الاختار في الفتاوى

المولى من مكاتبه لا يقطع بلا خلاف لان للمولى حق في الكسب ولان الموقوف دائر بينه وبين المالك لان عمر كان للمولى اعتراف كان له ولا يقطع في سرقة مال موقوف دائرين السارق وغيره كما اذا سرق احد المتبايعين بشرط فيه النجاء وكما لا يقطع على السيد كذا لا يقطع على المكاتب اذا سرق مال سيده لانه عبده او من زوجه سيده وهو قول اكثر اهل العلم وقال مالك والشافعي وابن المنذر لا يقطع لسرقة مال من عدا سيده كزوجه سيده لعموم الآية وتقدم اثر عمر وهو في السرقة من مال زوجه سيده وكان تمن المرأة شتين واما وعن ابن مسعود وشكلم لم ينقل عن احد من الصحابة خلافا لمحل الاجماع فتخص به الآية والحكم في المدبر كذلك وكذلك السارق من المقيم لا يقطع لان لفيه نصيبا وهو ما ثور عن علي بن رزاد او ثعلب لارواه عبد الرزاق في مصنفه اجزا الشورى عن سماك بن حرب عن ابي حميد بن ابرص وهو يزيد بن دثار قال بي على به رجل سرق من المنعم فقال لفيه نصيب هو خائن فلم يقطعه وكان قد سرق مغفرا ورواه الدارقطني قبل وفي الباب حديث مرفوع رواه ابن جرير ثنا جندب بن المنفلت عن حماد بن عمار عن ميمون بن مهران عن ابن عباس روى ان عبد الله بن رقيق السرق من الحسن بن علي بن النعمان ففزع الى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقطعه قال مال المدبر بعبثه بعضا ولا يخفى ان هذا ليس مانع فيه الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم مال المدبر بعبثه بعضا وكلامنا فيما سرق بعضه الغنيمة واسناده ضعيف قوله قال اي المهره المحرم لا بد منه لوجب القطع لان الاستسار لا يتحقق دونه لانه اذا لم يكن حافظا من بنار ونحوه وانسان مقصدا للحفظ يكون المال سائبا فلا يتحقق الا حراز الاخذ والدخول فلا يتحقق السرقة وعلى هذا يكون قوله والسارق والسارقة فاقطعوا عنقه لوجب الحرز اذ لا تنصو السرقة دون الاخذ ولا يتحقق الا حراز دون الحافظ فيخفى الاخذ منه او البناء فيخفى دخول بيت غيره من الناس والاحاديث الواردة بعد ذلك في اشتراطه كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقطع في تمر معلق ولا في حلبة الجبل فاذا اراده الملاح او الجربين فاقطع فيما بلغ شمن الجرب ونحوه واورد على وفق الكتاب لابن ماجة ثم هو على نوعين حرز بالمكان كالدر والبوت والجدران والحواسيت للتجار وليست هي التي تسمى في عرف بلاد مصر الدكاكين والصناديق والنجام والحركاه وجميع ما اعد لحفظ الامتعة فقد يكون بالحفاظ وهو عن الاماكن المبنية على ما ذكر في المحيط وذلك كمن جلس في الطريق او في الصوامع او في المسجد وعنده متاع فهو محرم به وقد قطع النبي صلى الله عليه وسلم من سرق رداء صفوان من تحت راسه وهو قائم في المسجد على ما رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه ومالك في المطا واحمد في مسنده من غير وجه الحاكم وحكم صاحب الشئخ ابن عبد الهادي انه حديث صحيح وله طرق كثيرة والفاظ مختلفة وان كان في بعضها القطع وفي بعضها من هو موضع ولكن تعدت طرقه واتسع مجتبه الساعا لوجب الحكم بعبثه بلا شبهة وفي طريق السنن عن عبد الله بن مسعود عن ابيه انه طاف بالبليت فصلى ثم لبث رداوه من بر وفوضته تحت راسه فنام فاته لص فاستلم من تحت راسه فاخذته فاستيقظ برأسه صلى الله عليه وسلم فقال ان هذا سرق رداءي فقال له النبي صلى الله عليه وسلم سرقت رداءي فقال نعم قال اذ سبها به فاقطع يده فقال صفوان ما كنت اريد ان تقطع يده في رداءي فقال فلو لا كان قبل ان تاتيني به رداءي ففقطعه وفي المستدرك سماعه فمضتة ثلثان ورواه قوله وفي الحرز بالمكان لا يعتبر الا حراز بالحافظ هو الصحيح اخرا عماري العيون على قول ابي حنيفة لا يقطع السارق من الحمام في وقت الاذن اي وقت دخوله اذا كان ثمه حافظا وقال ابو يوسف ومحمد لا يقطع وبه اخذ ابو الليث والصدرا والشهد وفي الكافي وعليه الصحيح

قال من سرق شيئا من حرز او من غير حرز وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا باحد الحرزين ولا قطع على من سرق من حمام او من بيت اذن للناس لدخوله فيه لو وجد الاذن عادة او حقيقة في الدخول فاختل الحرز ويدخل في ذلك حوائط الحمام والحانات الا اذا سرق منها ليل لا نهائيت لا حرز الا موال وانما الاذن يختص بالنهار وسرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع لانه حرز بالحفاظ لان المسجد ماني لا حرز الا موال فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام الذي اذن للناس في دخوله حيث لا يقطع لانه حرز للاخراج فكان المكان حرزا فلا يثبت حرز الا حرزا بالحفاظ

وهو ظاهر المذهب وجه الصحيح انه حرز بدون الحفاظ لان المكان في نفسه صالح للحرز وهو المنع من وصول يد غير صاحبه كما في مال المال مع ذلك محتيا وليس به اسع الحفاظ فهو فرع ولا اعتبار للفرع مع وجود الاصل فلا يعتبر وجوده معه فلذا كان الاصح انه اذا دخل الحمام في وقت الاذن في دخوله وسرق منها عنده حافظ لا يقطع لان الحمام في نفسه صالح لصيانة الاموال الا انه اختل الحرز للاذن في دخوله ولذا يقطع اذا سرق منها ليل بخلاف المسجد لانه ما وضع لاجراز الاموال فيقطع السارق بال عنده من يحفظه فيه وقد قطع سارق رداء صفوان وكان ناسيا في المسجد وكون المكان هو الحرز الذي يقتصر النظر عليه قلنا يقطع السارق منه وان لم يكن له باب اوله باب ولكنه مفتوح لان النصارى لا حرز الا انه لا يجب القطع الا بالاجاز لقيام يد المالك قبل الاخراج من داره فلا يحقق الاخذ الا بالارادة وذلك بالاخراج من حرزه بخلاف الحرز بالحفاظ فانه يقطع كما اخذه لزال يد المالك بمجرد الاخذ فيتم توجب موجبا ولا فرق في وجوب القطع بين كون الحفاظ في الطريق او الصحراء او المسجد يتقن او ناسيا والمتاع تحت او تحت راسه وعنده وهو بحيث يراه لانه يجدها انكم عند متاعه وبخسرة كيف ما لم مضطجعا ولا حافظا له في العادة وقوله هو الصحيح حرز عن قول بعضهم باشتراط المتاع تحت راسه او تحت جنبه وجه الصحيح ما ذكرنا ولهذا لا يضمن المودع والمستجير اذا خفا المودع والعارية كذا لك فسرت ولو لم يكن ذلك حفظا لضمنا بخلاف ما اختاره في الفتاوى فانه اوجب فيها الضمان على المودع والمستجير اذا نام مضطجعا ثم ما كان حرز النوع يكون حرز الجميع الانواع هو الصحيح كما ذكره الكرخي لو سرق كوكبة من اضليل او خبطة فمضطجع بخلاف ما اذا سرق النعم من المرعى فقد اطلق محمد بن عيسى القطع فيه وفي الفرس والبقر وهو مقيد بما اذا لم يكن معها من يحفظها فان كان قطع اذا لم يكن راعيا فان كان الذي يحفظها الراعي ففني البقالي لا يقطع وهكذا في المتعنه عن ابي حنيفة ظن خواهر زاده بثبوت القطع اذا كان معها حافظ وكين التوفيق بان الراعي لم يقصد لحفظها من السراق بخلاف غيره ونقل الا بسببالي عن بعض اصحابنا كل شيء يعتبر بحرز مثله فلا يقطع بالاولوة من الاماكن المذكورة والسياب النيسة منها وهذا قول الشافعي قوله ومن سرق شيئا من حرز او غير حرز كالصحراء وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا باحد الحرزين وهذا الجمهور يتناول ما اذا سرق من حمام وصاحبه عنده يحفظه وتقدم ان الصحيح انه لا يقطع به اذا كان وقت الاذن لان قوله وصاحبه عنده يختص باليلية وهو قوله من غير حرز ظاهرا والحمام فانه حرز على ان قوله ذلك القطع على سرق من حمام او من بيت اذن للناس في دخوله يقتضيه فانه بموجبه يقتضي ان لا يقطع وان كان صاحبه عنده يحفظه والوجه ظاهر من الكتاب وهذا الفرع على ما بين الاصل المذكور قوله ويدخل في ذلك اى يدخل في بيت اذن في دخوله الحانات والحوائط فيثبت فيها حكم عدم القطع بنار فان التاجر يفتح حالوته بنار في السوق وباذن للناس في الدخول ليستروا منه فاذا سرق واحد منه شيئا لا يقطع وكذا الحانات الا اذا سرق منها ليل لانها ليست لاجراز الاموال فانما اختل الحرز بالنهار للاذن وهو مفت بالليل ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع لانه حرز بالحفاظ لان المسجد ماني لا حرز الا موال فلم يكن محرزا بالمكان لنقطع اعتبار الحفاظ ثم يخيل حرز به بالاذن كالحمام فكان لفظ معتبر اخر لا يقطع بالاخذ على هذا ما في الخلاصة جماعة نزولوا بتيا او ناسيا فسرق بعضهم من بعض متاعا وصاحب المتاع يحفظه او تحت

واذا دخل الحرم جماعة فتولى بعضهم الاخذ قطعوا جميعا قال الصمد الغنيف هذا استحسنه القياس ان يقطع الحامل حدة وهو قول
 زفرية لان الاخراج وحده منه فتمت السرقة به ولذا ان الاخراج من الكل معني المعانة كما في السرقة الكبرى وهذا لان المعتاد فيما بينهم
 ان يحمل البعض المتاع ويتشترط الباقي للدفع فلو امتنع القطع ادى الى السلب باب الحدة من لقب البيت واخذ اليافيه واخذ شيئا لم يقطع وعن
 الصمد في الاماخذ انه يقطع لانه اخبر المال من الحرم وهو المقصود فلا يشترط الدخول فيه كما اذا دخل يد في صندوق الصبر فاجز
 الخطر في ولنا ان هناك الحرم يشترط فيه الكمال تحريكه بشبهة العدم والكمال في الدخول قد امكن اعتباره بالدخول هو المعتاد
 بخلاف الصندوق لان الكون فيه ادخال اليد دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلك هو المعتاد

لانه يصدر عليه انه لم يخرج مع المال ولكن لا يصدق عليه اعتراض اليد المتعقبة قبل ان يخرج به ولو اتاه الداخل في الطريق ثم خرج
 واخذ قطع به وبه قالت الائمة الثلاثة خلافا لفرقة ان الاتقاء غير موجب لقطع كما لو خرج ولم ياخذ به بان تركه او اخذ غيره وكذا الاخذ
 من السكة غير موجب للقطع فلا يقطع بحال ولنا ان الرمي حيلة ليعتد بها السارق لتعذر الرجوع مع المتاع فيقتب او يتفرغ لقتال
 صاحب الدار او الفرار ان ادرك ولم يعترض على المال الذي اخرج يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا واذا خرج ولم ياخذ به فمضج
 لمال صاحب الدار عداوة وبضارة لا سارق واذا اخذ غيره فقد اغترضت يد معتبرة فقلعت نسبة الاخذ اليه والحاصل ان يد السارق
 لم تحت عليه وبالاتقاء لم ينزل يده حكما لعدم اعتراض يداخرى الا ترى ان من سقط منه مال في الطريق فاخذه انسان لم يرد عليه
 رده الى مكانه لم يضمن لانه في ذلك المكان في يد صاحبه حكما فرده اليه كرده الى صاحبه بخلاف ما اذا اخذه غيره لسقوط اليد الحكيمة باليد
 الحقيقية وكذا اذا حمل على حمار فساقه فاجز به لان سيره مضاف اليه بسوقه فيقطع وفي بسوط الى اليسر وكذا اذا علقه في عنق كلب ونزجه
 يقطع ولو خرج بلا زجر لا يقطع لان الدابة اختيارا فما لم يفسد اختيارا بالحمل والسوق لا تنقطع نسبة الفعل اليها وكذا اذا علقه على طائر

قطار بل الى منزل السارق ولم يسبق الحمار فخرج بنفسه الى منزل السارق لا يقطع قوله واذا دخل الحرم جماعة فتولى بعضهم الاخذ قطعوا جميعا
 قال رحمه الله وهذا استحسنه القياس ان يقطع الحامل وحده وهو قول زفر والائمة الثلاثة لان فعل السرقة لا تتم الا بالاخراج
 بعد الاخذ والاخذ ان سلب الكل لا يخرج عما وجد منه فانما تمت السرقة منه فلما نعم هذا هو القياس ولكن استحسن قطعهم لان الاخراج وان
 قام به وحده لكنه في المعنى من الكل لتمازجهم كما في السرقة الكبرى واذا باشر بعضهم القتل والاخذ فالباقون وقوف يجب حدة قطع الطريق على
 الكل نسبة الفعل الى الكل شرعا بسبب ما يتم وان قدره القاتل والاخذ انما هي بهم فلذا اذا فان السارق يعتادون ذلك فتفزع غير
 الحامل للمنع فكان ثمة وهذا القدر يتم الوجه وقوله بعد ذلك فلو امتنع القطع ادى الى سلب باب الحدة ان منع لم يضر وانما وضعت في دخول الكل لانه
 لو دخل بعضهم لكنهم اشتروا في فعل السرقة لا يقطع الا الداخل ان عرف بعينه وان لم يعرف عززوا كلهم وابد حبسهم الى ان تظهر توهمهم
 قوله ومن لقب البيت واخذ يده فاخذ شيئا لم يقطع وهذا ظاهر الرواية عن الكل ولذا لم يذكر الحاكم خلافا وروى عن ابي يوسف
 في الاماخذ انه يقطع وهو قول الائمة الثلاثة لان اخراج المال من الحرم هو المقصود وقد تحقق والدخول فيه لم يفعل قط الا انه كان موجبا
 من الدخول فقد وجد فاعتبار فطرط في القطع بعد المتعصود واعتبار صورة لا اثر لها غير حاصل وصار كما اذا دخل يده في صندوق الصبر

فما خرج الخطر يعني اذني الجواهر والخطرين ورميهم منسوب الى الخطرين بن عطاء الكندي امير خراسان ايام الرشيد وكانت وراثة من
 اعز النعمود بن جزار قال المنة ولنا ان هناك الحرم يشترط فيه الكمال وعرفت ان هذا في حيز المتاع منهم فاقبته لقوله تحرزا عن شبهة العدم
 اي شبهة عدم السرقة وهي مستترة فان الناقص شبه العدم وقد يمنع نقصان هذه السرقة لانها اخذ المال خفية من حرز وقد تحقق
 والدخول ليس من مقتضىها ولا شرط لوجودها اذ قد تحقق هذا المفهوم بلا دخول وقد تحقق معه في كلا الصورتين معنى السرقة
 تام لانقص فيه وكون الدخول هو المعتاد والاتفاق الحمال لان قلما يقدّر على اخراج شيء ما لم يصره بعينه من جوانب البيت فيقتصد
 اليه وقلما يدخل الانسان يده من كوة بيت فيفتح على مال ثم يفرق بينه وبين الصندوق ان الدخول في الصندوق غير ممكن فيستقط

والطريقه خارجة من الكرم لم يقطع وان دخل يد في الكرم يقطع لان الوجه الاول الرابط خارج فبالطريق يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد عندك
 الاخذ في الثاني الرابط من داخل فبالطريق يتحقق الاخذ من الجوز وهو الكرم ولو كان مكان الطريق الرابط من الاخذ من الجوز بين يديك كس الجواب لانك لو
 دخل في الجوز يقطع على كل حال لانه محرز ما بالكرم وبصاحبه قلنا المحرز هو الكرم لانه يعتد به وانما قصده قطع المسافة ونقل الامتعة دون المستحق وكما هو في
 داس من الظاهر لا يجوز اجمالا لانه يقطع لانه لا يقطع من عدم وهذا لا يثبت بالنقل الا ان يقطع من قطع المسافة ونقل الامتعة دون المستحق وكما هو في
 ميرتجها المحظوظ لا يقطع وان شق الجمل واخذ منه قطع الجواز في مثل هذا حركته لانه يقصده بوضع الامتعة فيه صيانتها كالكرم فوجد الاخذ من الجوز فيقطع الجواز
 جواز في سائر صيانتها يحفظه او انما عليه قطع معناه انك لا تجوز في موضع هو ليس كالمطريق وتحت حركته يكون محرزاً بصاحبه لكونه متروكاً لحفظه عن كرم الجوز
 المحظوظ والمجاز عند النوم عليه بعد حفظه عادة وكذا النوم بغير منه على ما اختاره من قبل ذكره بعض صاحبائنا عليه من حركته وانما هو كذا في سائر الجوز
 اعتباراً بجملة البيت بخلاف ما تقدم من حمل اللص المشاع فانه هو المعتاد قوله ومن طرأ شق قرة والصرة المهيان الر
 من الصرة هنا الموضع المشدود فيه وراسهم من الكرم لم يقطع وان ادخل يده في الكرم قطع لان في الوجه الاول الرابط من
 خارج فبالطريق الاخذ من خارج فلا يوجد هناك لحزوه في الثاني الرابط من داخل فبالطريق يتحقق الاخذ من الجوز وهو الكرم ولو كان مكان الطريق
 الرابط من الاخذ في الجوز بين يديك الجواب فاذا كان الرابط من خارج يقطع لانه اذا دخل الراس من باطن الكرم وان كان الرابط من
 داخل الكرم لا يقطع لانه ياخذ من خارج الكرم فظهر ان العكس الجواب لانك لو كان الجوز بين يديك لكانت الامتعة في الجوز لانه لو كان في الجوز لكانت الامتعة
 الثلاثة لان في صورة اخذ من خارج الكرم ان لم يكن محرزاً بالكرم محرزاً بالصاحبه فاذا كان محرزاً بالصاحبه هو انما له حصة مثلاً يكون محرزاً به وهو
 يقطعان والمال يلاصق بده اولي قلنا بل الجواب ان الجوز ليس الا الكرم لان صاحب المال يقيم الكرم الجيب لا يقيم نفسه فصار الكرم
 كالصندوق وهذا لان المطر وركه اما في حال المشي او في غير مقصوده في الاول ليس الا قطع المسافة لا حفظ المال وان كان
 الثاني لمقصود الاستراحة عن حفظ المال وهو شغل قلبه بمراقبته فانه يتقارب النفس فيربط ليجوز نفسه من ذلك فانما اعتد الرابط والامتعة
 هو المستقر في هذا الباب الا ترى ان من شق جوازاً على جبل بسيرة فاخذ ما فيه قطع لان صاحب المال اعتمد الجواز فكان السارق
 مبيتاً للجوز فيقطع ولو اخذ الجواز ما فيه لا يقطع وكذا لو سرق من الفسطاط قطع ولو سرق نفس الفسطاط لا يقطع لانه ليس محرزاً بل
 فيه محرز به فكذا قطع فيما فيه دونه بخلاف لو كان الفسطاط ملحوقاً عند حفظه او في فسطاط آخر فانه يقطع به ولو سرق النعم من الرعي
 وان كان الراعي معها لان الراعي لا يقصد الحفظ بل مجرد الرعي بخلاف ما لو كانت في حظيرة بناها او عليها باب مغلق
 فاحترجاً منه قطع لانها بنيت لحفظها عند الامتعة الثلاثة اذ كان الراعي بحيث يراها ليقطع لانها محزرة به وان كانت غائبة عن نظره او هو نائم
 او مشغول فليست محزرة وكذا اذا اخذ الجواز ما فيه من الجمل المتقطرة لقطع وبما ذكر من التفصيل في النظر طهر ان ما يطلق في
 الاصول من ان الطريق قطع انما يتأتى على قول بي يوسف قوله وان سرق من القطار لغيره او جمل لم يقطع لانه ليس محرز مقصود فكذا
 فيه شبهة عدم وهذا لان السائق والتائد والراكب يقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان مع الاجمال
 من يتبعها للحفظ قالوا لا يقطع وان شق الجمل واخذ منه قطع لان الجواز في مثل هذا حركته لانه يقصده بوضع الامتعة فيه صيانتها كالكرم
 فوجد الاخذ من الجوز فيقطع عند الامتعة الثلاثة كل من الراكب والسائق حافظ حرز فيقطع في اخذ الجمل والجمل والجواز والشق ثم
 الاخذ والالتقاء فحافظ للجمل الذي زمامه بيده فقط عندنا وعندهم اذ كان بحيث يراها اذا التفت اليها حافظاً لكل فالكل
 محزرة عندهم بقوده وفرض ان قصده قطع المسافة ونقل الامتعة لاني ان يقصد الحفظ مع ذلك بل الظاهر ذلك
 فوجب اعتباره والعمل به كونه عوم ليجوز لوجب القطع في حرليته الجمل يحمل على ترك الراعي اياها في الرعي وغيبته عن عينه او
 نومه والقطار كبسر المقاف الابل يشد زمام بعضها خلف بعض على نسق ومنه جار القوم متقاطرين اذا جابه بعضهم اثر بعض قوله وان
 سرق جوازاً في سائر صيانتها يحفظه او انما عليه قطع معناه اذ كان الجواز في موضع ليس محرزاً للطريق والمفاضة والمسجد
 نحوه حتى يكون محرزاً للصاحبه لكونه متروكاً لحفظه وهذا لان المستقر هو الحفظ المعتاد والجلوس عنده والنوم عليه بعد حفظه عادة

الامتعة

فصل في كيفية القطع وإثباته قال يقطع بين السارق من الزند ويجسم فالقطع لما تلوناه من قبل اليدين بقراءة عبد الله بن مسعود من الزند لأن الاسم يتناول اليد إلى الأبط وهذا المفصل أعني أن السهم متيقن به كيف قد صرح النبي عليه السلام أن يقطع يد السارق من الزند وأحس بقوله عليه السلام فاقطعوه واحسموه ولأنه لو لم يجسم يفيض إلى التلف وأحد زجر لا متلف فإن سرق ثانياً قطعت سرجه اليسرى فإن سرق ثالثاً لم يقطع ويخلد في العجز حتى يموت وهذا استحسان يجره أيضاً ذكره المشايخ وقال الشافعي في الثالث يقطع يده اليسرى وفي الرابعة يقطع سرجه اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فإن عاد فاقطعوه فإن عاد فاقطعوه وثب روى مفسرنا كما هو عليه وكان الثالثة مثل الأولى في كونها جناية بل فوقها فتكون ادعى إلى شرع أحد

النوم بقرب منه على ما اخترناه من قبل يعني عند السهم وقوله لأنه لا بد أن نكتم عند متاعه حافظاً له في العادة وذكر في بعض نسخنا الجرح وصاحبه نكتم عليه بحيث يكون حافظاً له وهذا لو كان ما قدمناه من القول النحر وهو أنه لا يشترط في قطع السارق من الحافظ لو كان عنده أو تحتة

فصل في كيفية القطع وإثباته طاهر ترتيبه على بيان من السرقه وتفاصيل المال والحز لا يحكم سرقه المال الخاص من الزند فبقيتبه فالقطع لما تلوناه من قبل وهو قوله ثم فاقطعوا أيديهما والمعنى أيديهما وحكم اللغة إنما أضيفت من الخلق إلى اثنين لكل واحد واحد إن يجمع مثل قوله ثم فقد صفت فلو كان قد شئى وقال ظهر أيها مثل ظهور الرهين والأفصح الجمع وأما كونها اليدين فبقيتبه ابن حزم فاقطعوا أيديهما وهي مشهورة فكان خبراً مشهوراً فيقيد المطلق بالنسبة في هذا من تقييد المطلق لاسم بيان الجمل لأن الصحيح أنه لا مجال في فاقطعوا أيديهما وقد قطع عزم اليدين وكذا الصغائر فلو لم يكن التقييد مراداً لم يقطع وكان يقطع اليسار وذلك لأن اليدين أفضع من اليسار ولا يمكن بهما من الأعمال وحدها لا يمكن به من اليسار فلو كان الإطلاق مراداً لانتقال يحصل بكل لم يقطع إلا اليسار على عادة من طلب الأيسر لم يأكلن وأما كون من الزند وهو من مفصل الرسغ ويقال الكوع فلأن التوارث ومثله لا يطلب فيه سرقه بخلافه كما تلون لا يسأل في كبر الناقلين فضلاً عن قسم أو ضعفهم وروى فيه خصوص متون منها ما رواه الدارقطني في حديث رداً صنفوا أن قال فيهم يقطع من المفصل وضعت الإحدى والى ابن عدي في الكامل عن عبد الله بن عمر قال قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم سارقاً من المفصل وفيه عبد الرحمن بن سلمة قال ابن القطان لا أعرف له حالاً وأخرج ابن أبي شيبة عن رجاء بن حيوة أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع رجلاً من المفصل وأما فيه الإرسال وأخرج عن عمرو بن علي رضي الله عنه قطعاً من المفصل والنقد عليه الإجماع فما نقل عن شذوذ من الاكتفاء بقطع الأصابع لأن بها البطش وعن الثوراج القطع من المنكب لأن اليد اسم لذلك اليد اعلم بصحة وتبعية بثبوتها هو خرق للإجماع وهم لم يقدروا على الإجماع قبل الفتنة ولأن اليد تطلق على ما ذكره على ما إلى الرسغ إطلاقاً فاشهر منه إلى المنكب بل ما يتبادر من إطلاقه اليد فكان أولى باعتباره فلأن سلم اشتراك الاسم جازكون إلى المنكب هو المراد إلى الرسغ فقتعين إلى الرسغ ذلك الذي عند احتمال عدمه وأما الاسم فقد روى الحاكم من حديث أبي هريرة أن عمر بن الخطاب سرق ثمنه فقال عمر ما أخاله سرق فقال السارق بل يا رسول الله فقال أذ هو أبه فاقطعوا ثم احسموه ثم أتوني فقطع ثم حسم ثم أتوني فقال ثبت إلى الله قال ثبت إلى الله قال ثابت إلى الله عليك وقال صحيح على شرط مسلم ورواه أبو داود في المراسيل وكذا رواه القاسم بن سلام في عزيب الحديث وأخرج الدارقطني عن حمزة عن علي أنه قطع أيديهم من المفصل ثم حسمهم فكان في النظر إليهم وإلى أيديهم كأنها أياهم وأحمر وأجسم إلى يقطع الدم في المغرب والمعنى لأن قد أمته هو أن نفس في الدم الذي على ثمن الزيت وكلفه الحسم في بيت المال عند سرقته لأنه أمر القاطع به وبه قال الشافعي في وجه وعندنا هو على السارق وقول المهر لأنه لو لم يحسم يودي إلى التلف التقيضي وجوبه والمنتول عن الشافعي وأحمد أنه مستحب فإن لم يفعل لا يثبت ولا يسير فليعلق يده في عنقه لأنه عم امره ورواه أبو داود وابن ماجه وعندنا ذلك مطلق لا يأم أن رآه ولم يثبت عندنا عم في كل من قطعه ليكون سنة قوله فإن سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى بالإجماع فقد روى فيه حديث قدمناه ثم يقطع من الكعب عند أكثر أهل العلم

ولنا قول علي رضي الله عنه ان لا اذبح له يدا ياكل بها ويستغني بها او سر جلا يمشي عليها

قال ابنه

الشيخ

وفل عمر ذلك قال ابو ثور والرافض يقطع من نصف القدم من مقتدر الشراك لان عليا كان يقطع كذلك يعرج لعنه يمشي عليه قال
 سرق ثانيا لا يقطع بل يعز و يجلد في السجن حتى تبوب او يموت وقال الشافعي في الثالثة يقطع يده اليسرى وفي الرابعة يقطع رجله اليمنى لقول عمر
 من سرق فاقطعوه ثم ان عادوا فاقطعوه ثم ان عادوا فاقطعوه فهو بهذا اللفظ لا يعرف ولكن اخرج ابو داود عن جابر قال سمى النبي
 الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال فاقطعوه فقطع ثم جى بنى الثانية فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله
 انما سرق قال اقلوه فقطع ثم جى بنى الثالثة فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال فاقطعوه فقطع ثم جى بنى الرابعة فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله
 انما سرق قال اقلوه فقطع ثم جى بنى الخامسة قال اقلوه فقال جابر فانطلقنا به فقتلناه ثم اخبرناه فالتقيناه في سمر وديننا عليه المجاره قال النسائي
 حديث منكرو مصعب بن ثابت ليس بالقوى واخرج النسائي عن حماد بن سلمة ابنا يوسف بن سعد عن الحارث بن حاطب النخعي ان النبي
 صلى الله عليه وسلم انى لم يمس ففعل اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال اقلوه ثم سرق فقطع رجله ثم سرق فقطع يده ثم سرق فقطع يده
 كلما سرق الخامسة فقال ابو بكر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلم هذا حين قال اقلوه ورواه الطبراني والحاكم في المستدرک وقال صحيح
 الاسناد قال المصنوع روى منكره كما هو منه اخرج الدارقطني عن ابى هريرة عنه عمر قال اذا سرق السارق فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا
 رجله فان عاد فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله وفي سنده والوافى وبهنا طرق كثيرة متعددة لم تكتم من الطعن وكذا الطعن الطحاوى لما
 المصنف فقال تبعنا هذه الاثار فلم نجد شيئا منها اصلها في المصنف الحديث صحيح والاشبه به بعضهم في مشاورة علي ولكن سلم يجل على الانتباخ لانه كان في
 الابدان فليطفي الحرد والارثى ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع ايدي العزيرين وارجلهم وسمعهم ثم انتخ ذلك واما فضل ابى بكر وعمر فزوى
 مالك في الموطا عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه ان رجلا من اليمن اقطع اليد والرجل قدم فنزل على ابى بكر الصديق فيسكنه اليه
 عامل اليمن ظلمه فكان يعلى بن الليث فيقول ابو بكر واياك اليك ليل سارق ثم انهم فقد واعتقد الاسماء بنبت عيسى امرأة ابى بكر الصديق
 فجل الرجل يطوف بهم ويقول اللهم عليك بمن بيت اهل هذا البيت الصالح فوجدوا الحلى عند صلح زعم ان الاقطع جازية فاعترف الاقطع وشهد عليه فاقطع
 ابو بكر فقطع يده اليسرى وقال ابو بكر لعده على نفسه اشد عليه من سرقة ورواه عبد الرزاق اخبرنا معمر بن الزهرى عن عروة عن عائشة رضي الله عنها
 قدم على ابى بكر رجل قطع فشكى اليه ان يعلى بن ابيته قطع يده ورجله في سرقة وقال والدنا زوت على انه كان يوليني شيئا من عمل ففشت في فرسية واد
 فقطع يدي ورجلي فقال له ابو بكر ان كنت صادقا فلانك من فلان فليطشوا الا فليلا حتى نقدر ان ابى بكر حليا لهم فقبل القبله ورفع يديه وقال اللهم
 انظر من سرق اهل هذا البيت الصالح قال فما انتصف الناحية عشر واعلى المتاع عنده فقال له ابو بكر وياك انك تقبل العلم بالصدق فقطع يده
 يده الثانية قال محمد بن الحسن في موطا قال الزهرى ويردى عن عائشة قالت انما كان الذي سرق على اسماء اقطع اليد اليمنى فقطع ابو بكر يده
 اليسرى قال وكان ابن شهاب اعلم بهذا الحديث من غير وهذا حديثه عن عطاء بن عمر بن العاص وعثمان وعمر بن عبد العزيز انه قيل في المرأة التي
 كما هو ظاهر ما روى عن ذلك وذهب مالك الشافعي الى انه يعز ويحبس لقولنا في الثالثة قوله ولنا قول علي رضي الله عنه قال محمد بن الحسن في
 كتاب تاريخنا الوثيقة عن عمرو بن مرق عن عبد الله بن سلمة عن علي بن ابي طالب قال اذا سرق السارق قطعت يده اليمنى فان عاد
 قطعت رجله اليسرى فان عاد فاقطعته السجن حتى يموت خيرا الى لا تسمى من الدال او عيسى له يدا ياكل بها ويستغني بها او سر جلا يمشي عليها

وبهذا طرية الصلابة فيهم فانه قد اجتمعوا له اهل لا معنى لما فيه من تقويت جنس المنفعة واتحاد الجبر كانه نادر الوجود والوجود
فيما يغلب بخلاف القصص كانه حتى العبد فيستوفى ما يمكن جبر الحق لا يمكن ان يقطع فيه العطاوى بها او فاعله على السياسة

محمد رواد البراقشي ورواه عبد الزراق في مسنده اخبرنا معمر عن جابر عن الشعبي قال كان على لا يقطع الا اليد والرجل وان سرق
بعده ذلك سمعته ويقول اني لا استحي من السارق الا افع له يدا ياكل بها ويستحي باورواه ابن ابى شيبة في مسنده حدثنا حاتم بن سمير عن
جعفر بن محمد عن ابيه قال كان على لا يزيد على ان يقطع السارق يداور جلا فاذني به بعد ذلك قال اني لا استحي ان ادعوا لغير صلواته
ولكن احبوه واخرج السبي عن عبد الله بن سلمة عن علي انه اتى لسارق فقطع يده ثم اتى به فقال اقطع يده باشي
تيسخ وباتي شي ياكل اقطع رجله على اشي شي اني لا استحي من السارق فقطع يده ثم اتى به فقال اقطع يده باشي
الى ابن عباس ليه من السارق فكتب اليه بمثل قول علي رزواخ عن سماك ان عمر استشار سم في سارق فاجمعوا على مثل قول
علي واخرج عن كحول ان عمر قال اذا سرق فاقطعوا يده ثم ان عاد فاقطعوا رجله ولا تقطعوا يده الاخرى وذروه ياكل بها ويستحي بها ولكن
احبوه عن المسلمين اخرج عن الحسن بن علي ان لو اتوا لول لا يترك ابن ادم مثل البيهية ليس له يد ياكل بها ويستحي بها وهذا اكله حيث
شبهوا لاهل فيجيد ان يقع في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل هذه الحوادث التي غالبها تتوافر الدواعي على فعلها مثل سارق
يقطع صلى الله عليه وسلم اربعة ثم يقبله والصلابة يحتمون على قتله ولا خير بذلك عند علي وابن عباس ثم من الاصحاب الملازمين على قول
ما في الباب ان كان ثقل لهم انهم ان غالوا بل لا بد من علمهم بذلك وبذلك تقضي العادة فامتناع على بعد ذلك الممنوع الرواية
المذكورة في الايتان على اربعة واما النظم ان ذلك ليس حداثا مستمرا على من راي الامام قتله لما شاهد فيه من اسى بالفساد في الارض و
بعد الطباع عن الرجوع فله قلة سياسة فيفعل ذلك لتشن المعنوي قوله ففهم فافقد اجا عايشه بالمانع
شيوخ ابن عبد الهادي قال سعيد بن منصور ثنا ابو معشر عن سعيد بن ابى سعيد التميمي عن ابيه قال حضرت علي بن ابى طالب
اتى برجل متطوع اليد والرجل فترقا قال لاصحابه ما ترون في هذا قالوا اقطع يا امير المؤمنين قال قتلته اذا ما عليه القتل باشي
ياكل الطعام باشي شي يتوبنا والصلابة باشي شي يغسل من جنابته باشي شي يقوم على حاجته فود الى السجين اياها ثم استخرجها فاستشارها
فقالوا مثل قولهم الاول وقال لهم مثل ما قال اول مرة فخلدوا جلد اشد يا ثم ارسله وقال سيد الضاحية ابو الاوص عن سماك بن حرب عن
عبد الرحمن بن عابد قال اتى ثمر بن الخطاب باقطع اليد والرجل قد سرق فامر ان تقطع رجله فقال علي قال لست انا جراه الذين
يجار لون السور رسول الآتية ففقطعت يده وذراعه فلا ينبغي ان تقطع رجله ففقطعت ليس له قائمة ممشي عليها اما ان تعزوا اما ان
تودعه السجن فاستودعه السجن وبذروا به البيهية في سجنه وهو مما يؤيد ضعف الحديث من استدلال علي رزوا وموافقة عمر
قال الله ولانه اهلك معنى يوم من قول علي رزوا فقتله اذنا والحذر اجر لا هلاك ولانه نادرا لوجود اي يندران لسرق الانسان لبعده
قطع يده ورجله والحد لا يشرع الا فيما يغلب على ما غير مرة بخلاف القصص يعني لو قطع رجل على رجل قطعت يده او اربعة لانه حتى القديس في
جبر الحق لا يقال اليد اليسرى محل للقطع لظاهر الكتاب واللاجماع على خلاف الكتاب لانا نقول لما وجب حمل المطلق منه على التقيد علما بان
المشهوره خرجت من كونها مرادة وتعينت اليمنى مرادة والامر متفرون بالوصف وان تكرر تكرر ذلك الوصف لكن انما يكون
حيث امكن واذا انتفى ارادة اليسرى بما ذكرنا من التشديد انتفى حملها للقطع فلا يصور تكراره فيلزم ان معنى الآية السارق مرة واحدة

تدور روادها خارج على القديس الصالح

تدور

والتشافي كانه بناء على اصله ان الخصومة لم تكن في حق المالك بل في حق السرقة لان السرقة موجبة للقطع في
 انفسها وقد نصت عند القاضي بوجوب شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذا كان صاحب الحق
 الى الاستدراك فيستوفي القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر في
 الامتياز شبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضر المالك في الحق من قطع الخصومة في ظاهر الرواية وان كانت شبهة كما ان في دخول الخراف

واللحظة وفي غاية البيان ونبني ان يكون للرأس ولاية القطع اذا كانت قيمة الرأس يزيد من الدين بقدر عشرة لان الزيادة انما في الرأس
 فكان المترين بالنسبة الى ذلك قدر كالمودع والرأس كالمودع فيقطع بخصومة قوله الشافعي به بناء على ان عدم القطع بخصومة المودع
 على اصله وسوان لا خصومة لهم في الاستدراك عند جرد من في يد المال المودع كائنا بغير المالك لانهم لا يمكن
 الخصومة في الدعوى عليهم بقا السنين فلا يمكنها لا عادة اليد او في قبيل لكن المذكور في كتبهم يقطع بالسرقة من يد المودع والكيل
 والمترين وكذا يقول مالك من يد المستعير الضمان في حق الاستدراك ضرورة الاحتفاظ ولا يظهر في حق القطع ان
 فيه اى في القطع تفويت الصيانة لسقوط الضمان به فيفوت الاحتفاظ فيجوز الماصر على موهومته بالنقص او تخصيص خصومته لاثبات
 سببا لنفيه لان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بوجوب شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا وبه
 هي مبنى الخلاف اعني كون خصومته معتبرة فاشتباه بقوله اذا الاعتبار لما جهم الى الاستدراك والاحسن ان يقال لهم ولاية الاحتفاظ وهو اليد
 فكان استنارتهما احتمالا كما ان ذلك للمالك بل المالك في الحقيقة لم يرد الا لليد وهذا لان كان ابدا لا يتغير
 او اولا لانه لا يها فان كان غاصبا لا يتقدر على اسقاط الضمان عن نفسه الا بذلك فكان خصومته في حق لهم ثم ظهر بالسرقة
 فينبغيها القطع ولذا لا يحتاج الى اضافة المال الى المالك بل يقول سرق مني وقصده احياء حق المالك في نفسه بخلاف خصومته
 في القصاص لا تعتبر فلا تقص بخصومته لانه ليس فيه حق في اعادة يده واوردان في صورة الاقرار لا يقطع الا بحضور المالك وسواهما
 الجنتين وكذا لو اقام وكيل المالك بينة على السرقة لا يقطع بخصومته عندنا خلافا للشافعي مع ظهور السرقة بوجوب شرعية فيها وماذا الا
 لتوهم اشبهة حال غيبة المالك على ما ذكرنا قبل والتوهم موجود في هذه الصورة مع انه يقطع بحسب ان المستعير ومن ذكره اصحاب يد
 صحيحة وبناء ان لهم حق الاستدراك بخصومته كل منهم باعتبار حقه بخلاف الوكيل الا ترى انه لا يثبت عن اصحابه الخصومة الى غيره وفي فصل
 الاقرار شبهة زائدة هي جواز ان يلزم المالك قراره فيبقى المال للوكيل السارق فاستيفاء الحق مع ذلك مستفاد مع شبهة ثم اجاب عن
 زفر لقوله وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء حقا لانه وان لم يغير مقصود ولا ادعى لانه انما ثبت اذا كان المال مستلزما فليس له ان يقطع
 مطلقا مع انه مهدر في اعتبار الشرع بل لاجتماع على ان يقطع بخصومة الاب والوصي ليسرقة مال التيمم وان لم يقطع الضمان فكان
 تعليله لذلك مردودا بدلالة الاجماع وقوله ولا يعتبر شبهة موهومة جواب عن مقدمه وان يقال جواز ان يقرر المالك اى غير انه با
 واوجه اذا حضر ثابت فلا يقطع مع هذه الشبهة فقال هذه شبهة توهم اعتراضا عند حضوره ولا عجة بمثلها بل المعبر شبهة ثابت توهمها
 في الحال لا على تقدير نفي في الحال الا ترى ان القطع ليس في بالاقرار وان توهم اعتراض رجوعه وكذا لو حضر المالك في حق الاستدراك
 وان كان لو حضر المستودع قال كان ضيقي او ادعت لري الدخول في بيتي ولا يخفى ان لافق بين هذه الشبهة والشبهة التي ذكرنا بغير
 في اشتراط حضور السارق منه للخصومة من احتمال اباة المالك لسروق المسلمين ونحوه فانه جاز انما اذا حضر قال كنت ارجو للمسلمين
 لطائفة السارق منهم كما جاز ان يقول به سوار فاذا كانت هذه شبهة موهومة لا تعتبر فذلك ملك وان اعتبر تلك بسبب
 قيام احتمال في نفس الامر على تقدير حضوره المنفي في الحال فله ذلك لان احتمال كون المالك كاذبا لو ادعى نقله قائم في الحال

المرء في السرقة واحدة في حتمها وجوب قوله الآخر ان الغيبة تمت بثبوت السرقة على الغائب فيبقى معدوما فانما علمت الشهادة في
 مع الحاضر فقط ولا مستبعد وجوب مدوثة شبهة على ما مر في خلافة زفر في القطع بمعدومة الغائب والمودع ثم لو حضر الغائب لا
 الا ان تعاينك البينة عليه او ثبت بينته اخرى وكذا اذا اقر بسرقة مع فلان الغائب لا يقطع في قوله الاول والقطع في قوله
 الاخر وهو قول باقي الامة قوله واذا اقر العبد المحجور عليه بسرقة عسرة وراهم لعينها ما صل وجود هذه المسئلة اربعة لان العبد
 المقر بسرقة المأذون له او محجور عليه وفي كل منهما امان لغير سرقة تسلكه او قائمة فالماذون لا اذا اقر بسرقة بالكله يقطع عند الشك
 ولا ضمان مع القطع وقال زفر لا يقطع ولكن لا يضمن المال وان اقر بسرقة قائمة قطع عند الثالثة وهذا قول المصنف ولو كان ما ذكره
 قطع في الوجين ويرد المال الى المقر لو اقر صدقة المولى او كذبه وقال زفر لا يقطع ولكن يرد المال وان كان العبد محجورا
 فان اقر بسرقة بالكله قطعت يده عند الثالثة وقال زفر لا يقطع وان اقر بسرقة قائمة فقال زفر لا يقطع فظهر ان قول زفر
 لا يقطع في شيء وهو ما ذكره المصنف بقوله قال زفر لا يقطع في الوجوه كلها اى فيما اذا كان العبد محجورا او الاقرار بها لكله او قائمة او
 ما ذكره والاقرار بها لكله او قائمة واختلاف علماءنا الثالثة في هذا المعنى اقرار المحجور بقائمة في يده فقال ابو حنيفة يقطع ويرد لمن اقر
 بسرقة ما منه وقال ابو يوسف يقطع والسرقة لمولاه وقال محمد لا يقطع والسرقة لمولاه ولا يضمن مثله او قيمة بعد التناق للمقر او قال
 الطحاوي سمعت اسدي ابن ابي عمران يقول الاقوال الثلاثة كلها عن ابي حنيفة فتقوله الاول اخذ به محمد ثم رجع وقال كما قال
 ابو يوسف ثم رجع الى القول الثالث واستقر عليه في نظير مسئلة الحملان في الزكاة ومعنى المسئلة اذ كذب المولى في اقراره وقال لم
 مالي ايا اصدق فلا اشكال في القطع ورد المال للمفتبه اتفاقا فهاكذا اذا كان العبد كبير اوقت الاقرار فان كان صغير فلا يقطع
 عليه اصلا وهو ظاهر غير انه ان كان ما ذكره ويرد المال الى المسروق منه ان كان قاضيا وان كان بالكله يضمن واذا كان محجورا فان
 المولى يرد المال الى المسروق منه ان كان قائما ولا ضمان عليه ان كان بالكله ولو بعد التيقن وقدم المصنف الكلام مع زفر فقال
 ان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحدود والقصاص لا يصح لان اقراره به بايرداشه على نفسه او طرفه بالاثام وكل ذلك
 مال المولى فالقرار به اقرار على مال الغير لا اقرار على المولى لا لان المأذون لم يضمن اقراره الاقرار بالمال والطرف والظن بالظرف وال
 بالمال بزمانه ان كان بالكله ويرده ان كان قائما لصحة اقراره بالمال لكونه مسلطا على الاقرار به من جهة المولى حيث اذن له في
 ونحن نقول الاقرار بهما صحيح لان اثر الاقرار بهما يرجع اليه من حيث هو آدمي لاس من حيث هو مال وما كان كذلك كان داخل
 حكم الاتساع ان المولى لا يملكه عليه ولا يملكه المولى عليه كان يتيقن خبره على اصل لادمية فيملكه موكا لطلاق ولا لا تهمته
 في الاقرار بطل في حق السيد لان ضرورة الرجوع اليه به فوق خبره الرجوع به الى المولى لانه يثبت عليه نفسه او طرفه وما كان كذلك ينبغي
 فيه كما اذا شهد البند العدل ابروتيه بلال رمضان وبالسما علة فانه لا يقبل حتى يلزم جميع الناس بغيره لان ما فهم من ذلك في ع لزم
 شدة فقتل في حقه بقاء لثأده عليه وكذا اقرار العبد بقتل غيره لثبوت اجماعا وان كان فيه البطلان ديون الناس والمجور عليه ان اقر
 بالمال باطل ولذا لا يصح اقراره بالنصب فيبقى ما في يده مال المولى اذ الغرض بكتبة المولى لى اقراره فقد اقر بسرقة مال المولى

في الظن

قال واذا قطع السارق والعين قائمه في يده سادت الى صاحبها البقاء على ملكه والكائنات مستهلكه لو تضمن وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك وهو رواية ابي يوسف رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله وهو المشهور وهو الحسن عنه انه يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي رحمه الله يضمن فيهما كما يضمن احقان قد اختلفت سياهما فلا يمتنعان في القطع حق الشرع وسببه ترك الانتفاء عما في عنده والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صبيده مملوك في الحكم او بشر بخر مملوكه للذمي ولنا قولنا عليه السلام لا تخرم على الناس ما قطعتم فيه وكان وجوب الضمان بناء على القطع

وبسرقة مال المولى لا يقطع وبهذا القدر تيمم الوجه وقوله بعده يؤيده الخ زيادة توكل اي لو كان من عدم القطع ان المال لزوم القطع اصل والقطع تابع والتابع من حيث هو تابع لا يتحقق دون متبوعه فحيث لم يجب المال للمغير لا يجب القطع وببيان المال اصل ان الخصومة تسع في السرقة في حق المال حتى لو قال اريد المال فقط سمعت ولا يسقط القطع وكذا اثبتت المال في دعوى السرقة بلا قطع فيما لو ادعاهما واقام رجلا وامرأتين شهدوا بها فانه يقضي بالمال دون القطع وكذا اذا اقر حرا بالسرقة ثم رجع يلزمه المال ولا قطع وفي عكسه لا يسمع حتى لو قال المهدوق من اريد القطع دون المال لا يسمع خصوصه فانما يصح في حق القطع تبعا للمال وقد انبنى المال بما قلنا فانتهى القطع ولا يبي يوسف انه اقر بشئ من اي اقرار لا يوجب شيئا من القطع وهو اقرار على نفسه فقط على ما ذكرنا من زفر من وجهه اقراره بالحدود والتقصاس والمال وهو اقرار على المولى وهو كذب فلا يصح في حق المولى القطع ليعين بدون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكه فانه يقطع فلا يلزمه المال وكذا لو هب الثوب الذي في يده زيد سرقته من عمره وزيد يقول هو ثوبي يقطع ولا يزرع الثوب من يده الى عمره فقطع والمال للمولى ولا يبي حنيفة ان الاقرار في حق القطع قد صح من الملبين في الكلام مع زفر من انه ادعى الخ ولا يلزمه صحة بالمال انه غير المولى لاستحالة ان يجب القطع شرعا بمال مسروق للمولى والحاصل انه اذا صح الاقرار بالحديث حكمه وهو القطع وهو لزوم الحكم الشيعي يكون المال للمقر له اذا قطع بمال السيد الى هذا تيمم الوجه وزيادة قوله لان الاقرار يلا في حالة البقاء والمال في حالة البقار تابع للقطع حتى تسقط عصمة المال باعتبارها ويستوفي القطع بعد استهلاكه زيادة لا تظهر الحاجة اليها ولو بخلاف سلكه الحر يد الزام ابي يوسف بما اذا قال الحر الثوب الذي في يده زيد سرقته من عمره ويطبق به ولا يدفع الى عمره فلذا جاز ان يقطع بما اقر به من مال الاجنبي ولا يدفع اليه فقال فرق بينهما فان القطع في المسئلة المذكورة محمول على صحة اقراره به لعروانه ووليته عند زيد او غصب وادعى زيد ان الثوب له جاز كونه ابتكارا للوديعة غير ان المقر ليس خصما له في ذلك والقطع بسرقته ثوبه مع رجوعه منضوب ثابت بخلاف ما نحن فيه فانه لو اعتبرنا الثوب ووليته للمولى او منضوبا عند المقر لم يخرج عن كونه سرقة مال المولى وبه لا يقطع قوله واذا قطع السارق والعين قائمه في يده ردت على صاحبها البقاء على ملكه وان كانت مستهلكه لم يضمن وبهذا الاطلاق يشمل الملاك والاستهلاك لانه لما لم يضمن بالاستهلاك ولا يضمن جناية ثمانية فلان لا يضمن بالملاك ولا جناية اخرى له فيه اوسى وهو رواية ابي يوسف رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله وهو المشهور وقال سفيان الثوري وعطاء الشعبي ومالك وابن سيرين وروى الحسن عنه ابي حنيفة في الاستهلاك وقال قتاد بن ربعي يضمن فيها اي في الملاك والاستهلاك وهو قول احمد والحسن والنخعي والليث والبتي واسحق وحماد وقال مالك ان كان السارق مولى ضمن وان كان مصر الا ضمان عليه نظر اللجانين ولا خلاف ان كان باقيا انه يرد على المالك كذا اذا باع او وهبه يوحذ من المشتري والموهوب له وبهذا كله بعد القطع ولو قال المالك قبله انا ضمنه لم يقطع عندنا فانه يضمن رجوعه عن سرقة السرقة الى دعوى المال وجه قوله لم عموم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم على اليد ما اخذت حتى ترده لانه اتلف بالاملاك عدوا فانه يضمنه قياسا على الغصب والمالغ انما هو ما فاه بين حتى القطع والضمان ولا سفاقة لانها حقان بسببين مختلفين هما

لأنه يملكه باء الضمان مستند الى وقت الاخذ فحينئذ ان له وما دخل ملكه فينتفي القطع للشبهة
وما يرد من الى انتفاعه فهو المنتفى وكذا المحل لا يبقى معصوماً حقاً للبعد اذ لو بقى لكان
مباحاً في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير مباحاً للشراء كالميتة وكذا ضمان فيه الا ان
العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستيلاء لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرر وما في حقه وكذا الشبهة
تقتضيها هو السبب دون غيره ووجه الشهور ان الاستيلاء انما المقصود فيعتبر بالشبهة
فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لا انتفاء الماشقة

حق المدتم وبوالنهي عن هذه الجناية الخاصة والاخرى حق الشر فليقطع حتماً ولين من حق العبد ومصارف استهلاكه عليه مملوك في
الحرم يجب الجزاء حقاً للعبد وفيه حقاً للعبد وكثير من الذي على قوكم فانكم تجدونه حقاً للعبد كما تجدونه قيمتهما حقاً للذي هذا الزمان
فانهم لا يضمنون الخمر باستهلاكها ولنا قولنا صلة المد عليه وسلم فان روى النسائي عن حسان بن عبد الرحمن المشتغل بين نفعنا
عن يزيد قال سمعت سعد بن ابراهيم يحدث عن اخيه السور بن ابراهيم عن عبد الرحمن بن عوف عن رسول المد على العبد
عليه وسلم انه قال لعزم صاحب سرقة اذا اقيم عليه المد ولفظ الدارقطني لا غرم على السارق ليد قطع يمينه وضعت ابن السور بن
ابراهيم لم يلحق عبد الرحمن بن عوف وموجوده فانه مسور بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابراهيم مجبول وفيه القطع آخر
فان اسحق بن الفرات رواه عن المنفلط فادخل بين يوسف بن يزيد وسعد بن ابراهيم الزهري وقال ابن المنذر سعد بن
ابراهيم هذا مجبول وقيل انه الزهري قاضي المدينة وسواها الثقات الاثبات وعندها الارسل غير فاجع بعد ثقة الراوي واثباته وذلك
الساقط ان كان قد ظهر انه الزهري فقد عرفت وتطل القدر بما قال ابن قدامة انه يحمل على غرم السارق اجرة القاطع مدفوع بهوامة
اليزار لا يضمن السارق سرقة بعد اقامته المد ولم يرد على قول المسور بن ابراهيم لم يلحق عبد الرحمن ولان وجوب الضمان بنياني
لانه يملكه باء الضمان مستند الى وقت الاحذ فحينئذ ان له ملكه ولا قطع في ملكه لكن القطع ثابت قطباً
فما يودي الى انتفاعه فهو المنتفى والمودي اليه الضمان فينتفي الضمان لان المروق ياتي مع القطع معصوماً حقاً للبعد اذ لو بقى كان مباحاً في نفسه
وانما حرم لمصلحة العبد فكان حراماً من وجه دون وجه فكان شبهة في السرقة اذا شبهة ليست الاكوال لحرمة ثابته من جود دون وجه فتبين
المد لكن المد وهو القطع ثابت اجماعاً فكان محرماً حقاً للشرع فقط كالميتة ولا ضمان فيما هو خالص حق المد ولا يقال جازكون الشئ
محرماً وغيره ونفسه كالزنا في نهار رمضان فلا يلزم ان يكون مباحاً في نفسه لانا نقول بافرض فيه الكلام وهو المال المسروق لا يكون
قط محرماً الا لغيره وقت استحلاله الحرمة لنفسه ثم قيل فعل السرقة القبلية التي علم المدتم انها تشمل بها السرقة وانما تبين لنا
ذلك بتحقيق القطع فاذا قطع علمنا انه استخلص الحرمة حقاً لانه في ذلك المال كما يعلم ان الاسباب ملكه المدتم جارية ابنه من غير
تمليك من الابن لا لظهور دعواه ولداً لانا علمنا انه شرع بثبوت النسب منه بدعواه فعلمنا حكمه ثم يقتل الملك فيها اليه قيل لو طوى اليه
التي علم ثم التمس الطوى بها وكذا في اعتق عبدك عني بالغ فهو من الاستدلال بمباشرة الشرط على سبق الشرط فان قلت فما وجه روايته
الحسن في الضمان باستهلاك مع فرض ان العصمة انتقلت الى المدتم ومصارف المسروق لحرمة الميتة فينتفي ان لا يفرق في الحال فاجابة
المدتم عنه بقوله الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة في حق فعل آخر انما الضرورة في
ففي شبهة الاباحة عن فعل السرقة ضرورة وجوب القطع وكذا شبهة اى شبهة الاباحة لانهما تعتبر فيهما السبب وهو السرقة ووجه شبهة
وهو الاستهلاك ووجه المشهور ان الاستهلاك وان كان فعلاً آخر لانه اتمام المقصود بالسرقة وهو الانتفاع المسروق فكان معدوماً
منها فتعتبر شبهة فيه كما اعتبرت في السرقة وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان في فصل الاستهلاك لا انتفاء الماشقة بين السارق
المسروق والضمان لان المسروق معصوم حقاً للعبد في حالة الاستهلاك فقط والضمان مالي معصوم حقاً في حاله الملك والاستهلاك

وهذا الخلاف فيما اذا اختار تضمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق
لانه ملكه مستند الى وقت اخذ نصار كما اذا ملكه بالهبة فاورثت شجرة وهذا كله اذا كان النقصان فاحشا
فان كان يسير لقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس لاختيار تضمين كل القيمة وان سرقة شاة فاذبحها اخر اخراجها لم يقطع لا المشتري ولا المبيع

اذا كان السرقة موصوفة بالملك كالمبيع فيماقت عليه لاني ما وضع سببا للنقصان فالفرق بين صورة الشق وصورة البيع كالتضمين التفرق
وضع للملك بخلاف الشق ولما كان الكلام ليس في الاختار بل في الشق تكلف في تقريره بان قبل الاختار سبب للنقصان كانه عدوان مختر
للملك فكان كالشق عدوانا فلهذا لا يبرر فالأخذ شبهة واردة للقطع بل يقطع اجماعا كذلك الشق وانما يصير الشق سببا للنقصان اذا اختار المالك
التضمين فثبت ضرورة اذ ان النقصان والقصار به ومثله لا يورث شبهة والالتصت مثلهما في نفس الاختار لانه ايضا يحتمل ان يصير سببا للملك
باوارة النقصان كالشق فصار نظيرا اذا سرق البائع مبيعا باعوه ولم يعلم المشتري العيب فانه يقطع وان التخذ سبب لرد العيب لذي ملك
للبائع قوله وهذا الخلاف المالحصل ان هذا الخلاف الكائن وفي القطع هو فيما اذا كان النقصان فاحشا واختار المالك تضمين النقصان
واخذ الثوب لقطع مع ذلك عندهما وعند أبي يوسف لا يقطع ولو اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق لانه ملكه مستند
الى وقت الاختار فصار كما لو ملكه اياه بالهبة بعد القضا لا يقطع على المتقدم ولو كان يسير لقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك ليس
للمالك تضمين كل القيمة فاستفاد وجه أبي يوسف في عدم القطع في الكيسير واعلم ان الخرق يكون يسيرا ويكون فاحشا واردة يكون
الافا واستهلاكا وفيه يجب ضمان كل القيمة بلا خيال لانه استهلاك وعلى هذا لا يقطع لانه انتمت السرقة الا بملكه بالضمان قد جده التمسك
ينقص اكثر من نصف القيمة واما الخرق الناقص فينقل بالوجوب نقصان ربع القيمة فمعاذا فاحش والافيسير لا بد ان يكون المني نقصا
الممنوع الى ما يصير اكافا والصحيح ان الفاحش باليقوت به بعض العين وبعض المنفعة والبسير باليقوت به شيء من المنفعة وذكر التمسك
واورد في الكافي على القطع مع ايجاب ضمان النقصان في الخرق البسيط ان فيه جمعا بين القطع والضمان واجاب فقال انما لا يجازي
كيلا يودي الى الجمع بين جزاء الفعل وبدل المحل في جنات واحدة ومنها لا يودي اليه اذا قطع يجب بالسرقة وضمان النقصان
بالخرق الخرق ليس من مستوفى شيء واستشكل على هذا الجواب الاستهلاك على ظاهر الرواية فانه فعل غير السرقة مع انه لا يجب به الضمان لان
غصنة المسروق تسقط بالقطع فكذلك غصنة المسروق تسقط بالقطع فينبغي ان لا يجب ضمان النقصان وعن هذا قال في الفوائد الحازية
وفي الصحيح لا يضمن النقصان كيلا يمتنع القطع مع الضمان ولانه لو ضمن النقصان بملك مضمنة فيكون هذا كثر من شتركة بينهما فلا يجب
القطع لكنه يجب بالاجماع فلا يضمن النقصان والحق ما ذكر في عامة الكتب لامهات ان يقطع ويضمن النقصان والنقص بالاستهلاك
غير وارد لان الاستهلاك هناك بعد السرقة بايا سرق واستهلك المسروق وما نحن فيه ما اذا نقص قبل تمام السرقة فان وجوب قيمة ما نشر
ثابت قبل السرقة ثم اذا خرج من الخزانة المسروق هو النقص بالقطع هو بذلك المسروق الناقص ولم يضمنه اياه الا ترى الى قول الامام
قاضي خان فان كان الخرق يسيرا لقطع ويضمن النقصان اما القطع فلانه اخرج نصا باكما لا من الخزانة على وجه السرقة واما ضمان النقصان
فلوجود سببه وهو التعيب لذي وقع قبل الاخراج الذي يتم السرقة ووجوب ضمان النقصان لا يمنع القطع لان ضمان النقصان حسب
بطلات ما فات قبل الاخراج والقطع باخراج الباقي فلا يمنع كما لو احدث ثوبين واحرق احدهما في البيت واخرج الآخر بقيمة نصا با كما لو
الباحث بملك مضمنة فيكون كثر من شتركة الم فلهذا لان عند السرقة وهو الاخراج ما كان له ملك في المخرج فان الجزء الذي ملكه بضمنا
هو ما كان قبل السرقة وقد ملك قبلها ومين وردت السرقة وردت على باليس فيه ذلك الجزء الم ملك قوله وان سرق شاة فذبحها

والاصل فيه قوله تعالى فما جزاء الذين يجادلون الله وسفوه الآيات والمراد منه والله اعلم التوزيع على الاحوال وهو اربعة هذه الثلاثة المذكورة
والاربعة نذكرها انشاء الله تعالى ولان الجنائيات متفاوتة على الاحوال فالاولى تفتلظ الحكم بتغلظها اما الحبس في الاولى فلا نزهة للمرا د
بالنفس المذكورة كانت نفى عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها وبغير روى ايضا المباشرة بغير منكر الاخافة وشرط القدره
على الامتناع من المجامعة لا يتحقق الا بالمتعة والحالة الثانية كما بيناها لما تلوناها وشرط ان يكون الماخوذ
مال مسلم او ذمي ليكون العصمة مؤبدة ولهذ الوقطع الطريق على المستامن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب في حق كل واحد
كيا لا يستباح طرفه الا بتناوله ماله خطر والمرا د قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيا لا يؤدى الى تقويت حبس المنفعة والحما
الثالثة لما بيناها لما تلوناها ويقتلون حد الخطوع الا ولياء عنهم لا يلتفت الى عفوهم لانه حق الشرع

اي اخذ المارة فاحوالهم بالنسبة الى الجزاء الشرعي اربعة وبالنسبة الى ما هو اعم منه خمسة بالنسبة الى الجزاء ما ان يؤخذ وقبل
التي خذوا مالا ولا يقتلوا النفس لم يوجب منهم سوى مجر و اخافة الطريق الى ان اخذوا فحكمهم ان يغزوا ويجسوا الى ان تظهر قوتهم في
التي لا يجوز اما ان اخذوا مال مسلم او ذمي والماخوذ اذا قسم على جماعتهم اجاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او يبلغ قيمة ذلك
فيقطع الامام يد كل منهم اليمنى ورجله اليسرى واما ان قتلوا مسلما او ذميا ولم ياخذوا مالا فيقتلهم الامام حدا ومعنى حد انه لو عفا اولياء
لا يقبل عفوهم لان الحد خالص حق الدم لا يسمع فيه عفو غيره فتمت عفي عنهم عصي الدم والاربعة ان ياخذوا المال ويقتلوا او سبوا
وفي فتاوى قاضي خان وان قتل ولم ياخذ المال يقتل قصاصا ونجاسة باذكاره الا ان يكون معناه اذا امكنه اخذ المال فلم ياخذ شيئا
وبال الى القتل فانما تذكر في نظير ان يقتل قصاصا خلافا لعيسى بن ابيان وفيما ايضا ان خرج على القافة في الطريق واناف الناس
ولم ياخذوا المال ولم يقتل ولم يغزوا ويحلى سبيله وهو خلاف المعروف من انه يجلس اثنا للفتى المذكور في الآية وما هو بالنسبة الى ما هو اعم فلا
المذكورة والى منتهى ان يؤخذوا الجدا احد ثوبه وقاتي ايضا في الكتاب والتقيد بمسلم او ذمي في صدره سلكه ليخرج المستامن فلقطعوا
الطريق على مستامن لا يلزمهم شيء مما ذكرنا الا التحذير والحبس باعتبار اخافة الطريق واختارونه المسلمين لان ما غير معصوم على التمسك
وباتي الشروط من كون ذلك في برية لاني مررت ولا قرية ولا بين قريتين وغير ذلك مما تقدم اشارت الى ان ذلك كله في الكتاب مفصلا
والاصل فيه اسي في توزيع الاجزئة كما ذكرنا على الجنائيات المذكورة قوله تعالى فما جزاء الذين يجادلون الله وسفوه الآيات في الاثبات
ان يقتلوا او يعطوا الآية سمي قاطع الطريق محارب الامم لان المسافر مستعد على القتال الذي يربط امنه محارب لمن اعتمد عليه في
الامن او جوع على حذوف مصنف اسي يجار لون عباد الله وهو احسن من تقدير اولي الامر لان هذا الحكم ثبت بالنسبة على الكا والذ
واما محاربة الرسول فاما باعتبار عصيان الرسل على عليه السلام واما باعتبار ان الرسل هم اهل فقه الطريق المسلمين في اخافة الملوك بعد تولاه فاذا قطع الطريق الذي تولى
بنفسه فانه قد حارب فالمراد من الآية التوزيع اسي توزيع الاجزئة المذكورة على انواع قطع الطريق وبما قال المشافعي والليث وغير
وفتاة واصحاب احمد وقال عطاء وسعيد بن المسيب مجاهد والحسن الفخامة الخنمي ابو ثور واد والامام مخير في علي هو طاهر النفس
وقال مالك اذا راى الامام القاطع جلد اذ راى قتله وان كان جلد الارامى له قطعه ولما روى محمد بن عيسى عن ابي يوسف عن
عن محمد بن صالح عن ابن عباس رضي الله عنه قال وادع رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بردة بلال بن حويرة الاسلمي فجاء اناس يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بريدة الطريق فقتل جبريل وم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحدان من قتل واخذ المال
صاحب قتل ولم يخذ قتل ومن اخذ مالا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما بدم الاسلام ما كان منه في الشرك في
رواية عطية عن ابن عباس من اخاف الطريق ولم يقتل ولم يخذ المال لفتى وبالنظر الى المشي وهو ان من المقتول به انما ذكر
من القتل والصلب والقطع والنفي كلها اجزئة على جنائيات القطع ومن المقتول به ان هذه الجنائيات متفاوتة خفة وعظاوا لعمل المظا
المحض للآية ليقضي ان يجوز ان يرتب على عظمها اخف الاجزئة المذكورة وعلى اخفها اعظم الاجزئة ونجاسا ما دفعه قواعد شرعية
فوجب القول بتوزيع الاعطى للاعطى ولا خفت ولا خفت لان في هذا التوزيع موافقة لاصل شرع حيث يجب القتل بالقتل و

والرابعة اذا قتلوا واخذوا المال فالا مام بالسيار النشاء قطع به جمهور واجله من خلافه فقتلوا واصلوه من النشاء قتلهم وانشاء
صلبه وقال محمد بن يعقوب لا يقتل او يصلب لا يقطع لانه جنائية واحدة فلا تجزئ حدين ولا من مادون النفس يدخل
في النفس في باب الحد كحد السرقة والرجم فاما ان هذه عقوبة واحدة فلا تخلط لتغلظ سبها وهو تحقق بيت
من على النشاء بالقتل واخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل معاقب الكبرى حد واحد وان كانا في الصغر
حدين واكثر اخل في الحد ولا في حد واحد ثم ذكر في الكتاب التحديد بين الصلب وتلك
وهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا يتركه لانه منصوص عليه والمقصود
التشهير ليختر به غيره ونحن نقول اصل التشهير بالقتل والمبالغة في الصلب فيخبر فيه
الا انهم الاخذ لما كان اغلظ من اخذ السرقة حيث كان مجازة ومكافاة مع اشهار السلاح حمل مرة منه كالمترين فتسلخ في الاخذ مرة اليد
والرجل معاسن غير اشراط كون النصاب فيه عشرين لان الغلظ في هذه الجنائية من جهة الفعل لا متعلقه ولموافقة قاعدة الشرع شرط
في قطع كونه بالصلب كل واحد منهم نصا با كما لا يكاد يستبطل طرفه باقل من النصاب في مخالفت قاعدة الشرع ولم يشترط مالك سواء ان يكون
الماخوذ نصا با فصاعدا نصاب كالنصاب او لا وكون المتطوع اليد اليمنى والرجل اليسرى بالاجماع كيلا يتوهم نصفه وكذا الاحكام الباقية
من انه لو كانت يسرا مثلا لا يقطع يمينه وكذا ارجله اليمنى لو كانت مثلا لا يقطع اليسرى ولو كان يتطوع اليد اليمنى لا يقطع ليد وكذا الرجل
فان قلت ليس في الاجزئة الموزعة الحبس قلت المراد بالفتى وذلك لان ظاهره لا يعمل به وهو الفتى من الارض اى من وجه الارض
لا تحقيق ما دام حيا وان حمل على بعضهما وهى بلدة لا يحصل به التصديق وهو وقع اذ اذن عن الناس لانه اذا كان واسنعة لقطع الطريق فيما قيل
اليه من البلدة الاخرى فعملنا بمجازه وهو الحبس فانه قد يطلق عليه انه خارج من الدنيا قال صالح بن عبد القدوس فيما ذكره الشريف
في الفرع خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها فلسنا من الاحياء فيها ولا الموتى اذا جازنا السجنان يوما لما جازت عينا وقلنا جازنا هذا من الدنيا
لما روى مالك انه ان مجرد الفتى لا ينفذ المقصود قال يحبس في بلدة الفتى ومعلوم ان المقصود لا يتفاوت بالحبس في بلدة الفتى
وغيره فيقع تعيين بلدة الفتى في غير الفائدة المطلوبة قوله والرابعة من انواع هذه الجنائية ما اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالسيار
شأن قطع ايديهم وارجلهم من خلاف وقلمهم وصلبهم وان شأركمهم بالصلب وقطع وان شأركمهم احياء ثم قلمهم وهذا قول ابي حنيفة
زفر وقال ابو يوسف لا بد من الصلب للنفس في الحد فلا يجوز ترك الحد بالقتل وبه قال الشافعي واحمد اجاب بان اصل التشهير
يحصل بالقتل والمبالغة بالصلب ولم يثل انه على المدعيه وسلم صلب الزنيتين ولا غير صلب احد مع ابته انما هو النفس لا
يستم الصلب فان قوله ان يقتلوا او يصلبوا انما يفيد ان يقتلوا بالصلب او يصلبوا بالقتل لكن لقتل بعد الصلب يصلبوا بالاحكام
وقال محمد لا يقطع ولكن لقتل او يصلب في عامة الروايات من المبسوط ومشرح الجامع الصغير ذكر ابو يوسف مع محمد وبه قال ان
كان القاطع اذ اراد اى والشافعي واحمد مع ابي يوسف في انه لا بد من الصلب مع محمد في انه لا يقطع وجه قوله انه جنائية واحدة وهى
جنائية قطع الطريق فلا يوجب حدين ولان مادون النفس في باب الحد يدخل في النفس كحد السرقة والرجم اذا اجتمعا بان سرق
المحصن ثم زنى فانه جسيم ولا يقطع اتفاقا ولها اى لابي حنيفة وابي يوسف رده وهذا على اعتبار ابي يوسف مع ابي حنيفة في الجمع
ان هذه الجنائية وان كانت واحدة باعتبار ان قطع الطريق هذا المجموع من القطع والقطع ايضا عقوبة واحدة وانما تخلط لتغلظ سبها
حيث بلغ النهاية في تعزيت الاسن حيث فوت الاسن على المال والنفس بالقتل واخذ المال وكونها امور استترة لا يستلزم
تعدد الحدود في قطع الطريق الا يبرى ان قطع اليد والرجل فيها حد واحد وهو في الصغرى حدان ولان مقتضى التوزيع الذي لزم اعتبار
ان تعيين القطع ثم القتل لان التوزيع ادى الى ان من اخذ المال قطع وهذا قد اخذ في قطع وان من قتل لقتل ويصلب به قتل
فيجب ان يجمع بين القطع والقتل الا ان ذلك كان فيما اذا فعل ذلك على الانفراد فاما على الاجتماع فجاز ان يؤخذ حكمه من الانفراد فجاز
ذلك للاهم وما ذكر من دخول مادون النفس في النفس هو ما اذا كانا حدين احدهما دون النفس والاخر النفس ما اذا كان ذلك احدا

قال ويصلب جيا ويصحب بطنه يرمي الى ان يموت ومثله عن الكرخي سارة وعن الطحاوي انه يقتل ثم يصلب فوق اعلن التلثة
 وجه الاول وهو لا يخبر ان الصلب على هذه الوجه ابلغ في الردع وهو المقصود به **قال** ولا يصلب لثمان ثلثة ايام لان مقتدر بعد هذا
 فبنا على الناس به من ان يوسع به انه يترك على خشبة حتى يتلف ويحترق ليعتبر به غيره قلنا حصل الاعتبار بما ذكرناه والجماعة
 غير مطلوبة **قال** واذا قتل بقاطع فلا ضمان عليه في مال اخذه اعتدنا بالسرقة الصغرى وقد بينا فان باشر القتل احدثه اجرته
 اخذ عليه من اجرة الجارية وهي تخفى بان يكون البعض يذبح البعض حتى اذا نزلت اقدامهم انحازوا اليهم وانما الشرط
 القتل من واحد منهم وقد تحقق **قال** ان القتل وان كان بصيا أو حمار وبسيف فهو سواء لان يقع قطعاً للبطن بقطع المائة وان لم يقتل
 القاطع ولم يلحقه ما لا وفاء جرح انقض منه فبأنه القصاص واذا لم يشر منه مما فيه الكراهية ذلك الا ان الملاء لا يذبح ولا يقطع
 الحناية فظهر حق العبد وهو ما ذكرناه فيستوفى الولي ان اخذ ما لا يخرج قطع يذبح ويحرق ويصلب الجرحا حتى لا يذبح ولا يقطع
 عصمة النفس حق العبد كما يسقط عصمة المأل وان اخذ بعد ما نزلت قد قتل عمداً فان بناء الملاء قتله واقتلوا اعموا غير المجد فهذه الجائزة
 بتمام التوبة المستلزمة المذكورة التوبة يتوقف على رد المال لا قطع ومثله يظهر العبد والقتل لا يجزئ التوبة في القصاص الا ان التوبة لا تقبل
 طالع لا بد من اقامته في اجزاء حسنة او غير حسنة ان الجزاء الذي لا يملك به النفس فعل الاخر وان بد به بما يملك به لا فيل الا
 لا تتنا الفائدة وهو الضرب بعد الموت قوله ثم قال ابي القدرى فيما اذا اختار الامام عليه او اذا قلنا بلزومه على قول ابي يوسف انه
 يصليه جيا ويصحب بطنه يرمي الى ان يموت ومثله عن الكرخي وجهه وهو الاصح ان الصلب على هذا الوجه يبلغ في الردع لان المقصود الزجر وهو بما
 يحصل في الحيوة لا بعد الموت الا ان يقال النفس دليل على ذلك فانه قال ان يقتلوا او يصليوا فلزم كون الصلب بقتل لا بمعاقبة
 بحرر العباد فلا يتصدق معه والقول الذي يرضى بعد الصلب ليس في اللفظ وعن الطحاوي يقتل ثم يصلب فوق اعلن التلثة فانما
 ينفذ من ان الحزين على ما عرفنا يقال به الاول هو الاصح انه اذا بلغ في الردع لم يقتل ولا يقطع بل يترك في السجن الى ان يموت
 والثاني هو المعتاد منهم لان عادتهم القتل فليس مثله عندهم كما هو في جنح الاذنين وقطع الالف وسم العينين فان كان هناك مثله فالصلب
 ليس عجزاً وهو مقطوع بشرعية فتكون هذه السبعة الخارجية مستفناة من المنسوخ قطعاً لا يجزئ الشك ثم يخفى بنية وبين الملة بدفونه وعلمت
 في باب الشريعة ان الصلي على قاطع الطريق قوله ولا يصلب اكثر من ثلثة ايام لانه يغير بعد ما يتأذى به الناس وعن ابي يوسف
 انه يترك على خشبة حتى يتلف ويحترق ليعتبر به غيره قلنا حصل الاعتبار بما ذكرناه والنهاية غير لازمة من النفس كونه امر بالصلب لا يقتضي الردع
 بل بمقتدر استعاره لا يلاء الا عذارى في مهلة الردع وغيره كما في مدة الجوار قوله واذا قتل القاطع فلا ضمان عليه في مال اخذه لما بيناه
 السرقة الصغرى من سقوط عصمة القاطع قوله وان باشر القتل حدس اى واحد منهم والباقون وقوف لم يقتلوا معه ولم يدينوا اجرى الحد
 على جميعهم فيقتلوا ولو كانوا امة ليقتل واحد منهم واحداً لان القتل جزاء الجارية التي ذبحها قتل بالنفس مع التوزيع والمجاعة بتحقيق بان يكون
 البعض رداً للبعض حتى اذا انزلهوا النواز واليهم تحققت المجاعة مع القتل فثبيل الجزاء الكل وهو قول مالك احمد خلافاً للشافعي
 قلنا حكم تعلق بالمجاعة فيستوى فيه المباشرة والروكا لغنيمة ولا فرق بين كون القتل سيفاً او عصاً او حجر في قتل الكل ان لم يوجب في حنفية
 القصاص بالقتل لان يذبح ليس بطريق القصاص فان حرق الطريق مع القتل ليس بطريق القصاص فلا يتعدى المأثم الى القتل
 غير المباشرة وان لم يقتل القاطع ولم يأخذ الا قد جرح فان كان من جراحة يجرى فيها القصاص فقتل بالماجرى فيه ذلك لزمه الارش ويعرف
 يقتل بـ بالانقضاء في الجنائيات التامة تعالى وفيه لانه لا حد في هذه الجنابة من قطع او قتل فظهر حق العبد فيستوفى الولي وان اخذ
 الاثم خرج قطعت يده ورجله من خلاف ويطالت الجراحات لانه لما وجب الجحيم خالفه تعالى سقطت عصمة القتل اى حصل به من تفرق لصلب
 الجسيم بالجراحات حق العبد كما تسقط عصمة المال وكذا تبطل الجراحات اذا قتل قتل حد لان الحد الضمان لا يجتمعان قوله وان اخذ بعد ما
 تاب سقط الحد عنه بلا خلاف بالنفس كما قال تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فان كان قد قتل فان شاء الاوليا قتلوا او
 شاءوا عفو عنه لان هذا القتل قصاص فصع العفو عنه والصالح به روح لا بد ان يكون قتل سجدياً ونحوه لان القصاص لا يجب الا بنحوه عند ابي حنيفة
 وكذا اذا كان الاثم تاب فان صاحبه ان شاوره وان شاوره ان كان بالكا وبأخذه ان كان قائماً لانه لا يقطع بعد التوبة لسقوط
 الحد فظهر حق العبد في مال كما في النفس في المبسوط والخيل رد المال من تمام توبتهم لتقطع به خصومة خاصة ولو تاب ولم يرد المال لم يترك
 في الكتاب اختلفوا فيه فيقتل لا يسقط الحد كسائر الحدود ولا تسقط بالتوبة وقيل تسقط اشارة الى محمد في الاصل لان التوبة تسقط الحد

ان الجارية

وان كان من القطاع صبي او مجنون او ذورحم محرم من المقتوع عليه سقط الحد عن الباقيين فالمدكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفره وعنه ابي يوسف رحمه الله لو باشر العقلاء بجد الباقيين وعلا هذه المسألة الصفرية له ان المباشرة اصل والردء تابع ولا يخلل في مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل في التبع وفي عكسه ينعكس المعنى والحكم وطما ان جنانية واحدة قامت بالكل فاذا لم يقع فصل بعضهم موجبا كان فصل الباقيين ببعض العلة وبه لا يثبت الحكم فصلا كالحاجي مع العامد واماد والرحم المحرم فقد قيل تأويله اذا كان المال مشتقا بين المقتوع عليه ولا يصح انه مطلق لان الجنانية واحدة على ما ذكرناه فلا امتناع في حق البعض يوجب الامتناع في حق الباقيين

في الرقعة الكبرى خصوصا لا استثناء في النفس فلما يصح قياسها على باقي الحدود مع معارضة النفس سائر الحدود ولا تستقطب بالتوبة عندنا قال مالك واحمد في رواية والشافعي في قول سقط وعندهما لقوله تعالى والذين ايتانا نسلكهم فاذا وهما فان تابا واصلحا فاحضوهم عنها ونكح قطع بان رحمهم الله الباعدية كان بعد توبتهما والاية مقسومة انما كان ذلك في اول الامر فاذا عرف هذا فقول المصنف ولان التوبة تتوقف على رد المال لا قطع في سلكه شبهة الناقض لانها اذا توقفت على رد المال فاخذ القاطع قبل رد اخذ قبل التوبة والاخذ قبل التوبة بعد اخذ المال فيه الحد لقطع اليد والرجل اجيب بغير المسئلة فيما اورد لبعضه فانه علامته توبته فيكون ذلك شبهة في سقوط الحد فحجب الغنا لو ملك الباقي او استملكه ومثل ما لو اخذ والبعد التوبة في سقوط الحد والرجوع الى القصاص وتصرف الاوليا فيه وفي المال ما لو اخذ وقبل التوبة وقد قتلوا ولكن اخذوا من المال قليلا لا يصيب كالا نصاب فان الامر في القتل والجرم الى الاصل ان شأوا قتلوا وقصاصا وان شأوا اغتوا وقال عيسى بن ابيان يقتلهم الامام حد الانهم لو قتلوا ولم يأخذوا شيئا من المال قتلهم حدا لا قتلوا فمن اخذ المال اولى وبهذا لان ما دون النصاب كالعدم ولانه يتغلط جنائهم باخذ شيء من المال فلا يسقط الحد والاصح ما ذكر في الكتاب لان وجوب الحد عليهم باعتبار ما هو المقصود وهم يقصدون بالقطع اخذ المال وقتلهم لا ليعملوا اليه فاذا تركوا اخذ المال عرفنا ان قتلهم لا يقطع لان القطع ليس الا للمال فيقتض من ان شأوا اولى ويحبر في احكام القصاص قوله وان كان من القطاعات

صبي او مجنون او ذورحم محرم من المقتوع عليه سقط الحد عن الباقيين فينبغي احكام القصاص وتخصيص المال في الجراحات وفي الميسر وفيهم عبد قطع يد حروفه مولاه او فداه كما لو فذ في غير قطع الطريق وبهذا لانه لا تقصاص بين العبيد والاحرار فيما دون النفس فينتفي حكم اليد والفداء فان كانت فيهم امرأة فعلت ذلك فليسا بدية اليد في مالها لانه لا تقصاص بين الرجال والنساء في الاطراف والواقع منها حد لا تقتله العاقلة قال المصنف فالمدكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفره وعنه ابي يوسف رحمه الله لو باشر العقلاء بالاحسان والقتل يحذ الباقيون ان باشر ذلك الصبي والمجنون فلا حد على الباقيين قبل كان الوجه ان يقول وقال ابو يوسف بعد ان قال المدكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفره ويقول المذكور ظاهر الرواية عن اصحابنا وعنه ابي يوسف كما قال القدوري في شرحه لمختصر الكرخي وغيره لم يذكر قول محمد وكفى بقوله العقلاء عن البالغين فان العقلاء مما يقال في مقابلة الصبيان والمجانين وعلى هذا التفسير الصغرى ان ولي الصبي او المجنون اخراج المتاع سقط الحد عن الكل وان ولي غيرهما قطعوا الا الصبي والمجنون وقالت الامامية الثلاثة واكثر اهل العلم لا يسقط الحد من غير الصبي والمجنون وذوي الرحم لانها شبهة اختص بها واحد فلا يسقط الحد عن الباقيين لا لاي ان المباشرة اصل والردء تابع ففي مباشرة العاقل الخلل في التبع ولا عورة به بعد ان لا خلل في الاصل فيجد الباقيون وفي عكسه وهو ان يباشر الصبي والمجنون ينعكس المعنى والحكم فالمعنى هو السقوط على الاصل فيعكس فان السقوط في التبع فيعكس الحكم ويوجب التباين فلا يحدون ولما اسي لابي حنيفة ومحمد ان قطع الطريق جنابة واحدة لان الوجود من الكل يسمى جنابة قطع الطريق غير انها لا تحقق في الغالب لا بجماعة فكان للمصادر من الكثرة جنابة واحدة قامت الكل اذا لم يقع فصل بعضهم موجب للموت شبهة او عدم تكليف لاي وجه في حق الباقيين لان فصل الباقيين مع البعض العلة لا يثبت الحكم فصلا كالحاجي مع العامد اذا اجتمع في قتل معصوم الدم

خلاف ما اذا كان فيهم مستام لان اكله متناع فحقه لخلل في العترة وهو يحبسها ما احنا الامتناع لخلل في اخيرة القافلة حرز واحد واذا
 سقط الحذر صار القتل الى الاولاء لظهور مقتا لبيد علم ما ذكرنا فان شاذ اقلوا وان شاذ اخذوا اذ اقطر بعض القافلة الطريق
 على البعض لوجوب الجحود من اخرون فخصصت القافلة كل ما واحد ومن قطع الطريق ليدلا ما راى المصراوين كوفته والحيرة
 فليس بقاطع الطريق استنساخا في قياس يكون قاطع الطريق وهو قول الشافعي بانه لوجوده حقيقة وعن ابو مسعود انه انما يجب
 الخذا اذا كان خارج المصرا وان كان بقربه كونه لا يملكه الغوث فعدان قاتلوا احمالهم بالسلاح او ليلاديه او بالخشبة فمقطع
 الطريق لان السلاح كيدبت الغوث يخطى باليالي ونحن نقول ان قطع الطريق بقطع المادة ولا يتحقق ذلك في المصرا ويقترب منه بالظاهر
 حقوق الغوث لا فهو يوحدهن برد المال ايضا لا للسلح المستحق فلو دونهن ويجوز ان يتكاثروا ليلاديه ولو قتلوا فاهم في ذلك لا ولياء لما بينا
 يستلزم التماس عن العاد وماذا والرحم فقتل رايا اى تاويل سقوط الخدم الكل ان يكون لمال مشترك بين المتطوع عليهم في التطوع ودرهم محرم من درهم
 فليجب الحد على الباقي باعتبار نصيب على ارحم المحرم وتقسيمه في نصيب الباقي فلا يجب عليه ان لا يؤذي شيئا وانما اذا امتنع في حق ارحم بسبب القربى يتبع
 في حق الباقي ما اذا لم يكن لمال مشترك فان لم يأخذ المال لاس في ارحم المحرم فذلك ان اخذوا منه غير ويحدون باعتبار الماخوذ من ذلك
 الغير والاصح انه يجري على الاطلاق وانهم لا يحدون بكل حال لان مال جميع القافلة في حق قطع الطريق كشيء واحد لانه محرز بجزء
 وهو القافلة والجناية واحدة وهي قطع الطريق فلا تنافي في حق البعض بوجوب الامتناع في حق الباقي بخلاف السرقه من حرز
 لان كل واحد من الغنمين هناك منفصل عن الاحسن حقيقة وكما واذا كان في المنطوع عليهم شريك مفاوض لبعض القطع
 لا يحدون كذا ارحم المحرم قوله بخلاف ما اذا كان فيهم اى في المنطوع عليهم وهو القافلة مستان جواب عن مقتدره وان القطع على المتنازع
 وحده لا يوجب حد القطع كما على ذى ارحم المحرم ثم عند اختلاف ذى ارحم القاطع مع غيره من القافلة صار شبهة في الحد فكذا يجب اعتبار
 المستان لذلك وليس كذلك بل يقام الحد عليهم ايجاب بان الامتناع في حق المستان انما كان لخلل في عصمة نفسه وما له هو امر
 ينجعه اما هنا الامتناع لخلل في الجزر والقافلة حرز واحد فيصير كان القريب سرق مال القريب وغير القريب من بيت القريب اذا
 سقط الحد صار القتل الى الاولاء ان شاذوا وافتوا وافتوا في المال على ما ذكر من قريب ولو لم يقع القتل والاخذ
 في المستانين لا حد عليهم ولكن يقيمون اسوال المستانين لشبوت عصمة اسوالهم للمال وان لم يكن معصوما على التابيد والحد علم
 قوله واذا قطع بعض القافلة الطريق على البعض ليجب الحد لان الحرز واحد وهو القافلة فصار كسارق سرق متاع غيره وهو مع في دار
 واحدة فلا يجب الحد واذا لم يجب الحد بقتل من ان قتل عدما بحدية او بشغل عند هازر المال ان اخذه وهو قائم وضمانه ان يملك شمله
 قوله ومن قطع الطريق ليدلا ونهارا في المصرا وبين الكوفة والحيرة وهي منزل النعمان بن المنذر قريب من الكوفة بحيث يفضل عن
 احد اهما بالآخرى فليس بقاطع الطريق استنساخا وكذا بين القريتين وحد بعضهم مكان القطع ان يكون في قرية بنينا وبين المصرا في
 سفر في ظاهر الرواية وفي القياس يكون فاطعا وهو قول الشافعي فان في وجيزهم من اخذ في السبل لا مغالبة فوق قاطع طريق
 وعن ابي يوسف انه اذا كان خارج المصرا ولو يقرب منه يجب الحد لانه لا يلحقه الغوث لانه محارب بل مجاهرة شبهة اغلط من مجاهرة
 في المغازة ولا تفصيل في النفس في مكان القطع وعن مالك كل من اخذ المال على وجه لا يمكن لصاحبه الاستغاثة فهو محارب عنه
 لا محاربة الاعلى قدر ثلاثة اميال من العمران ولوقفت احدمرة واكثر اصحابه ان يكون بموضع لا يلحقه الغوث وعن ابي يوسف في رواة
 اخرى ان قصده بالسلاح نهارا في المصرا فوق قاطع فان قصد لغيره من الخشب نحوه فليس بقاطع وفي الليل يكون قاطعا بالخشب والجر لان
 السلاح لا يلبث فيتحقق القطع قبل الغوث والغوث يخطى باليالي فيتحقق بلا سلاح وفي شرح الطحاوي الفتوى على قول ابي يوسف قال
 ونحن نقول ان قاطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصرا ولا يقرب منه لان الظاهر لحوق الغوث ولست تعلم ان الحد المذكور
 في الآية لم ينط بسبب قطع الطريق وانما هو اسم من الناس وانما انيط بمجربة عباد الله على ما ذكرنا من تقدير المضاف وذلك يقتض
 في المصرا وعارجه ثم هذا الدليل المذكور لا يثبت بين مسير ثلاثة ايام بين المصرا والقاطع ولا شك في ان ليس لحوق الغوث في

ان المصرا

الحد

ومن حق بجا حتى قتله فالدية على عاقلة عند أبي حنيفة وهو مستلة القتل بالثقل سنين في الديات
النساء للمنفذ وان حق في المصغرة قتل به لانه صا رسا عيا في الامراض بالفساد فيك فم شره بالقتل والله اعلم

ذلك المقدار بظاهر او هو على بظاهر واذا قلنا انهم ليسوا قاطعا فبنيانهم ان يفرلوا ويجلسوا وان قتلوا الزم القصاص احكامه
وان اخذوا الما منقود اذا تلفوه وعلى تقدير انهم قطع ان قتلوا قتلوا احدا فلا يقبل عفو الا وليا رقيم ثم لا يضمنون على ما سمعت
وقول الما بنا اي من قول الما وحق العبد عند انتفاء الجحد قوله ومن حق رجلا حتى قتله لزمته الدية على عاقلة عند ابي حنيفة
وهي مسلة القتل بالثقل وسنينة ان شار الدية في الديات وظاهر انها ليست مسلة القتل وانما المعنى انها مثلها في ثبوت
عنده في العيش كانت الا لا فيها قصور يوجب الرد في انه قصد قتله بهذا الفعل او قصد المسالبة في الياسة او خال لضرط
نفسه فانفق موته وعدم احتمال ذلك فان خن غير مرة قتل الآن لانه لم يقصد به القتل بالثقل بل تحقيق حيث عرفت افضاؤه الى القتل
ثم استمر لثمة لاه صا رسا عيا في الارض بالفساد وكل من كان كذلك يدفع شره بالقتل فمروع نفس الاصل على ان العبد واليرة
حكم قطع الطريق كغيرهما العبد بظاهر واما المرأة فكثير ما في السرقة الكبرى في ظاهر الرواية وهو اختيار الطحاوي لان الواجب قتل وقطع
وهي كالرجل في جريان كل منهما عليها عند تحقق السبب منها ذكر الكرخي ان حرق قطع الطريق لا يجب على النساء لان السبب
هي الحاربة والمرأة باصل الخلقة ليست محاربة كالصبي الا ترى ان في استحقاق ما يتحقق بالحاربة وهو السهم من الغنيمة لا يسو
بين الرجل والمرأة فلذا في العقوبة المستتة بالحاربة ولكن يرد على هذا العبد فانه لا يبا دى الحر في استحقاق الغنيمة ولياويه في هذا
الحديث لم يجد الصبيان والباينين هم الملية القوية وذلك لا يوجد في النساء وذكر هشام في نوادره عن ابي يوسف اذا قطع قوم الطريق
وحجم امرأة فباشرت المرأة القتل واخذت المال دون الرجال فانه ليقام الحد عليهم لا عليها وقال محمد ليقام الحد عليها ولا لغيرها
عليهم وذكر ابن سماعه عن محمد عن ابي حنيفة انه يرد تخفيم جميعا كون المرأة منهم وجعل المرأة كالصبي والعجب ممن يذكر هذه اعني
كون المرأة مع الرجال في القطع ثم يقتصر على ذكر الخلاف بين ابي يوسف ومحمد فيها ويذكر حاصل بايتين الروايتين حتما ويترك
نقل ما في المبسوط من انها كالرجال منسوب الى ظاهر الرواية مع مساعدة الوجه وورد والتقصص الصحيح على مختار الكرخي بالعبد كما ذكرنا
ومن فعل ذلك صاحب الدراية وصاحب الفتاوى الكبرى والمصنف في التبيين وغيرهما مع ضعف الاوجه المذكورة في التفتي
مثل الفرق لضعف البنية في اصل الخلقة ومثل ذلك من الكلام الضعيف مع تصادمه الطلاق الكتاب في الحارثين
ولا قوة الا بالبدن وفي النوازل من قوله عشرة نسوة قطعن الطريق فقتلن واخذن المال قتلن وضمن المال ببار على غير
الظاهر من انهن لسن مجربات وعليه بان المرأة اذا قامت العدو واسترت لم تقتل وانما تقتل لتقتلن والضممان لاخذهن
المال ويشب قطع الطريق بالافرامة واحدة وابو يوسف بشرط مرتين كقول في السرقة الصغرى وقيل رجوع القاطع كما في السرقة
الصغرى فبسط الحد ولو خذ بالمال كان اقرب منه وبالبينية بشهادة اثنين على معانيتها القطع او الاقرار فلو شهد احدهما بالمعانية
والآخر على اقرارهم به لا تقبل ولا يقبل الشهادة بالقطع على اب الشاهد وان علا وابنه وان سفل ولو قالا قطعوا علينا وعلى
اصحابنا واخذوا الما لا تقبل لانها تشهد الا نفسها ولو شهدوا انهم قطعوا على رجل من عوض الناس وله ولي يعرف لاقيم الحد عليهم
الا بمحض من الخصم ولو قطعوا في دار الحرب على تجار مسلمين او في دار الاسلام في موضع خلب عليه اهل البني ثم اتى بهم

کتاب السیر

الى الامام لا يخفى عليهم الحمد لانهم باشر السبب حين لم يكونوا تحت يده وفي موضع لا يحرس فيه حاكم فلا ينبغي فاعلم موجبا عليه الافاقه عليهم
ولا ينبغي فاعلم في الزنا في دار الحرب ولو رفقوا الى قاض يرضى نفسه منهم المال فضعفتم مسلمة اوليا التودد فضا الحزم على الدنيا
ثم رفقوا بعد زمان الى قاض آخر لم يقيم عليه الحمد القادوم العهد وفيه نظر اولادهم الخلفه وقد سقطت حقونهم باقتضال اليهم اولتصار الاول فترجم
بذلك لتفاذه اذ هو في فصل مجتهد فيه من قسرا النعمان واذا قضى القاضي عليهم بالتشيل وجسمهم لذلك فذهب اجنبى فقتلهم لاشى عليه وكذا
توقع يده لانه لما سقطت حربه نفسه سقطت حربه الظاهر وتقبل التوب عليه ثم قامت البينة لبطعه للطريق افقش منه لانه قتل نفسا معصومة ثم لا يقضى القاتل
بجل فمعه بهذه البينة بعد قتل لفوات الجبل فوجوه هذه البينة كغيرها الا ان يكون القاتل والى الذى قتله القاطع فى قطع الطريق فلا يلزم
شئ لظهور انه استوفى حق نفسه ولو ان لصوصا اخذ واستناع قوم فاستغاثوا بالقوم وخرجوا فى طلبهم ان كانوا ارباب التناع معهم حل قتالهم
وكذا اذا خابوا والخارجون يعرفون مكانهم ولقد روى على رد التناع عليهم وان كانوا لا يعرفون مكانهم ولا يقدر على الرد عليهم لا يجوز
لهم ان يقتلهم لان القتال لا شره والرد على ارباب الاموال ولا قدرة على الرد ولو اقلوا مع قاطع فقتلوه لاشئ عليهم فقتلوه
لاجل بهم فان فرسهم الى موضع لو تركوه لا يقدر على قطع الطريق عليهم فقتلوه كان عليهم الدية لانهم فقتلوه لاجل بهم فان فرسهم الى موضع
فاحتقوه وقد اتى نفسه الى مكان لا يقدر معه على قطع الطريق فقتلوه كان عليهم الدية لان قتلهم اياه لاجل الخوف على الاموال يجوز
لاجل ان يقتل دون ماله وان لم يبلغ نصا بالقتل من لقاتله عليه لاطلاق قوله صلى الله عليه وسلم من قتل دون ماله فهو كمن سجد وتعالى اعلم بالصواب

ف

اور والجسم عقيب الحرب و بعد ان ناسبها بوجهين باتحاد المقصود من كل منهما من مضمون هذا الكتاب هو اخلاء العالم
 عن الفساد ويكون كل منها خشن لجس غير و ذلك لغير وهو اخلاء كلمة الله تعالى تتادى لفعل نفس المأمور به وهو القتال وسببنا غيره
 عنها الوجهين كون الفساد المطلوب الاخلاء عنه بالجماد اعظم كل فساد واقبه والعادة في التعاليم شموع فيها على وجه الترتي من الاكابر
 الى ما هو اعلى منه وكونه معاملة مع الكفار والحدود معاملة مع المسلمين وتقدم ما يتعلق بالمسلمين اولى ولا يخفى ان له مناسبة خاصة
 بالعبادات فلذا اورد بعض الناس عقيبها قبل النكاح لانه عبادة مخصصة بخلاف النكاح واليسر جمع سيرة وهي فصلة بكسر الفاء من اسير
 فنكون لبيان سيرة السيرة ومالته لان فصلة لا هيته كجسته وحمرة وقد استعملت كذلك في السيرة المعنوي حيث قالوا في عمن عبد الفيز بساؤ
 بسيرة العمرى لكن غلب في لسان اهل الشرع على الطريق المأمور بها في غزو الكفار وكان سبب ذلك كونها تستلزم اسير وقطع المسار
 وقد يقال كتاب الجهاد وهو ايضا اعم غلب في عرفهم على جهاد الكفار وهم دعوتهم الى الدين الحق وقتالهم ان لم يقتلوا وفي غير كتب الفتنة
 يقال كتاب المغازي وهو ايضا اعم لانه جمع مغزاة مصدر انما عيا العزى والاعلى الوخدة والقياس غزوا وغزوة للوحدة كضربة
 وهو قصد العدو والقتال خص في عرفهم بقتال الكفار نهذا بفضل الجهاد عظيم وكيف وحاصله نبل اغر المحجوبات وادخال اعظم المشتقات
 عليه وهو نفس الانسان ابتداء مرضاة اليد وتقربا اليه تعالى بذلك واشتق منه قصر النفس على الطاعات في النشاط والكسل على الدوام
 ومجانبة اهلها ولذا قال صلى الله عليه وسلم وقد رجح من غزاة رجعتا من الجهاد الا صغرى الجهاد الاكبر ويدل على هذا انه صلى الله عليه وسلم

السيد جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرح مختص بسيرة النبي عليه السلام في منازلة

اخره في التفضيلة عن الصلوة على وقتها في حديث ابن مسعود قلت يا رسول الله ائني الاحمال افضل قال الصلوة على ميقاتها قلت ثم
اي قال بر الوالدين قلت ثم اي قال الجهاد في سبيل الله ولو استنزته لزاواني رواه البخاري وقد جاء انه جعله افضل بعد الايمان في حديث
ابي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي العمل افضل قال الايمان بالهدور سئل قيل ثم ماذا قال الجهاد في سبيل الله قيل ثم
ماذا قال حج بمررتنك عليه وبه وان كانت صورة معارضة لكن الجمع بينهما يحل على ما يليق بحال السائل فاذا كان السائل يقيم
به الجهاد لما علمته من تهمة له واستعداد زيادة على غيره كان الجهاد بالنسبة اليه افضل مما ليس بشه في الجلالة والنفار وفيه نظر لان المذكور
في الحديث السابق الصلوة على وقتها وتلك هي الفرائض وفي هذا لا يرد ان الواظبة على اداء فرائض الصلوة واخذ النفس بها
في اوقاتها على ما هو المراد من قوله الصلوة على ميقاتها افضل من الجهاد لان هذه فرض عين وتكرار الجهاد ليس كذلك لان اقرض
الجهاد ليس الا الايمان واقامة الصلوة فكان مقصودا وحسنا لغيره بخلاف الصلوة حسنة لعينها وهي المقصود منه على ما صرح به صلى الله
عليه وسلم في حديث معاذ وفيه طول الى ان قال والذي نفس محمد بيده ما شجعت به ولا اغشيت قد في عمل يبتغي به درجات الاخرة
بعد الصلوة المفروضة كما في سبيل المصحح الترمذي واذا لا شك في هذا عندنا وجب ان تعتبر كل من الصلوة والزكاة
مرادة بلفظ الايمان في حديث ابي هريرة ويكون من عموم الجهاد اذ يرجح زيادة فقه الراوي وهو ابن مسعود ومنه وما عدا ذلك
الاحاديث السابقة والحق انه ليس فيه معارضة لانه لم يذكر الصلوة فيه اصلا فانما فيه انه جعل الجهاد بعد الايمان وهو يصدق
اذا كان بعد الصلوة وهي قبله بعد الايمان فلا معارضة الا اذا نظرنا الى المقصود من الاحاديث في ذلك ما عن عمران بن
حصين رضي الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مقام الرجل في الصف في سبيل الله افضل عند الله من عبادة الرجل شهر
سنة رواه الحاكم وقال على شرط البخاري وعن ابي هريرة قيل يا رسول الله ما بعد الجهاد في سبيل الله قال لا تستطيعون فاما
عليه مرتين او ثلاثا كل ذلك يقول لا تستطيعون ثم قال مثل الجهاد في سبيل الله كمثل الصائم القائم القانت بآيات الله لا يغير
صلوته ولا يصيامه حتى يرجع الجهاد في سبيل الله تنفق عليه وعن ابي هريرة عنه عزم من اجبتس فرسا في سبيل الله ايمان بالله وتصديقا
بوعده فان شبهه ورتبه وروثه ولولاه في ميزانه يوم القيمة رواه البخاري ومن توابع الجهاد الرباط وهو الاقامة في مكان يتوقع هجوم العدو
ليقتله الله تعالى والاحاديث في فضله كثيرة منها ما في صحيح مسلم من حديث سلمان رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
يوم في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه وان مات فيه اجرى عليه عمله الذي كان يعمل واجرى عليه رزقه وامن الثمان واه
مسلم زاد الطبراني ولبث يوم القيمة شهيدا وروى الطبراني البهائمات في حديث مرفوع ومن مات من ابطا من الف
الاكبر ونظما ابن ماجه بسند صحيح عن ابي هريرة ولعبه اليوم القيمة آمن من الفرع وعن ابي امامة عنه صلى الله عليه وسلم قال ان
صلوة المراط تعدل خمسين صلوة ونبقة الدنيا والدرهم منه افضل من سبعة دنانير في غير هذا واختلاف المتأخرين
في العمل الذي يحقق فيه الرباط فانه لا يتحقق في كل مكان ففني النوازل ان يكون في موضع لا يكون وراه اسلام لان ما وونه
لو كان رباطا فكل المسلمين في بلادهم من البطون وقال بعضهم اذا غار العدو على موضع مرة يكون ذلك الموضع

ولا يجب الجهاد على الصبي لان الصبي مظنة الرحمة ولا عبده ولا امرأته لتقدم حق المولى والزوجه ولا اسحق ولا مقعد
ولا انظم لغيرهم فان هجر العدو وعلى بلد وجب على جميع الناس الدفع تخرج المرأة بغير اذن زوجها والمبد بغير اذن
المولى لانه صاد فرض عين وملك اليقين ورتق النكاح لا يظهر في حق فروض الاعيان كما في الصلوة والصوم
بخلاف ما قبل المفيد كان بغيرها مقفعا فلا ضرورة الى ابطال حق المولى والزوجه ويكره الجبل مادام للمسلمين
فيه لانه يشبه الاجرة ولا ضرورة اليه لان مال بيت المال معد لنوائب المسلمين فاذا لم يكن فلا بأس بان
يقوى بعضهم بعضا من فيه دفع الضرر الا على بالحاق الاذى في تقيده ان النبي عليه السلام اخذ
دروعا من صفوان وعمره كان يغزى الاعزب عن ذي الحليمة ويطي الشاخص فرس القاعد

او الى شهر وقد استدل على نسخ الحرمة في الاشهر الحرم بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهو بنار على التجوز بانقضت
في الزمان ولا شك انه كثر في الاستعمال قوله ولا يجب الجهاد على صبي الخ الوجه الظاهر ان يقال لانه غير مكنت وفي الشيخ
عن ابن عمر عن عنت على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وانا ابن اربع عشرة سنة فلم يجر في المقاتلة الحديث ولا عبده ولا امرأته
لتقدم حق المولى والزوجه باذن الله الذي هو صاحب الحق على نفسه ومعنى هذا الكلام ان حق السيد والزوجه من متعين باذن الله
على ذلك العبد وتلك المرأة فلو تعلق بهما الجهاد لزم اطلاق فعله لهما وطلaque يستلزم اطلاق ترك حق المولى والزوجه فلو تعلق بهما لزم اطلاق
حق جعل الله متعينا لحق لا يجب له تعينا عليه وهذا اللازم باطل فلا يتحقق بهم وهو المطلوب وعلى هذا التقدير يكون مختصين من المؤمنين
الدليل مقارن وهو العقل بخلاف ما اذا صار فرض عين لا يتحقق في حق فروض الاعيان نعم لو امر السيد والزوجه العبد والمرأة بالقتال
يجب ان يصبر فرض كفاية ولا يقتل صاد فرض عين لوجوب طاعة المولى والزوجه حتى اذا لم يقاتل في غير النفي العام باثم لان طاعة
المفروضة عليها في غير ما فيه المخاطرة بالزوجه وانما يجب ذلك على المكلفين بخلاف الرب جل جلاله بذلك والفرض اشتداد وعندهم
قبيل نفي العام وعن هذا حرم الخروج الى الجهاد واحد الا يوين كاره لان طاعة كل منها فرض عليه والجهاد لم يتعين عليه كما قلنا
ان في حديثه احاديث منها ما في صحيح البخاري عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستاذنه فقال
احي والدراك قال نعم قال ففينا فجاهد وقد مننا من صحيحه كذا حديث ابن مسعود وقد قدم فيه تبارك الدين على الجهاد وفي سنن ابى داود
عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال جيت اباك على الهجرة وتركته ابوى
بكيان فقال ارجع اليها فانكهما كذا كمينتها وفيه عن الخديجى ان رجلا هاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن فقال
هل لك احد باليمن قال لا بل اى قال اذناك قال لا قال فارجع فاستاذنها فان اذناك فجاهد والا فربها واما الاعشى والاطح
فقال تعالى ليس على الاعشى حج ولا على الاعرج حج ولا على المريض حج وقال تعالى ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على
الذين لا يجيدون ما يفتقون حج اذا اتوا الله ورسوله والمقصد الاعرج قل في دلو ان الادب قوله وكبره الجبل يريد بالجبل هنا
ان يكلف الامام للناس بان يتوي بعضهم بعضا بالكرام والسلاح وغير ذلك من النفقة والازادام للمسلمين في كونه المال الماخوذ من كفار
غير قتال كالحراج والجزية واما الماخوذ لقتال فيسمى غنيمة لانه لا ضرورة عليه مال بيت المال معد لنوائب المسلمين وبهذا وجوب ثبوت
الكرامة على الامام بخصوصه الوجه الآخر هو ان جعل شبه الاجرة وحقيقة الهجرة على القاعد لم يملكه كرهه لوجوبها على الناس على الامام كراهية شبيهة في الكثرة وحقيقة جعل
يجعل للناس في مقابلته في الجهاد علم يقتضي النظر في النفقة بحيث ان النصارى لا يبرهوا بكونهم في بيت المال الذي يكون كالحراج والجزية من بيت المال الامام اعلى
لم يقدروا على الجهاد فاضلا عن حاجتهم وعيالهم ان لو لم يقيم استحقاقهم من بيت المال لكان كفى كفاف للجهاد مع حاجتهم له انما اذا
كين في بيت المال في لا يكره ان يكلف الامام الناس ذلك على شبه عدل لان به دفع الضرر الاعلى وهو تعدى شره الكفار الى المسلمين
بالحاق الضرر الادنى واستانس المصلح لئلا يانه صلى الله عليه وسلم اخذ دروعا من صفوان بن امية وبان عمره كان يغزى الاعزب
عن ذي الحليمة ويطي الشاخص فرس القاعد اما قصة صفوان فلا شك ان لبيته صلى الله عليه وسلم ارسل يطلب منه

قال فان ابوا ذلك استغاثوا بالله عليهم وحرار بوجه لقوله عليه السلام في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا ذلك فادعهم الى اعطاء الجزية الى ان قال فان ابوا جافا استغن بالله عليهم وقابلهم وكانه نقال هو الناصر كوليائه والمدمر على أعدائه فيستعان به في كل الامور ونصبوا عليهم الحمايق لما نصب رسول الله عليه السلام على الطائف وحرقوه وحرقوه لانه عليه السلام احرق البويرة **وقال** واسرسلوا عليه لسانه وقطعوا الشجر اهرهم وافسدوا اثمارهم وعصموا كل شيء في ذلك الحاق الكبت والغيظ بهم وكسرت شوكهم وقصر نفق جمعهم فيكون مشروعا

ابن ابي نجيم عن ابيه عن ابن عباس قال ما قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم قوما حتى وعاهم رواه الحاكم وصححه قوله ولو قال نعم بل اعدوا اثموا ولكن لا عزامة با اتفوا من نفس ولا مال من دية ولا ضمان لان مجرورة القتل لا تجب ذلك كما لو قتلوا النساء والصبيان وذلك لاستفاد الناصم وهو الاسلام والاحراز بدار الحرب وفي المحيط بلوغ الدعوة حقيقة او حكما بان استفاض شدة قوا غزا انهم الى ما ذابحون وعلى ما ذابحوا تكون فاقم ظهورها مقامها انتهى ولا شك في ان بلاد الله تعالى من لا شعور له بهذا الامر فيجب ان المدا عليه من ان هؤلاء لم تبلغهم الدعوة فاذا كانت بلغت لم يجز ولا شك في انهم لم تبلغهم الدعوة فلما في الصحيحين عن ابن عمر عن كعب بن الاشرف قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما كان ذلك ول الاسلام قد افاد رسول الله صلى الله عليه وسلم على بني المصطلق ونعمهم والناصم يقتل على اليال فتقتل مقامهم وبني ذراريم واصاب يومئذ جويرية بنت الحارث حتى بعدها عبد الله بن عمر وكان في ذلك الجيش وروى ابو داود وغيره عن لسامة بن زيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عهده اليه فقال اغزو على ابني صباحا وحرق النار لا يكون مع دعوة وابني لوزن جيلي موضع من فلسطين بين عسقلان والزبله ويقال ببني بيارضه ضومة آخذ الحروف وقيل اسم قبيلة واما الاستجاب فلان التكرار قد يحرم المتصور فيندم الضرر الاعلى وقيد هذا الاستجاب بان لا يتضمن ضررا بان يعلم بانهم بالدعوة يستعدون او يتحالفون او يتجهضون في غلبته لظن في ذلك بما يظهر من احوالهم كالعلم بل هو المراد او حقيقة تبيد الروق عليها فان اجاب الدعوة وغيره الى الاسلام فلا اشكال والحديث المشهور جعله غاية الامر بالقتال حيث قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فان استغاثوا فادعهم الى اداء الجزية بهذا امرهم امرآه الاجا وقد ذكرناه من حديث بريدة ولا اخر ما ينبغي اليه القتال كما نطق به النص قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله سبحانه حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرة وهذا ان لم يكونوا مرتدين ولا مشركي العرب فان هؤلاء لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف على ما يستفح فان بذلوا ما اى قبلوا وكذا هو المراد بالاعطاء المذكور في القرآن بالاجماع وقد قال علي رضي الله عنه لو اجزية لكون وما يؤمن كدناجنا واموالهم كما سواك ولا عاوديت في هذا كثيرة بل هو من الضروريات حتى حديث علي رضي الله عنه في سنده اخبرنا محمد بن الحسن الشيباني ابا هاشم بن الربيع الاسدي عن ابيان بن ثعلب عن الحسين بن مهيون عن ابي الجنوب قال قال علي من كانت له وثائق

كدها ودية كدتها ضيف الدار قلنا ابا الجنوب قوله فان ابوا استغاثوا عليهم بالهدنة وحرار بوجه لقوله عمر في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا ذلك فادعهم الى اعطاء الجزية الى ان قال فان ابوا جافا استغن بالله عليهم وقابلهم وكانه نقال هو الناصر كوليائه والمدمر على أعدائه فيستعان به في كل الامور ونصبوا عليهم الحمايق لما نصب رسول الله عليه السلام على الطائف وحرقوه وحرقوه لانه عليه السلام احرق البويرة **وقال** واسرسلوا عليه لسانه وقطعوا الشجر اهرهم وافسدوا اثمارهم وعصموا كل شيء في ذلك الحاق الكبت والغيظ بهم وكسرت شوكهم وقصر نفق جمعهم فيكون مشروعا

ولا بأس برميهم وإن كان فيهم مسلم أسير أو تاجرا وكان في الرمي دفع الضرر العام بالذنب عن بيضه الإسلام وقتل
الأسير والتاجر ضرر خاص وكان قتلما يخلو حصن عن مسلمين متنع باعتباره لا يندب إليه وإن تفرقوا البصير
المسلمين وما لا سارى له يلقوا عن رميهم لما ينفوا ويقصدون بالرمي الكفار لأنه إن تغذر التمييز فلا يمكن قصدا
والطاعة بحسب الطائفة وما أصابوا منهم كادية عليهم وكفارة لأن الجهاد فرض والضرايات لا تقرب بالجهاد
بخلاف حالة الخصم لأنه لا يمتنع فحاجة الضمان لما فيه من لحياء نفسه أما الجهاد فيمنع على اتلاف النفس فيمتنع حذر الضمان

اسم تقي بن الخضير ولما يقول حسان بن ثابت وإن على سرية بني لوى حريق بالبوريرة مستطير لان المتصوكت اعداءه اندو كسر كسرتهم
بذلك كتحصيل ذلك فيقتلون ما يمكنهم من الترحيق وقطع الأشجار وفساد الزرع هذا إذا لم يناسب على الظن انهم مأخوذون بغير ذلك فإن كان
أشبه انهم منكم لو لم يكن ان الفتح بذكره ذلك لأنه افساد في غير محل الحاجة وما ينج الله الله قوله ولا بأس برميهم وإن كان فيهم أسير أو تاجر
ولو تفرقوا بالأسارى المسلمين وصحبائهم سواء علم انهم ان كانوا عن رميهم انهم المسلمون ولم يعلموا ذلك الا أنه لا يقصد برميهم الا
الكفار فان أصيب احد من المسلمين فلا دية ولا كفارة وعند الأئمة الثلاثة لا يجوز رميهم في صورة التفرس الا اذا كان في الكف كغيرهم
في هذه الحالة انهم المسلمون وهو قول الحسن بن زباد فان رموا أو أصيب احد من المسلمين فقتل الحسن بن زباد وفيه الدية والكفارة
وعند الشافعي فيه الكفارة قولا واحدا وفي الدية قولان وقال أبو اسحق ان قصده لعينه لزمه الدية عليه مسلما او لم يعلمه فلو علم ليس
في السلام وممنع وان لم يقصد لعينه بل رمى الى الصف فاصيب فلا دية عليه وأما الاول فلان الاقدام على قتل المسلم حرام ويكره
قتل الكافر جازية الا ترى ان اللام ان لا يقتل الأسارى لمقتة المسلمين فكان تركه لعدم قتل المسلم أولى لان مقتلة قتل المسلم فرق
مقتلة قتل الكافر وجه الاطلاق ا مران الاول انا امرنا بالقتال مطلقا ولو اعتبرنا المعنى السد باب لان حصنا ما او مدينة قلما تخلو عن
مسلم فلم من افترض القتال مع الواقع من عدم خلو مدينة او حصن عادة ابدار اعتبار وجوده فيه وصار كرميهم مع العلم بوجوده ولا
ولناهم فانه يجوز اجماعا مع العلم بوجوده من لا يخل قتلهم واحتمال قتله وهو الجاهل غير ان الواجب ان لا يقتل بالرمي الا الكافر لان
قصد المسلم بالقتل جرم بخلاف ما اذا لم يفرض هو باذا فتحت البلدة قال محمد اذا فتح الامام بلدة وسلم ان فيها مسلما او مسلما لا
قتل احد منهم لاحتمال كونه ذلك المسلم او الذي الا انه قال ولو اخرج واحد من عرض الناس لقتل الباقي لجواز كونه غير هذا
فصار في كون المسلم في الباقيين شك بخلاف الحالة الاولى فان كون المسلم او الذي فهم معلوم بالفرض فوقع الفرق الثاني ان فيه دفع الضرر
بالذنب عن بيضة الاسلام باثبات الضرر الخاص هو واجب ثم ان المعامل وجه مسلة التفرس على وجه مسلة ما اذا كان فيهم
أسير مسلم أو تاجر وقد يقال ان سلم انه لا يخلو اهل حصن عن تاجر أو أسير فاطلاق افترض القتال اعداءه لا اعتباره ما عفا عن المسلم
انه لا يخلو اهل حصن ان تفرقوا بالأسارى المسلمين فاطلاق افترض اعداء الحرمه الرمي فان المشاهدة نفقة فوجب ان يقتيد بما اذا كان فيهم
الى قتل المسلم غالبا وما قوله انه دفع الضرر العام بالخاص الضرر الخاص فقد يقال ان ذلك عند العلم بانهم المسلمون ولو لم يرم
حل الرمي عند ذلك لم يقتيد به واعلم ان الزاد ان كل قتال مع الكفار هو دفع الضرر العام بالذنب عن بيضة الاسلام اى مجتهد وان لم
يحصل فيه الطفر لضر المسلمين وكلم وهو محل تأمل وتقدير وهو ضرر خفيف شديد من قتل مسلم في غالب الظن وانما يكون الضرر العام قتلها اذا كان
فيه يرميهم ونحوها فان قيل لما لم يرم الدية اذا أصيب مسلم مع قوله لم يمسح الاسلام وممنع اى ممدراجيب بانعام مخصصا ببيان
وقطاع الطريق وغيرهم فجاز تخصيصه بالمسنى وهو ما ذكر من قوله لان الفرض لا يفرق بالفرقات كما ذكرنا فيما لو مات من عزره
القاضى او حده انه لا دية فيه لان القضاء بذلك فرض عليه فلا يقيده بشرط السلامة والا تمتع عن الاقامة بخلاف المضطربة
المحصنة لأنه لا يمتنع عن الاكل مخافة الضمان لان لا امتناع بلاك نفسه والضمان اخف عليه من بلاكها فلا تمتنع اما الجهاد فمبني على امتناع

ولا يقتلوا المرأة ولا صبيا ولا شيخا ولا موقعا ولا عجمي لان المير للقتل عندنا هو الحراب ولا يقتل منهم قط ولا يقتل
يا لبس الشق والمقطوع اليمنى والمقطوع يده وسرجله من خلاف والشافعي يخالفنا في الشق والمقطوع ولا يحرم
لان المير عنده الكفر والحكمة عليه ما بينا وقد صح ان النبي عليه السلام يحرم عن قتل الصبيان والذرية وحسن
سراى رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة مقتولة قال هاهنا ما كانت هذه تقتل فلم تقتل

الح تقدم في حديث بريدة وقوله عليه الصلوة والسلام ولا تمشوا اى المشاة ليقال مثلت بالرجل بوزن ضربت مثل بوزن نصر
مثلا ومثلا اذ اسودت وجهه اظفست افه ونحوه ذكره في الفائق وقول المير والمثلة المروية في قصة العشرين منسوخة بالنسبة للتاخر
هو المنقول وقد اختلف العلماء في ذلك فعندنا والشافعي منسوخة كما ذكرناه في لفظنا في الصحيحين بعد رواية حديث العشرين قال
فحدثني ابن سيرين ان ذلك قبل ان ينزل الحديث وفي لفظ للبيهقي قال انس رضي الله عنه ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد
ذلك خطبة الا نرى فيها عن المثلة وقال ابو الفتح البكري في سيرته من الناس من ابى ذلك الى ان قال وليس فيها ليني اية
الحراية اكثر ما يشعري لفظه انما من الاقتصار في حد الحراية على ما في الآية واما من زاد على الحراية جنبايات آخر كما فعل هو الكاظم
ابن سعد في خبرهم انهم قطعوا ايدى الراعي ورجله وعززوا الشوك في سنامه وعينه حتى مات فليس في الآية ما يمنع من التنايل عليهم الزنا
في عقوبتهم فنداليس بمثلة والمثلة ما كان ابتداء على غير جزا وقد جاز في صحيح مسلم انما سئل النبي صلى الله عليه وسلم انهم سئلوا
الرجاء وان شخصا جنى على قوم جنبايات في اعضا متعددة فاقص منه لما كان التسوية الذي حصل له من المثلة وقال ذكر البغوي
في سبب نزول ما يعني اية الجزا سببا اخر واذا اختلفت في سبب نزول الآية اقوال وطرق اليها الاحتمال فلا نسخ وحاصل هذا
القول ان المثلة بمن مثل جزا ثابت لم تنسخ والمثلة بمن استحق القتل لا عن مثله لا تحمل الا انها منسوخة لم تنسخ اول الان اوقع
للعشرين كان جزا تمثيلهم بالراعي ولا شك ان قوله لا تمشوا اهل ما تقدم من رواية الجماعة ونحوها ان يكون من اخر عن مثلة
العشرين فظاهر انها اول لا يدرى فيعارض محرم ويخرج خصوصا والمحرّم قول فيتعذر الموم وكلما تعارض نصان ورجح احدهما الضمير
الحكم بنسخ الاخر ورواية انس صحيح فيه واما من جنى على جماعة جنبايات متعددة ليس فيها قتل بان قطع انت رجل واذا في رجل وقفا
عيني اخر وقطع يدي اخر ورجلي اخر فلا شك انه يجب القصاص لكل واحد اذ الحق لكنه يجب ان ليستأني بكل قصاص لولا ذلك
قله الى ان يبرأ منه وحيص هذا الرجل مثلا به اى مثله صمنا لا قصدا واما يظهر اثر النسي والنسخ فيمن مثل شخص حتى قتله
فيقتل النسخ ان يقتل به ابتداء ولا يمثّل به ثم لا ينفى ان يذبحه الظفر والنصر ما قبل ذلك فلا يباس به اذا وقع قتلا كما بارز
ضرب فقطع اذنه ثم ضرب ففقد عينه فلم يمتة ففقد ففقد فقطع افه ويده ونحو ذلك قوله ولا تقتلوا امرأة ولا صبيا اخر
الشيء الا النسائي عن ابن عمر عن ان امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم مقتولة فنبى عن قتل النساء
والصبيان واخرج ابو داود عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الطلاق باسم الله وعلى لغة رسول الله لا تقتلوا
شيئا فانيا ولا طفلا ولا صغيرا ولا امرأة ولا تغلوا وضمنوا غنائكم واصلحوا واحسنوا ان الله يحب المحسنين وفيه خالد بن افر
قال ابن معين ليس بذلك اما معارضة بما اخرج ابو داود عن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الشيخ المشرك
واسبقوا شره ثم خفف منه ثم على اصول كثيرة من الناس لا معارضة بل يجب ان يخص الشيخ بغير العا
فان المذكور في ذلك الحديث الشيخ الفاني ليخص العام مطلقا بالخاص نعم لعارض ظاهر ايا اخرج الشيعة عن الصبيح بن
انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اهل الدار من اشركين يبيتون فيصنار من ذرارهم ونساءهم فقال عليه الصلوة والسلام

قال الا ان يكون احد هؤلاء من له رأي في الحراب او يكون المرأة مملكة لتعدى ضلها الى العباد وكذا يقتل من قاتل
من هؤلاء دفعا للشبهة ولان القتال مبني على حقيقة ولا يقتلوا المحيرون فالا انه غير مخاطب الا ان يقتل فيقتل دفعا للشبهة غير
ان الصبي والمجنون يقتل من ما داموا يقاتلون غيرهما الا باس يقتله بعد الاسر لانه من اهل
العقاب لتوجه الخطاب نحوه وان كان يمين ويقيم فهو في حال افاقته كالصحيح

هم منهم وفي لفظهم من آياتهم فحبيب دفعا للمعاذلة حمله على مورد السؤال ويهم الميئين وذلك ان فيه ضرورة عدم العلم بالقتل
الى ان يغاروا أنفسهم لان الثبوت يكون بعد ذلك والقبيل هو المسمى في غرضنا بالكيسة وما الظن الا ان حرمة قتل النساء والصبيان اجماع
فاما الحديث الذي ذكره المصنف انه عليه الصلوة والسلام راي امراة مقتولة فمروا به ابو داود والنسائي عن ابن الوليد الطيالسي عن عمر
بن الخطاب بن صبيح حديثي الى عن جده يراحم بن الربيع بن صبيح قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة فزاعى الناس متعين على شئ
فبعث رجلا فقال انظر على ما اجتمع هؤلاء فاجاب فقال امراة قتيل فقال ما كانت هذه تقاتل وعلى المقدمة خالد بن الوليد
فبعث رجلا فقال قل لخالد لا تقتل امراة ولا عسيفا واخرج النساء ايضا وابن ماجة عن المغيرة بن عبيد الرحمن عن ابي الزناد
عن المرقع وكذا احمد بن حنبل في سننه وابن جبان في صحيحه والحاكم في المستدرک وفي لفظه فقال ما كانت هذه تقاتل ثم قال كذا رواه
المغيرة بن عبيد الرحمن وابن جريح عن ابي الزناد فصار الحديث صحيحا على شرط الشيخين وماه كلمة زجر واه الثانية للسكرت وان ثبت
نقد علل القتل بالمقاتلة في قوله ما كانت هذه تقاتل فثبت ما قلنا من انه معلول بالحرارة فلزم قتل ما كان مظنة له بخلاف ما ليس اياه
ويمنع قتل النساء والصبيان ايا بس الشق ونحوه يطل كونه الكفر من حيث هو كفر على غيره لا يقتل بولاد وهو المراد بقول المصنف انما عليه
على الشافعي بايناه يعني من عدم قتل ايا بس الشق لكن هذا لا يلزم على احد القائلين لانه في شرح الوجيز وفي الشيوخ والعيان والضعفاء
والرأي من مقطوع الايدي والارجل قولان في قول يجوز قتلهم وبه قال احمد بن حنبل في رواية لم يثبتوا المشركين وروى عنه عليه الصلوة والسلام
اتقوا شيوخ المشركين واستحيو شجرهم ولا تنم كفاروا الكفر ينج للقتل وفي قول لا يجوز وبه قال ابو حنيفة ومالك والشافعي رواية فذكرنا
من الحديث المانع من قتل الشيخ الفاني قال والمقدور والنزول وقطوع اليدين والرجلين في معناه روي عن ابي بكر انه اوصى يزيد بن ابي
حين بعثه الى الشام فقال لا تقتلوا الولدان ولا النساء ولا الشيوخ الخب انتمى وانت تعلم ان قوله نعم اتقوا المشركين عام مخصوص بالذمة
والنساء والصبيان فجاوخصيص الشيخ الفاني ومن ذكر المصنف بالقياس لو لم يكن فيه شبه فكيف منهم ما سمعت بل ما قد منا من ان البصير حقيقة
ابتداء بالمحبيين على ما يرجع اليه واما حديث شيوخ فمقدم انه ضعيف بالانقطاع عنهم مما يحتاج الى اوطاة ولو سلم فيجب تخصيصه على ما ذكرنا
على اصولهم واما قول المصنف انه عليه الصلوة والسلام منى عن قتل الصبيان والذرية فالمراد بالذرية النساء من اسم السبب في السبب
قال في العرفيين وفي الحديث لا تقتلوا ذرية ولا عسيفا اي امراة ولا ابيها ثم المراد بالشيخ الفاني الذي لا يقتل من لا يقدر على القتال
ولا الصبياح عند التقاء الصفيين ولا على الاحبال لانه كجي منه الولد فيكثر محارب المسلمين وكوفي الذخيرة وزاد الشيخ ابو بكر الرازي في
كتاب المرد من شرح الطحاوي انه اذا كان كامل العقل يقتله وشبه يقتل اذا ارتد والذي لا يقتله الشيخ الفاني الذخيرة وزاد عن حدود
القتل والذين يكون بمنزلة المجنون فلا يقتله ولا اذا ارتد قال ما الرشي فممن بمنزلة الشيوخ فيجوز قتلهم اذا راي الامام ذلك
كما يقتل سائر الناس بعد ان يكونوا عقلاء وقيسهم ايضا اذا ارتد وانتهى ولا يقتل مقطوع اليد اليمنى والمقطوع يده ورجله من جلات يقتل
اقتلع اليد اليسرى او احدى الرجلين وان لم يقاتل قوله الا ان يكون احد هؤلاء استثناء من حكم عدم القتل ولا خلاف في هذا الا انه
وضح امره عليه الصلوة والسلام يقتل ربيدين الصممة وكان عمره مائة وعشرين عاما واكثر فقد عني لمساحي به في جيش هو اذن الراس

من

المرتب

لجانب

ولا يتصور ان يكون له المزية بعد المعنى الى ما زاد عليها بخلاف اذا لم تكن خيرا لان تركه يكون كدسورة ومعنى ان صاحبها لم يتركه ثم رأى القصة الصلح النعم
 هذا اليوم الامام فانهم كان عليه السلام بنذ الموادة التي كانت بينه وبين جده وكان المصلحة لما بينت كانت كان النذ جمادى وايقاع العهد ترك
 النذ جمادى وصعد فلابد من النذ ثم اهل النذ وقد قال عليه السلام في العتيق وقاءه كذا ولا بد من عتيق ولا يتصور فيها خبر النذ الى جدهم وكيف في ذلك
 بعضهم من لا يمكن ان يكون بعد النذ من نفاذ النذ الى طواف مملكة كان بنذ النذ قال ان بدا النذ فانه انما قاله لم يترك النذ اليهم اذا
 ذلك بانفاقهم لا نفهم صاروا ناضحين للمعهد فلا حاجة الى نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق لاصحوا لهم حيث لا يكون
 نقضا للمعهد لو كانت لهم منعة وقالوا المسلمين علانية يكون نقضا للعهد في حقهم دون غيرهم لانه بعد اذن ملكهم ففعلهم لا يشرع
 عندهم حتى لو كان باذن ملكهم صاروا ناضحين للمعهد لانه بانفاقهم مع

محمد بن اسحق وهو عشرين اشق ومما ذكره عن ابن اسحق هو المذكور في سيرة وسيرة ابن هشام من غير ان يتعقبه درواه ابو داود ومن
 حديث محمد بن اسحق عن الزبير بن عروة عن الزبير بن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم انهم صلحوا على وضع الحرب عشرين بين
 فيها الناس وعلى ان ينينا عينية مكفوفة وان لا اسلح ولا اغلال رواه احمد في مسنده مطولا لا يفتقر الفتح شيئا يزيد بن بارون ابنا يان ابن
 اسحق فساد الى ان قال على وضع الحرب عشرين بين فيها الناس وكيف بعضهم بعضا وكذا رواه الواقدي في المغازي عن
 ابن ابي شبرة عن اسحق بن عبد الله بن ابي فروة عن واقد بن عمر فذكر قصة الحديبية انها ان قال على وضع الحرب عشرين بين
 الذي ذكره البيهقي وجحسن يتنقضي المعارضة فيجب اعتباره فان الكل اتفقوا على ان سبب الصلح كان نقض قریش العهد
 حيث اعانوا على خراجه وكانوا دخلوا في حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتفقوا في مدة الصلح فرفع الخلاف ظاهر ابان مروان
 قال سنتين ان يقاه سنتين ومن قال عشرين قال نه عقد عشرين كما رواه كذلك فانه لا تاف في مباح والله سبحانه اعلم قوله ولا يفتقر الحكم
 وهو جواز الموادة على المدة المذكورة وهو عشرين المتعدي المعنى الذي به جوازها وهو حاجة المسلمين او ثبوت صلحتهم فانه قد يكون بالشر
 بخلاف ما اذا لم تكن الموادة او المدة السامة خيرا للمسلمين فانه لا يجوز لانه ترك للجها وصورة ومعنى وبالجح الا باعتبارانه جها وولك انما يتحقق
 اذا كان خيرا للمسلمين والا فتركها لما هو به وبهذا يدفع ما نقل عن بعض العلماء من منعه اكثر من عشرين ان كان الامام غير مستظله وهو
 قول الشافعي ولقد كان في صلح الحديبية مصالح عظيمة فان الناس لما تقاربوا انكشفت محاسن الاسلام للذين كانوا اتباعا عدينا ليعقلوها
 من المسلمين لما تقاربوا بهم وبجناطهم قوله وان صاحبهم ثم رأى ان نقض الصلح الفع بنذ اليهم اي التي اليهم عهدهم وذلك بان يعلمهم
 انه رجع عما وقع قال نعم واتحان من قوم خيابة فانبذ اليهم على سوارهم على سوايتكم ومنهم في الصلح بذلك لاس ظاهرا لآية اوميت
 بنون الخيابة وهو مثل ان علمتم فيهم خيرا في الكتاب ولعل خوف الخيابة لازم للعلم بكفرهم وكونهم حربا علينا والاجماع على انه لا يتعقبه بفسور الخيابة
 لان المماثلة في الاول ما صحت الا لانها النفع فلما بتل الحال عاد الى المنع ولا بد من النذ تحترضا عن العذر وهو محرم بالعمومات نحو صلح
 في البخاري عنه عليه الصلوة والسلام من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ربع خصال من كمن فيه كان منافقا خالصا من اذا حدث كذب
 واذا وعدا خلف اذا عابده عذروا فاحكم فخر وروى ابو داود والترمذي وصححه كان بين معاوية وبين الروم عهد وكان يسير نحو بلادهم حتى
 اذا نقض العهد غزاهم فجار رجل على فارس او بزدون وهو يقول الله اكبر الله اكبر وفار لا عذر فظفر واذا هو عمر بن عنبسة فارس اليه معاوية
 فسأله فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان بينه وبين قوم عهد فبشده عقده ولا يكلمها حتى يفتضي امدها او ينيذ اليهم على سوا
 فرجع معاوية بالناس ورواه احمد وابن حبان وابن ابي شيبة وغيرهم واما ما ذكره لهم من قوله عليه الصلوة والسلام فالا عذر فلم يعرف في
 كتب الحديث الا من قول عمرو بن عنبسة هذا وما استدل الله به صلى الله عليه وسلم بنذ الموادة التي كانت بينه وبين اهل مكة فالا ليق اذ جعل
 فيما ياتي من قوله وان بدا والنذ فانه نقضهم ولم ينيذ اليهم اذ كان بانفاقهم لانهم صاروا ناضحين للمعهد فلا حاجة الى نقضه وكذا اذا دخل
 جماعة منهم لهم منعة وقالوا المسلمين علانية يكون نقضا في حقهم خاصة فيقتلون ويمشرونهم ومن معه من الذراري الا ان يكون باذن ملكهم
 فيكون نقضا في حق الكل ولو لم يكن لهم منعة لم يكن نقضا لان في حقهم ولا في حق غيرهم واما قلنا هذا لانه لم ينيذ اليهم بل كذبهم بدوا بالعذر

واذا راي الامام سوادة اهل الحرب ان ياخذ على ذلك ما لا فلا بأس به لانها اجازت الموادعة بخير المال فلذا
 بالمال لكن هذا اذا كان بالمسلمين خاصة اما اذا الحربين لا يجوز لما بيننا من قبل والمأخوذ من المال يصرف مصارف
 الجزية عند اذا المرينوا بساحتهم بل ارسلوا رسولا لانه في معنى الجزية اما اذا احاط الحبيب بهم ثم اخذنا
 المال فهو غنيمته ونقسم الباقي بينهم لانه ما نخب بالقرمصة مما للذين في اموالهم حتى ينظر في امرهم لان الاسلام
 من وجوبهم فجاز اخذ قتلهم طوعا في اسلامهم ولا تأخذ اعليه الا كانه في اخذ الجزية منهم لما بيننا من اخذ ليرده لانه ما نخب معهم ولو حاصر
 المسلمين طلبوا الموادعة على مال يبد فعه المسلمون اليهم لا يفعل الا ما مطلقا من اعطاء الدابة
 والحاق المذلة باهل الاسلام الا اذا خاف الهلاك لان دفع الهلاك واجب حتى طريق يمتنع
 قبل معنى المدة فتعلم ولم ينذ اليهم بل سال الله ان يعي عليهم حتى يبينهم فها هو المذكور جميع اصحاب السير والمغازي ومن تلقى القسوة
 ورواهما في حديث ابن اسحق عن الزهري عن عروة بن الزبير عن مروان بن الحكم المسدود بن منيرة قال كان في صلح رسول الله صلى الله
 عليه وسلم من شار ان يدخل في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده دخل فدخلت خزائن في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ودخلت بنوكبر في عقد قرش فمكثوا في المدة نحو سبعة والثمانية عشر شهرا ثم ان بنى بكرا الذين دخلوا في عقد قرش ويتوجه سادة الذين
 دخلوا في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلا بما لهم يقال له الوتير قريب من ثمانين فرس فبنايل ولا يعمر بنا محمد ولا يرا انا احد فاعانوا
 بنوكبر بالسلاح والكرارخ وقاموا اخراثة معهم وركب عمر بن سالم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجوا فلما قدم عليه انشده له لاهم
 اني ناسد محبا خلف ابنا واهية الا تلبا ان قرشيا غافوك الموعدا ونفتقوا ميثا قاك الموكدا بهتم ميثوق بالوتير جبر
 فتعلموا ركا وسجلا لفاخر رسول الله نصر عتدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نصرت يا عمر بن سالم حر امر الناس متجهرا وادسالى
 ان يعي على قرش بنهم حتى يبينهم في بلاد ما وذكر موسى بن عقبة نحو هذا وان ابابكر قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن بينك وبينهم
 مدة قال لم يهلكك ما صنعوا بى كعب ورواه الطبراني من حديث يمينه ورواه ابن ابى شيبه مرسل عن عروة ورواه مرسل عن
 جماعة كثير في كتاب المغازي وفيه فقال ابوبكر يا رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن بيننا وبينهم مدة فقال انهم غدروا ونقضوا العهد فانا غايزهم ثم
 في النبذ لا يعني مجرؤا علام بل لا بد من معنى مدة يتكلم بعد علمه بالنبذ من القاب لغير الى اطراف مملكة ولا يجوز ان يثار على شئ
 من بلادهم قبل معنى تلك المدة قوله وان راي الامام سوادة اهل الحرب وان ياخذ المسلمين على ذلك ما لا اجاز لانه لما اجاز
 بالمال فبالمال وهو اكثر نفعا اولى الا ان هذا اذا كان بالمسلمين خاصة اما اذا لم يكن فلا بد او دعم لما بيننا من قبل يعني قوله لانه ترك الجهاد
 صوره ومعنى قال شارح ويجوز ان يكون اشارة الى قوله لانه يشبه الاجر يعني في مسئلة الجعل قبل باب كيفية القتال وبهذا يقتضيه
 ان الموادعة يجوز واخذ بالهم لا يجوز اذا كان بال المسلمين كثير غير انهم ليسوا متساويين للحرب لقلته العدد والحاضر لتفرق المقاتلة في البلاد
 ونحوه وهو بعيد لان ذلك كله جهاد وفي اخذ اموالهم كسر لشركتهم وتقليل لما تهم فاخذ لانه المعنى من الجهاد والاجرة على الترك باعتبار
 ثم ما يؤخذ من هذا المال يصرف مصارف الخراج والجزية وان كان قبل التزول بساحتهم بل برسول اما اذا نزلنا لهم فهو غنيمته بنهم
 يقسم الباقي لانه ما نخب منهم قهر المعنى والمرتدون فلا بأس بموادعتهم ومعلوم ان ذلك اذا غلبوا على بلدة وصاروا رهم وارا الحرب والا
 فلا لان فيقتضيه المرتد على الرقوة وذلك لا يجوز ولهذا قيده الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير ساوكرنا قال يدل عليه وضع مسئلة
 في مختصر الكرخي بقوله غلب المرتدون على دار من دور الاسلام فلا بأس بموادعتهم عند انخوت فلو ادعهم على المال لا يجوز لانه في
 معنى الجزية ولا تقبل من الجزية وقوله لما بيننا يعني في باب الجزية ومع هذا لو اخذه لا يرد عليهم لان لهم في المسلمين اذا ظهر وبخلاف
 ما اذا اخذ من اهل البغى حيث ير عليهم بعد ما وضعت الحرب اوزارها لانه ليس فينا الا لانه لا يرد حال الحرب لانه اعانهم
 قوله ولو حاصر العدو المسلمين وطلبوا الموادعة على مال يبد فعه المسلمون اليهم لا يفعل الا ما مطلقا من اعطاء الدابة اى القسيصة ومنه ان
 عمل ابن كبر في عثمان في الحديبية وكان متجانعا عن صلح اليس برسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابوبكر بنى قال ابوسا المسلمين قال بنى قال ابوسا

عمر بن كبر في عثمان في الحديبية وكان متجانعا عن صلح اليس برسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابوبكر بنى قال ابوسا المسلمين قال بنى قال ابوسا

ولا ينبغي ان يباع السلاح من اهل الحرب لاجل المصلحة لان النبي عليه السلام حتى عن بيع المسلمين من اهل الحرب وحمله اليهم

بالمشركين قال لمي قال فعلمنا على الذينة في ديننا فقال له ابو بكر الزم غزوه فاني اشهد انه رسول الله فقال عمر وانا اشهد انه رسول الله
 وذكره ابن اسحق في السير وفي الحديث ليس بمومن ان يدل نفسه فالغزوة خاصية الايمان قال في قوله الغزوة والرسول والمؤمنين لا اذا خاف
 الملك على نفسه والمسلمين فلا باس لان النبي صلى الله عليه وسلم لما اشتد على الناس البلاء في وقعة الخندق ارسل الي عيينة بن حصن
 والحبيب بن عوف بن ابي حارثة المصمعي بما قاموا غطفان واعطاهما ثمان مائة دينار على ان يرجعا بمن معها فخرج بينهما
 الصلح حتى كتبوا الكتاب ولم تقع الشهادة ولا غزوة الصلح فلما اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يفعل بعث الي سعد بن معاذ
 وسعد بن عباد فذكر لهما ذلك فاستشارا فيه فقالا لا يرسل الله ابراهيم فقصصه ام شيئا امرك الله بالدين من العمل به ام شيئا تصنعه
 لنا قال بل شي صنعته لكم والله ما صنع ذلك الا لاني رايت العرب قد تركتكم عن قوس واحد وكالكم من كل جانب فاروت ان اكبركم
 من شوكتهم الي اميرنا فقال له سعد بن معاذ يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على المشرك بآبائهم وعبادة الاوثان لان عبد الله ولا نعرفه
 وهم لا يعلمون ان ياكلوا منها ثمرة الاشرار اوبيعا فحين اكرمنا الله بالاسلام وبآبائنا ما كنا نعلمهم امونا والنا وبالناس هذا من حاجته
 والله اعلمهم الا ليعلموا انهم لا يبيعونكم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانت وذاك فتناول سعد الصحيفة فحماها فيهما من الكتابة
 ثم قال ليجهدوا علينا قال محمد بن اسحق حدثني به عاصم بن عمرو بن قتادة ومن لا اتهم عن محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري عن علي بن
 هذا القول لان دفع الهلاك واجب باي طريق كان وهو تساهل فانه لا يجب دفع الهلاك باجراء بكلمة الكفر ولا يقتل غيره لو اكبره عليه يقتل
 نفسه بل يقتل غيره ولو شرط في الصلح ان يرد اليهم من جاب مسلما منهم بطل الشرط فلا يجب الوفاء به فلما يرد اليهم من جاب مسلما
 منهم وهو قول مالك وقال الشافعي يجب الوفاء به في الرجال دون النساء لانه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في المدينة حتى جاءه
 ابو جندل بن عمرو بن سويل وقد كان اسلم فرده فصار ينادي يا معشر المسلمين اريدوا الي المشركين يقتلوني عن ديني فقال له عليه السلام ولا
 اصبر يا جندل واسب فان الله جاعل لك وللمن معك من المستضعفين ذكرا وبارا بالبعير والامو شرط مثله في النساء لا يجوز
 روهن ولا شك في انفساخ نكاحها فلو طلبت وجهها الحرب لم يلزم ليعطاه للشافعي فيه قولان في قول لا يعطاه وهو قولنا مالك واهل
 وفي قول يعطاه قال انه فان علمته وهرن مومنات فلا يجوزهن الى الكفار وهذا هو دليل النسخ في حق الرجال ايضا اذا افرق بين الرجال
 والنساء في ذلك بل مضد رده اسلم اليهم اكثر من حين شرع ذلك كان في قوم من اسلم منهم لاياليعون في تغنيبه فان كل قبيلة لا تعرف
 لمن فعل ذلك من قبيلة اخرى انما يتولى رده عشيرة وهم لا يلعبون فيه اكثر من القيد والسبب والابانة وقد كان بكبة بعد هجرة النبي
 صلى الله عليه وسلم جماعة من المستضعفين مثل ابني بصير والي جندل بن سويل بن عمر الى نحو سبعين لم يبلغوا فيهم النكاحية لشاكرهم والامر على
 خلاف ذلك قوله ولا ينبغي ان يباع السلاح من اهل الحرب اذا حضر واستامنين ولا تجوز اليهم مع التجار الى دار الحرب لانه م
 منى عن بيع السلاح من اهل الحرب وحمله اليهم والمعروف ما في سنن البيهقي وسند البزار ومجموع الطبراني من حديث نخبر عن كثير لسقا عن عبيد الله
 القتيبي عن ابني رجار عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم منى عن بيع السلاح في الفتنة قال البيهقي الصواب ان
 موقوف اخرجه ابن عدي في الكمال عن محمد بن مصعب القرظي وقد خفت فيه ضعفه بن معين وقال ابن عدي هو عندى لا باس

ولان فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك وكن الكراع لما بينا وكن الحديدا لانه اصل السلاح وكن العبد للمواطنة
لانها على شرف النقص او الا نقضاء فكيف اذ اعلى هذا هو القياس في الطعام والنفوس الا انا عرفناه
بالنصر فانت عليه السلام امرنا ان نسير اهل مكة وهم حرب عليه

ونقل عن احمد بن حنبل قال قال المص ولان فيلحق فيقتل السلاح وتجيزه اليهم تقويتهم على قتال المسلمين وكذا لكرع اسي الخيل ولا فرق
في ذلك ما قبل المواطنة وما بعد لانها على شرف الانقضاء والانتقض قال وهو القياس في الطعام والنفوس فيه ان يمنع من حمله الى
دار الحرب لان بالتقوى على كل شئ ولم يقصود اضعافهم لانا عرفناه اسي نقل الطعام اليهم بالنصر يعني حديث تمامه وحديث اسامة
رواه البيهقي من طريق محمد بن اسحق عن سعيد المقبري عن ابى هريرة فذكر قصة اسلام تمامه وفي آخره قوله لابل مكنه حين قالوا له صبوت
فقال اني والله ما صبوت ولكني اسلمت وصدقت محمد وادمنت به وادمت الله الذي نفس تمامه بيده لا ياتكم حبة من التمامه وكانت له
مكة ما بقيت حتى ياؤن فيها محمد والنصر الى بلده ومنع الحمل الى مكة حتى جهدت قريش فكتبوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسأون بارجاعهم الى بيتهم فامته يحمل اليهم الطعام ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكره ابن هشام في آخر السيرة فذكر انهم
قالوا الصباة فقال لا ولكني اتبعته خير الدين محمد والله لا تصل اليكم حبة من التمامه حتى ياؤن فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى ان قال فكتبوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انك تامر بصله الرحم وانك قد قطعت ارحامنا فكتب عليه الصلوة والسلام اليه
ان يحل عنهم دين الحمل والاباح الحديدي والسلاح فمنعه لهم لانه اصل السلاح وهو ظاهر الرواية قال الحاكم نص على تسوية الحديد والسلاح فوجب
ختم الاسلام في شرح الجامع الصغير الى انه لا يكره حيث قال وهذا في السلاح واما فيما لا تقتل الا لا يصيبه فلا بأس به كما ذكره صاحب المزايا
والجلائل ابي الخضر ولم يربح الغنم يا سا ولا يبيع الخشب واما ما شجب ذلك وقال الفقيه ابو الليث في شرحه وليس هذا كما قالوا
في بيع العصير ثم يحمله ثم لان العصير ليس بالهبة حصيته بل يصير آلة لها بعد ما يصير خمر افلا ما هنا فالسلاح آلة لقتلته في الحال
ويكره بيعه ممن يعرف بالعتقة قيل بآشارة هذا يعلم ان بيع احد يدينهم لا يكره **فروع** من الميسر
طلب ملك منهم الذمة على ان يترك ان يحكم في اهل مملكته ماشاء من قتل وظلم لا يصلح في الاسلام لا يجاب الى ذلك لان التقرير على الظلم
مع قدرة المنع منه حرام لان الذي من يلزم احكام الاسلام فيما يرجع الى المعاملات فشرط خلافه باطل ولو كان لارض فيها قوم من
اهل مملكته هم عبدة يبيع منهم ماشاء من قتل وظلم لا يصلح في الاسلام لا يجاب الى ذلك لان عقدة الذمة خلعت عن الاسلام في الاحكام
ولو اسلم كانوا عبدة فلماذا افاضار ذميا وهذا لانه كان ما كان لهم بيده القاهرة وقادرات وكادت بعقد الذمة فان ظفر عليهم عدوهم فمقتلهم
المسلمون فانهم يريدونهم على الملك بغير شئ قبل التهمة والقيمة بعد التهمة كسائر اموال اهل الذمة وهذا لان على المسلمين القيام بدفع الظلم
عن اهل الذمة كما عليهم ذلك في حق المسلمين وكذا لو اسلم الملك واهل رضه او اسلموهم وونه هم عبدة ولو ادعوا على ان يودي كل
سنة شيئا معلوما وعلى ان لا يخبري عليهم في بلادهم احكام المسلمين لا يفعل ذلك الا ان يكون خير المسلمين لانهم هذه المواطنة لا يلائمهم من
احكام الاسلام ولا يخبرون من ان يكونوا اهل حرب وترك القتال مع اهل الحرب لا يجوز الا ان يكون خير المسلمين ثم اذا غفل ذلك
ان كان بعد احاط بهم الجيش او قبله برسول تقدم حكم هذا المال ولو صاحوهم على ان يودوا اليهم كل سنة مائة راس من الغنم واولادهم
لم يبيع لان هذا الصلح وقع على جماعة ثم كانوا كلهم متساوين في شرايطهم لا يجوز الا ان يكونوا اهل صلح لم يجر فلذلك لا يجوز
تمليك شئ من نفوسهم واولادهم بحكم تلك المواطنة لان جزييتهم ما كدت بخلاف ما لو صاحوهم على مائة راس باعيا منهم اول السنة وقالوا

منه

نحو

حارب

انوار

فصل اذا من اجل حرا او امرأة حرة كافرا او جماعة او اهل حصن مدينته حرم ما نفختم له من المسلمين قتالهم الاصل فيه قوله عليه السلام
 المسلمون نكافوا دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم اي نفختم هو الواحد لانه من اهل القتال فيخافونه اذ هم من اهل المنعة فيتحقق الايمان منه
 للمراعاة محلته ثم يتعدى الى غيره وكان سببه لا يتجزى وهو الايمان لانه الايمان لا يتجزى فليكن كل كناية الكفار **قال** لان يكون في ذلك
 مفسدة فينبذ اليهم كما اذا امر الامام بنفسه في المعركة الفلانية قد بناه لرحا او اقام حصنا او امن ليد من الجيوش فيه مفسدة ينبذ الامام الايمان لما يبتا
 به يذبح الامام فانيا لانه على رايه يخرج اذا كان في نظر لانه ربما قوت المصلحة بالذبح فكان حق دوا كونه امان في لانه ممتهم بمقتل كذا كناية له عن المسلمين
قال ولا اسير ولا جريح ولا غلام ولا مقيمون تحت ايديهم فلا يخافونهم ولا امان فيخافونهم لا يخافونهم لا يخافونهم عليه في حرم الايمان
 المصلحة ولا نفختم كما استند الامم عليهم مجدون اسيرا او تاجرا فيستخلصون بامانه فلا ينضمح لنا باب الفتح

امنوا على ان هو لا ركن ونصا حكم ثلاث سنين مستقبله على ان يعطيك كل سنة مائة راس من قريش فانه جاز لان المسلمين في سنة الاولى
 اثنتا عشرة المودة ومنه ما ثبت الايمان لهم فاذا جعلوهم شتي من المودة جعلوهم اياهم عودا للمسلمين صارا ومالك المسلمين بالمودة
 والمشرية وفيه في اسنين الكفاية بعد المودة اذ قالوا في انهم لو سرق مسلم ستاس من المودة لم يعب المودة لا يكل شراره منه لان بالمشا من
 لا يملك بالمسرة لانه عذر فلا يصح شراره ومنه ولو انما ركن من اهل الحرب على ان يصلح جاز ان يشتهى منهم ما احسن به من اموالهم
 لانهم ملكوا بالاحسان كمال المسلمين ثم لا يلزم رد شي من ذلك عليهم ولا بالمشا لانهم بالمودة ما خرجوا عن كونهم اهل حرب اذ لم يقدروا
 الى حكم الاسلام فلا يجب على المسلمين القيام بغيرهم ولو دخل بعضهم وارب اربى اخرى فظهر المسلمون عليها لم يتعذر من ذلك لانه في امان المسلمين

فصل في الامان وهو نوع من المودة في التحصين قوله واذا من اجل حرا او امرأة حرة كافرا او جماعة او اهل حصن
 او ما يشترط ما نفختم على اسناد المصدر الى المفعول ولم يجر لاحد من المسلمين قتالهم ولا اصل فيه قوله عليه الصلوة والسلام
 المسلمون نكافوا دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم اي لا يزيد دية الشريف على دية الوضيع ويسعى بذمتهم ادناهم اي لا يجر احدهم احدا من حريته
 ابن شبيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمون يتكافون دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم
 ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم ومعنى يرد عليهم اقصاهم اي يردوا لاجلهم منهم التبعة عليهم وذلك ان العسكر اذا دخل
 دار الحرب فاقطع الامام منهم سرايا وجنبا للافاعة فما غنيمته جعل لها مسمى ويرد الباقي لاهل العسكر لان لهم قوت السر ايا على التوصل في
 دار الحرب واخذ المال اما قوله وهم يد الى اخره اي كانوا له واحدة مع من اياهم من المالك والعنف والواحد باعتبار تعاقبهم عليه لكن يرواه
 ابن ماجه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمون يتكافون دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم وهم يد الحديث ففسر
 في ذلك الحديث بالاجارة فالمعنى يردوا لاجزة عليهم حتى يكون كلهم مخيرا والمقصود من هذا الحديث محل الدية وهو في الصحيحين عن علي قال
 ما كتبنا عن النبي صلى الله عليه وسلم الا القرآن وما في هذه الصحيفة قال عليه الصلوة والسلام المدينة حرم فمن احدث فيها حبا او اوى فيجوزنا عليه
 لعنة الله والملائكة والناس اجمعين لا يقبل الله منه يوم القيمة الا صفا ولا عدا ولا ذمة المسلمين واحدة يسعى بها ادناهم فمن احقر مسلما فاعليه
 لعنة الله والملائكة والناس اجمعين لا يقبل الله منه يوم القيمة صفا ولا عدا ولا ذمة المسلمين واحدة يسعى بها ادناهم فمن احقر مسلما فاعليه
 ومن قال ان الشيخ علام الدين وهم ادناهم اخره من حديث علي من جهة ابى واو والواقع ان الشيخين اخراجه غلط فان ما في الصحيحين ليس فيه
 يتكافون دماؤهم وهو يريد ان يخرج ما ذكره في الهداية لا ما هو محل الحاجة من الحديث فقط وفسر المصدر ادناهم باقلم في العدو وهو الواحد اشترا من
 تفسير مجرى من الذمة ليدخل العبد كما سياتي وليس بلازم ان على هذا التفسير ايضا فيه دليل للمجد وهو اطلاق الادنى بمعنى الواحد فانه يتناول الواحد
 حرا او عبدا او قد ثبت في امان المرأة احاديث منها حديث ام باني في الصحيحين عنها قالت يا رسول الله زعم ابن ابي عمير انه قاتل رجلا
 قذرا جرة فلان بن فلان قال عليه الصلوة والسلام قاتل رجلا من اجرت وامناس امننت ورواه الاثر في من طريق الواقدي عن ابى ذيب
 عن المقبري عن ابى مرة مولى عقييل عن ام باني بنت ابى طالب قالت ذهبت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله
 اني اجرت حمويين لي من المشركين فارادوا هذا ان يقتلها فقال عليه الصلوة والسلام ما كان له ذلك الحديث وكان اللذان اجارته ام باني

ولم يكن العبد وهو لا يعقل لا يصح كالحجوث ان كان يتقن وهو مجبور عن القتال فله الحرة وان كان ذنبا لقتال فله العتق

له مولاه في القتال وقال محمد بن يحيى وهو قول الشافعي وبه قال مالك احمد واليوسف في رواية الاطلاق الحديث المذكور وهو قوله ليس في دمهم
وانما هم ولما روى ابو موسى الاشعري عن قول حليمة الصلابة والسلامة ان العبد امان ولا يذم من تمتع اي له قوة يمتنع بها ولا يفرقه فيصح امانه
اعتبارا بالماذون في القتال والمؤبد من الايمان وهو عقد الذمة فان العبد المحرر اذا عقد الذمة لاهل بيته صح ولزم وصاروا اهل ذمة
فذا وهو الموقوف من الذمة اولى بالصحة وهذا لان ذلك تمام المؤثر في صحة الايمان فانه مشروط للعبادات والجماعات والجماعات
واما اعتبار الاشخاص فلتحقق ازالة الخوف وبذلك تحقيق المؤثر الجامع بين الاصل والفرع وهو اعزاز الدين واقامة مصلحة المسلمين
او الكلام في مثل هذه الحوادث لا يفي بالمصلحة فيه وانما لا يملك الساقية اى الجهاد بالسيوف لتعريض منافع الملوكة للمسلمين على الفناء
بان يقتل وهذا المانع انما يورث في الجهاد وبذلك الوجه لا يوجب اعطاء الايمان لمصلحة المسلمين فلم يبق بينه وبين المحرور في هذا النوع من الجهاد
فرق فوجب اعتباره منه ولا يبي حقيقته والى ذلك في رواية سمعون عنه انه مجبور عن القتال فلا يصح امانه لا تنقلا الخوف منه فلم يلاقى الا
سعة وهو الثالث من المؤبد فلم يحصل المؤثر وهو الاعزاز لانه من لا يخاف منه ولا المصلحة لان الظاهر انه يخشى لان معرفته لمصلحة
في الايمان انما يتصور من بياض القتال وهو الما ذون لانه اوردى بالام من غير الجاهلين له وفي خطائه سند باب الاستعانة على مولاه
وعلى المسلمين فلم يجر عن احتمال الضرر احتمالا راجحا بخلاف العبد الما ذون وبخلاف الايمان السواد لا عطاة الحرة لانه خلف
عن الاسلام فهو بمنزلة الرجوع الى الاسلام وكل مسلم عبد او حر فكذلك لانه مقابل بالحرة فله صفة السيد والعتاة المسلمين محقة فيه
معرفة عن عتده التمس لان العتاة هي قتالهم به قوله نعم حتى يقطع البرية ففي عقد الذمة يلزم اسقاط الفرض عن الامام وعن عتاة المسلمين
وهو ذلك يقع محققا فافترقا واعلم ان وجه العتاة لنفسين قياسين قياس امان المحرور على امان الما ذون في القتال وقياس امان
المحرور على عقد الذمة من المحرور ولا شك ان فرق ابني حقيقته في الثاني منه واما وجه القياس الاول فلما فانه ان فرق لا يمان منه ولا يمان
فالظاهر ان ذلك بالنسبة الى اهل الحرب غير معلوم فانهم لا يعرفون الما ذون له فمحتاجونه من خيرة غلامه فانه بل كل من اوق
مع المسلمين سوى البينة فهو محبوس نعم واما بان الظاهر خطاؤه في المصلحة فلما نسير لان الايمان غير لازم اذ لم تكن فيه مصلحة
بل اذ كان كذلك فينبذ اليهم الامام به نعم الاستدلال بالحديث المروي عن ابني موسى غير تام لانه حيث لا يعرف فان قلت
فقد روى عبد الرزاق ثنا معمر بن عاصم بن سليمان عن فضيل بن يزيد الراشدي قال شهدت قرية من قرى فارس يقال لها
فانصرنا يا شهر حتى اذ كنا ذات يوم وطعنا ان تشبهتم انصر فاعلمتم عند التمس ففخف عبدنا فاستامناه فقلت اليهم امانا ثم
رحى به اليهم فلما رجعنا اليهم فرجوا النيا في ثيابهم وعقدوا اسلحتهم فقلنا يا شاكم فقالوا اقتنونا واخرجوا اليكنا السهم فيه كتاب بايمانهم فقلنا
نذا عبد العبد لا يقدر على شيء قالوا لا ندرى عبدكم من حركم وقد خرجنا بايمان فكتبنا الى عمر بن الخطاب ان العبد المسلم من المسلمين
وامانه امانهم ورواه ابن ابي شيبة وزاد فاجاز عمر امانه فالحواب انها واقعة حال فجاز كونه ما ذون في القتال والبضاجا كونه مجرورا
كان عقد ذمة وان يصح منه والعبد اعلم الا ان اطلاق عمر قوله العبد المسلم من المسلمين وامانه امانهم في رواية عبد الرزاق ليقضه انا طاعة
بذلك الحديث جيد وفضيل بن يزيد الراشدي وثقه ابن معين قوله وان ابن الصبي وهو لا يعقل لا يصح باجماع الامة العربية كاجتوا

وإذا فتح الإمام بلدة عنوة أي قهرا فهو باختياره إنشاء قسمتها بين المسلمين كما فعل رسول الله عليه السلام بالبيادر

وإن كان ليقبل وهو مجبور عن القتال فعلى الخلاف بين اصحابنا لا يصح عنه ابي حنيفة ويصح عنه محمد ويقول ابي حنيفة قال الشافعي واحمد في وجهه لان قوله غير مستبرر لطلقة وعقاة ويقول محمد قال مالك واحمد وان كان ما ذونا له في القتال فالاصح انه يصح بالاتفاق بين اصحابنا وقال مالك واحمد ولانه تصرف واثنين النفع والضرر فيملكه العبي المأذون والمراد بكونه ليقبل ان يقبل الاسلام وليصنفه وانما ابايو الى ابي حنيفة في اليسر الكبير في عدم الصحة وانما قال المعمر والاصح والصد اعلم لانه اطلق النفع في العبي المأذون عن ابي حنيفة كما نقله الشافعي في الاجناس ناقلا عن السير الكبير فقال قال محمد الغلام الذي اتيه العجم وهو يقاتل الاسلام وانه ثم قال وهذا قوله فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يجوز ذلك اوقع الاطلاق في كفاية البيهقي فقال لا يجوز انما ان العبي المأذون ما لم يبلغ عند ابي حنيفة وعند محمد يجوز اذا كان ليقبل الاسلام وصنفاة وكذا التملك العقل لانه من اهل القتال كالبائع الا انه يعتبر ان يكون مسلما بنفسه فهذا كما ترى اجرا للخلاف في العبي مسلما قال المعمر والاصح التفصيل بين كون العاقل مجورا عن القتال او ما ذونا فيه ففي الثاني لا خلاف في صحة الامان به او من الفاظ الامان قوله للمولى لا تخف ولا توجل او مترس او لكم عهد العدا ودمته المذمومة او قتال فاصح الكلام ذكره في السير وقال الشافعي في السير سالت ابا حنيفة عن الرجل يشترى باصبه الى السمار لرجل من العاد فقال ليس هذا امان والابو يوسف استحسن ان يكون امانا وهو يقول محمد رحمه الله عليهم اربعين

باب الغنائم وقسمتها لما ذكر قتال الكفار وذكر ما ينشئ من الموادعة ذكر ما ينشئ اليه غالباً وهو القهر والاستيلاء على القوتين وبقاها وانما كان ذلك غالباً لا استقراراً تأييداً للدين جبهوش المسلمين ونصرتهم في الاكثر قوله واذا فتح الامام بلدة عنوة يجوز في النوايا ما سناذ في قوله واذا حاصر الامام وفسر المعنوة بالقهر وهو صده لان منه عني معنى عنوة اذا ذل وخضع ومنه دعنت الوجوه للحج القيوم كما المعنى فتح بلدة حال كون اهلها ذوى عنوة اي ذل وذلك يستلزم قهر المسلمين لهم وفيه وضع المصدر موضع الحال وهو غير مطلوب الا في الفاظ عند بعضهم والطلاق اللازم واردة الملزوم في غير التعاريف بل ذلك في الاخبارات على ان يراد معنى المذكور لا الجاهل لكن لتنفصل منه الى آخره المقصود وتلك الارادة لكثرة المراد ولو اراد به نفسه الجود كان مجازاً من السبب في السبب الوجوه انه مجاز اشترافاً عنوة اشترافاً في نفس القهر عند الفقهاء فجاز استعماله في نفسه تصرفاً واذا فتح الامام بلدة عنوة فهو بالخيار ان يشار قسمه اى البلدين الغنائم بين روس اهلها استرقاقاً واموالهم بعد اخراج الخمس لهما لانه وان شار قتل مقاتليهم وقسم ما سواهم الى الارض والانس والذراى وضع على الاراضى المقسومة العشر لانه ابتداء التوظيف على السلم وان شار من عليهم ببقائهم وارضهم واموالهم فوضع الجزية على الروس والخراج على ارضهم من غير نظر الى الماء الذي يسقى به اشجاره العشر كما في السماء والعيون والادوية والاباراد ماء الخراج كالانهار التي تنقيها الا عاجم لانه ابتداء التوظيف على الكافر واما المن عليهم ببقائهم وارضهم فقط فمكروه الا ان يدفع اليهم من المال ما يتمكنون به من اقامة العمل النفقة على انفسهم وعلى الاراضى الى ان يخرج الغلال والا فهو تكليف بما لا يطاق واما المن عليهم ببقائهم مع المال دون الارض او ببقائهم فقط فلا يجوز لانه اضرار بالمسلمين بردمهم حراً علينا الى دار الحرب فعم له ان يبقواهم احرازاً لدمته بوضع الجزية عليهم بل مال يدفعه اليهم فيكونوا انفسهم يكتسبون بالسعي والاحمال وله ان يقبلهم وله ان يستمرهم

انما هو انما كان من ابطال من الغائبين فليكن من غير بدل يعادله الخارج غير معادل لقتله بخلاف الرقاب لان ابطال حقهم
 بالقتل المحرم عليه ما روي ان كان فيه نظر لا فله كما لا يكره العامة للمسلمين العامة وبوجه الزيادة المؤمن منقذة مع ما لا يخطئ الذين ياتون
 من بعده والمخبر وان قل حاك فله جمل الا انه وانه من عليهم بالرقاب الا انهم يدفع اليهم من المنقولات ثمانية ما يجمعهم العمل بغير
 عن جملته **قال** حرق الاسارى بالحق والاشاعة فله من كذا عليه السلام قد قيل ان فيه جسم مائة الف الفداء استقر فيهم لان فيه
 دفع ثلثهم احد وثوب منفعة لا تسبب لاشاعة تركهم احراز اذمة المسلمين لما يلبس الا في مشرك العرب والمدينة على ما بين انشاء الله تعالى
 ولا يجوز ان يرد هم اهل دار الحرب لان فيه تقويتهم على المسلمين فان اسلموا لا يعتد بصل ولا بد فاع السبب و
 وله ان يسير فيهم فله الا منفعة بعد انعقاد السبب الملائم بخلاف الاسلام فيهم قيل لا يخذل لان له لم ينعقد السبب
 والجزية ولما يخبر به الآية ولم يخالفه احد الا في غير كمال وسلمان وقيل عن ابي هريرة قد عرفت على المنبر فقال اللهم اكفني بآلاد واصحابك
 في الميسرة فلم يجدوا فوجدوا على رايه ويدل على ان قسمة الاراضي ليس حتمية ان مكة فتحت عنوة ولم تقسم النبي صلى الله عليه وسلم ارضها
 لهذا سبب كماله ان يجرى الفتح نصير الارض وقسم المسلمين في بواصي بالانصار والآثار ودعواهم ان مكة فتحت صامحا لاؤليل عليا بل
 على تقبضها الا ترى ان ثبت في الصحيح من قوله عليه الصلوة والسلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن اغلق بابا عليه فهو امن ولو كان
 لا امنوا لكم به بل حاجة الى ذلك ولما ثبت من اجارة ام باني من اجارته وند افضا عليا من قتلها و امره عليه الصلوة والسلام قبل
 ابن خطل بعد دخوله في سبيل الكعبة واظهر من هذا كله قوله عليه الصلوة والسلام في الصحيحين ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات
 والارض لا يشك به ادم الى ان قال فان احد تعرض لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فعذروا ان الله اذن لرسوله ولم ياذن لكم
 فعذروا لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم صريح في ذلك قوله وفي العقار خلاف التناهي وقبضه ليقسم الكل لان في امن بالارض ابطال
 حق الغائبين على قولكم او ملكهم على قوسه فلا يجوز للامام ذلك بالبدل يعادله والخراج لا يبادل لثقلته بالنسبة الى رقبته الارض بخلاف
 الرقاب لان للامام ان يسطر فيهم ساسا بالقتل والجزية عليه ما روياه من فعل عمر بن الخطاب وجود البصاة فلم يبارشوه فكان اجماعا فان قيل لا ينعقد
 الاجماع بمخالفه بلال ومن منه اجيب بان لم يسوغ اجتباؤهم بل لعل ان عمر وعاصم لم يسوغوا لهم ذلك لما دعا على الميمنة ولان فيه
 نظر المسلمين لانهم ليسوا بملوك العالم المسلمين بل هم في الزيادة مع الفخاخ الموقون عن المسلمين رغبة في امن النظره لا يخفى مع انه يخطئ
 به الذين ياتون من بعدهم في عموم النفع للمسلمين والخراج وان قل لا ينفذ جمل الا في ما يجمعهم من على طول الزمان امتناع
 قيمته الارض قوله وسجوني الاسارى بالخيار ان شاء قتلهم يعني اذا لم يسلموا لانه عليه الصلوة والسلام قد قيل من الاسرى اذ لا شك في قتله
 عقبة بن الجراح من اسارى بدر والنصر من الحارث الذي قالت فيه ائمة قبياة الابيات التي منها يا ركب الله لا تقبل منقذة من
 سبع فامسته وانت موفق بالبحر بها ما بان نجية ما ان تنزل بها الكايب تحقيق في معنى اليكس وعجزة سفوفة في جاد ر بوا
 واخرى تحقيق في الابيات الطبيعية بن عدى وهو اخو المطعم بن عدى واما ما قال مشيم انه قتل المطعم بن عدى فخطا بلا شك كقوله
 عليه الصلوة والسلام يقول لو كان المطعم بن عدى حيا لشفقت في مواله النبي ولان في قتلهم جسم مائة الف الفداء الكاين منهم بال
 ان شاء استقرهم لان فيه دفع شرهم مع وفور الصلوة لا لئلا لاسلامهم بل لئلا يفتنوا فيسبوا من الزلة ان يقتلوا فيفسدوا لان الله لا يهدي
 قوما مضلوا المسلمين في اسرافهم فليس له ان يتناق عليه على هذا فلو قتل بلال ليجي بان خافه القاتل شره لا سيما كان له ان يجره اذا وقع على
 مقصوده ولكن لا يفتن لقتله شيئا وان شاء نزلهم احراز اذمة المسلمين لما بينا من ان عمر بن الخطاب في اهل السواد وقوله لا يمشركي العرب
 والمكردين يعني اذا اسروا فان الكلام في اسارى وتحقيق الاسرى المرتدين اذا غلبوا وصاروا حرا على ما بين ان شار الله في باب
 الجزية من انه لا يقبل منهم جزية ولا يجوز قتلهم الا بالاسلام واما السيف فان اسلم الاسارى لغير الاسلام لا يقتلهم لان الغرض من قتلهم دفع
 شرهم وقد اندفع بالاسلام ولكن يجوز استرقاقهم لان الاسلام لا ينافي الرق حيث اراد على الكفر الاسلام وقد وجد في العقاد سبب
 وجه الاستيلاء على الرقاب غير المشرك من العرب بخلاف ما لا يسلموا قبل الاذمة الميمنة فون دكوبون ان اسرار الله سبب السلام

السير

في

ولا ينادى بالاسارى عند ابي حنيفة ^و وقاله ينادى بهم اسارى المسلمين ^{في قول الشافعي} لان فيه شذوذ في سلم وهو ان من قتل المسلم
 ولا يتنازع به وله ان فيه معونة الكفر لا يجرى عليه ما دفعه شذوذ خبره من استنقاذ الاسير المسلم لا يجرى عليه في ايدى يكمه ان ابتلاه في حقه
 غير منبأ الدنيا ولا عاقبة من فم سبهم اليهم منها الدنيا او العاقبات بال اأخذ منهم لا يجوز المشهور ان ذلك لما يتبادر في السيرة الكبرية لا باس اذا كان باس
 حاجته لا باس اذا كان ساريا ايدى ينادى بمسلمين سيديهم لان لا يفيده الا اذا طابت نفسه به هو ما موافق اسلامه ^{قال} لا يجوز
 للمسلمين اى على الاسارى خلاف الشافعي فاذا يقول من رسول الله عليه السلام على بعض الاسارى يومئذ ولنا قوله تعالى افلا تمشركون حيث نكحهم
 ولا منه بالاسير والقسر ثبت حتى الاسترقاق فيه فلا يجزئ اسقا طغيان منقعة وعوض وما رواه منسوخ مما قلونا

الفتا وسبب الملك ميم قوله ولا ينادى بالاسارى عند ابي حنيفة هذا اخذى الروايتين عنه وعليها شئ القدر وى وصاحب
 البداية وعن ابي حنيفة انه ينادى بهم كقول ابي يوسف ومحمد والشافعي والكاظم الا بالاساء فانه لا يجوز المناواة بهن عندهم ^{منع}
 احمد المناواة بصيغتهم وبه رواية السير الكبير قيل وهو انظر الروايتين عن ابي حنيفة وقال ابو يوسف تجوز المناواة بالاسارى
 قبل القصة لا بعد بها وعند محمد تجوز بكل حال وهو رواية الكتاب ما ذكر ان فيه معونة الكفر لانه يجرى عليه حربا علينا ودفع شبه جرائته خير
 من استنقاذ المسلم لانه اذا ثبت في ايدى يكمه كان ابتلا في حقه فقط والضرر يدفع سيرهم اليهم ليعود على جماعة المسلمين وجبروا
 الموافقة لقول العامة ان تخليص المسلم اولى من قتل الكافر للاستفاد به لان حرمة خطيئة وما ذكر من الضر الذي يعود اليه ينافيه
 اليهم يدفع ظاهر المسلم الذي يخلص منهم لا يضر بنفس واحد فيقوم بدفعه وان مثله ظاهر افيها كافي ثم يجزئ فضيلة تخليص المسلم كونه
 من عبادة الله كما ينبغي زيادة ترجم ثم انه قد ثبت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اخبر مسلم في صحيحه والبوداود والترمذي
 عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين واخرج مسلم الباقين بال
 بن لينة بن الاكوع عن ابيه خربنا مع ابي بكر لم يعلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال فلتقتني رسول الله صلى الله عليه وسلم في السوق فقال
 لي يا سلمة سبب المرأة لمد البوك اعني التي كان البوك ينفذ اياه فقلت هي لك يا رسول الله والله ما كشفت لها ثوبا فابيعت بها رسول الله
 الله عليه وسلم ففدى بها ناسا من المسلمين كانوا اسرا وكمية الا ان هذا يخالف رأيهم فانهم لا ينفادون بالنساء فيعتلوا لاول قولنا المناواة
 بال اأخذ منهم لا يجوز في المشهور من الذنب لما يبناني المناواة بالمسلمين من رده حربا علينا وفي السير الكبير انه لا باس به اذا كان المسلم
 حاشا استلا بالاسارى بدر او لا شك في احتياج المسلمين بل في شدة حاجتهم اذ انك لم يكن محل المناواة الكأنة في يد بالمال وقد
 انزل الله في شأن تلك المناواة من الغيب لقوله ثم ما كان لبي ان يكون له اسرى حتى تخن في الارض اى لتقتل اعداء الله في الارض
 فيقتلهم عنها تريدون عرض الدنيا والديرة الاخرة وقولهم لو لا كتاب من الله سبق وهو ان لا يعذب احد قبل ان ينهى ولم يكن
 ثنائهم لمسلم فيما اخذتم من الغنائم والاسارى عذاب عظيم ثم احلها لهم رحمة منه ثم فقال فكلوا مما عنتهم حلالا طيبا هي المجموع من الغنائم
 وغيره وقيل للغيبة فان قيل لا شك انه من الغنيمة قلنا لو سلم فلا شك انه يجب تقييده بما اذا لم يضر بالمسلمين من غير حاجته وفي
 رواية كسير الحارث بن ارجل غرض وبنو وفي الكشف وغيره ان عمر بن الخطاب اشار بقتلهم والبوك ينفذ اياه فقلت هي لك يا رسول الله والله ما كشفت لها ثوبا فابيعت بها رسول الله
 قال وروى انهم لما اخذوا الغنائم انزلت الآية فدخل عرض علي عليه الصلوة والسلام فاذا هو بالبوك كيبان فسال فقال ابكي على اصحابك
 في اخذهم القدر عرض على عذابهم اذني من هذه الشجرة قال وروى انه عليه الصلوة والسلام قال لنزل من السماء عذابا يا بني منه
 الامير ثم وجد بن مغان لقوله كان الامتحان في التسلل احلها له والله اعلم بذلك قوله لو اسلم الله وهو في ايدى ينادى به لانه لا
 الا اذا طابت نفسه هو ما موافق على اسلامه فجزا لانه يفي بطلب من غير اضرار المسلم آخر قول ولا يجوز المن على الاسارى وهو ان يطبقهم
 دار الحرب لغير شئ خلافا للشافعي اذ ارادى الامام ذلك فقلونا قال بالكاظم احمد وجه قول الشافعي قوله ثم غامضا ليعود وما رواه ولانه عليه
 الصلوة والسلام من على جماعة من اسارى بدر منهم العاصم بن ابى الربيع على ما ذكره ابن اسحق بسنده والبوداود من طريقه كحاشيته

ولا يشتم غنمة في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعي لا بأس بذلك وأصله للملك للغانين لا يثبت قبل
 الاحراز بدار الاسلام عندنا وعندنا يثبت ويثبت على هذا الأصل عند من المسائل ذكرناها في كفاية المنتقى له ان سبب الملك الاستيلاء
 اذا اورد على مال مباح كما في الصيوة ولا معنى للاستيلاء متى اثبات اليد قد تحقق ولنا انه عليه السلام فحق عن سبب الغنمة في دار الحرب
 والمحل ثابت في القسمة بيع معنى فتدخل غنمة ولا ان الاستيلاء اثبات اليد لمحافظة ولنا قلنا ولنا فندم لعلهم لا يستفاد وجوبه ظاهر

درمان

درمان

فبلغ ذلك ابن عباس فقال لو كنت انا لم احرهم لنبي رسول الله صلى الله عليه وسلم لاعتدوا بالاذاب الله وقتلوا صلى الله عليه وسلم فقال وبن
 فاقولوه وانج البر في سنده عن عثمان بن عفان قال كنت عند ابي الدرداء فخذت برغوثا فشدت في النار فقلت سمعت ابا الدرداء
 يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يغضب بالنار الا رب النار هذا وتخرق الاسلحة ايضا ولا يجوز منها كالحديد يرفق في موضع
 لا يثبت عليه الكفار البطال المنفقة عليهم وماني فتاوى الولوالجي ترك النساء والصبيان في ارض خامرة اى خربة حتى يموتوا جوعا كليلاء يودوا
 حربا علينا لان النساء بين النسل والصبيان يبلغون فيصرون حربا علينا فيبعد لانه قتل باهواشد من القتل الذي نهي عنه النبي
 الله عليه وسلم في النساء والصبيان لما فيه من التعذيب ثم هم قد صاروا اسارى بعد الاستيلاء وقد اوصى النبي صلى الله عليه وسلم بالاسارى
 خير اشر ابن اسحق عن نبيه ابن وهب اخبرني عبد الدار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اقبل بالاسارى فرقم بين اصحابه قال اشقوا
 بالاسارى خيرا فقال ابو عزيز مرسل اخي مصعب بن عمير وحمل من الانصار باسرى فقال له شديد يكبر فان امره ذات متاع قال كنت
 في رهط من الانصار حين اقبلوا بي من بدر فكانوا اذا قدموا عذابهم وعشائمهم فخطوني بالخو واكلموا التمر لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم
 بينا يقع في بدر رجل منهم كسوة من الخبز الاقمعي بها قال فاستحي فارادوا على احد منهم فيردوا على ما يسها فكيف يجوز ان يثقلوا جوعا اللهم الا ان
 يفسدوا الى ذلك بسبب عادم الحمل والميرة فيتركوا ضرورة والمد اعلم قوله ولا يشتم غنمة في دار الحرب حتى يخرج الى دار الاسلام قال الشافعي
 لا بأس بذلك اذا انترم الكفار وعن ابي يوسف رحم الله في ان لا يقيمها حتى يجرزها ذكرا الكرخي وعنه ان لم يكن مع الامام حمولة يحملها عليهما
 في دار الحرب واصله ان الملك للغانين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعندنا ثبت بالزمنية وليزمره ان قسمة الامام منها
 لا ينفذ ملكا الا ان كان عن اجتهاد فانه منفي النقص في فصل مجتهد فيه او كان الحاجة فان الحاجة موهبة مستثناة عنه واعلم حقيقة مدسبه
 ان الملك ثبت للغانم باحد امرين اما بالقسمة ميثاقا كان او باختيار الغانم التملك ليس فهو قائلان الملك ثبت للغانين بالزمنية كما قلنا
 وعندنا لا يثبت الا بالقسم في الاسلام فلا يثبت بالاحراز بدار الاسلام ملك فاعديل بما كذا الحق ولذا الواعق واحد من الغانين عبد العبد
 الاخر لا يعين ولو كان هناك ملك مشترك بين اثنين الشريك ويجري فيه ما عرفت في عتق الشريك ويخرج الفروع المختلفة على هذا منها ولو لم يكن
 الغانين في دار الحرب واحدة من ابي فولدت فادعاه ثبت نسبة عنده لوطية جارية مشتركة بينه وبين غيره ويجوز الزمنية بل لا اختيار التملك
 فيها الزمنية ثبت لكل حق التملك فان سلمت بما يخصه من الغنمة اخذها او اكمل من االقيمتها يوم الحمل وعندنا لا يثبت نسبة عليه القربان
 لا يثبت سبب الملك لغير الجارية الولد العتق من جماعة المسلمين كذا هو قولنا بالاحراز بدار الاسلام قبل قسمة عندنا وان كان كذا الحق لان الاستيلاء لا يجب حق العتق وهو لا يكون
 الا بعد قيام الملك في الحمل بخلاف استيلاء جارية الابن لان ولادته التملك فتملكها بنا على الاستيلاء لموسى نها تملك جارية بدون ابي الامام نعم وقسمت الغنمة على الراتب
 او المرفق فوقت جارية بين بل اية صح استيلاء احد منهم لها فانه يصح عتقه لما تملكه مشتركة بينه وبين بل تملك الجارية شركة ملك وعتق احد الشركاء فانه يملكه لكن هذا
 اذا قلوا حتى يكون الشدة خاصة اما اذا اكثروا فلا لان بالشدة العامة لا يثبت ولاتية الاتفاق قال والقيل اذا كانوا امة او اقل وقيل
 اربعون وفيه اقول اخر قال في المبسوط والاولى ان لا يتوقف ويحبل موكولا اسلما اجبا والامام ومنها جواز البيع من الامام للمسلمين
 الغنمة يجوز عندهم لا عندنا يعني على ذلك ومنها لومات بعض الغزاة او قتل في دار الحرب لا يورث سهمه عندنا ولا يورث عندنا

فرض من موضح الخلاف ترتيب الحكم على القسمه اذا قسم الامام لا عن اجتهاد لان حكم الملك لا يثبت بدونه وقيل الكراهة كراهة
 تدرجه عند الحكم فانه قال عند قول من يفتي في ذلك لا يجوز القسمه في دار الحرب عند محمد بن الاصبهاني يقتصر في دار الاسلام
 ووجه الكراهة ان دليل البطالة راجع الى انه تقاعد عن سلبه يجوز فلا يتقاعد عن ايراث الكراهة

على التاكيد بالنزعة حتى مع الملك والاكيد كفى للارث الا ترى انما نقول انه يورث اذا مات في دار الاسلام قبل القسمه للتاكيد للملك لا
 لا ملك قبل القسمه وهذا لان الحق الموكد يورث كحق الدين والرد بالعيب بخلاف الضيق كالشفقة وخيار الشرط يستدل على منعه الحق قبل
 باجتهاد شاول الطحان في دار الحرب بلا ضرورة وبعد ضماننا املت من الغنيمة قبل الارز بخلاف ما بعده فكان حقا منيعا كحق كل مسلم في بيت
 المال والشافعية ان منعه الثاني لم يمنعوا الاول ومنها لو حق المدد في دار الحرب قبل القسمه شارك عندنا لا عند غيره للتاكيد وحده انما القاب
 للفرقة بعد النزعة حتى الملك لاحق التملك لئلا يوهلهم الا سير قبل الارز بدار الاسلام لا يتيق وكذا ارباب لاسوال اذا اسلموا بعد اخذها
 قبل الارز لا يملكون شيئا من قبلهم بحجة الغزاة في القسمه وفي الاستحقاق بسبب الشكر في الارز بدار الاسلام بمنزلة المدد وذكر في النهاية ومنها
 اذا لم يؤخذوا فان اسلموا بعد الاخذ لا يزيل عنهم الرق فلا يستحقون في الغنيمة كالمدة وفي التحفة او املت واحد من الغزاة شيئا من الغنيمة
 الذين عندنا قال وبعض الارز بدار الاسلام يتأكد حق الملك ليستقر ولذا قالوا مات واحد من الغزاة يورث نصيبه ولو باع الامام جاز
 ولو لحقهم المدد لا يشاركون في الغنيمة وهذا المذكور في التحفة مع نافي المبسوط حيث قال واما عندنا فالحق ثابت بغض الاخذ ويتأكد
 بالارز ويملك بالقسمه كحق الشفعة ثبت بالبيع ويتأكد بالطلب ويتم بالملك لاخذ وما دام الحق منيع لا يجوز القسمه لانه دون
 الضيق في السبيع قبل اقتباض ووجه المم قول الشافعي بان سبب الملك يتم بالنزعة لان بها تحقيق الاستيلاء على مال
 فيملكه وهذا لا يفسد معنى الاستيلاء على مال سباح السابق اليد اليه على وجه القهر والاستيلاء كما في الصيد والخطب ولانه على المدعيه سلم قسمه فانه
 وبني المصطلق واوطاس في ويارهم ولنا منع ان السبب ثم فان تمامه ثبوت اليد بالقلة اى قدرة النقل والتصرف كيف شاءوا فلهذا
 وبنا منع عنه ما دام في دار الحرب لان الظهور عليهم والاستغناء منهم ليس بجيد الا ترى ان الدار مضافه اليهم فدل انه مقبور ما دام فيها فوفا
 من القهر بليل ان ان تتركها دار حرب وينصرف عنها فكان ظاهرا من وجه مقبور امن وجه فكان استيلاء من وجه دون وجه فلم يتم
 سبب ملك لباح فلم يملك فلم تصح القسمه لانهما معني فان البيع مبادلة وفي القسمه ذلك فان كل شريك لما اجمع نصيبه العير كان
 ذلك موضوعا في الباقي بخلاف ما اذا خرج العبد مراغا حيث يتيق بوصوله الى عسكر المسلمين وان كان في دار الحرب كذا الملة المرغمة
 تبين بذلك فانه بالنص بقوله عليه الصلوة السلام في عبيد الطائفة هم عتقار المد ولان ذلك على نفسه وكفى فيه شناعة ظاهر في الحال قال الله
 يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى قوله فلا ترجوهن الى الكفار الآية وقسمه النبي صلى الله عليه وسلم عنها ثم حين كان بعد منصرفه
 الى المحصرة وكانت اول حدود الاسلام لان مكة فحقت وارض حنين وبني المصطلق بعد فتح مكة واجرى احكام الاسلام فيها وبهذا لان
 دار الحرب نصير دار الاسلام باجراء الاحكام وثبوت الامن للمقيم من المسلمين فيها وكونها مبادلة لدار الاسلام على قوله وعلى قوله
 بالاول فقط وانت اذا علمت ان الخلاف ليس كما قيل بل الاتفاق على ان الملك لا يثبت قبل القسمه
 بجواز النزعة بل في ان القسمه بل تعجب الملك في الحرب كملك تجل الديل من الجاهل على ذلك تقريره لاشافعي انه لا مانع من صفحا في دار الحرب تمام
 الاستيلاء على البياح فاذا اقبل به القسمه كذا ولنا منع تمام سبب فلا يشيد القسمه الملك الا عند تمامه وهو في دار الاسلام واحكم ان القسمه
 انما تقع اذا قسم بلا اجتهاد او اجتهاد فوقع على عدم صحتها قبل الارز ابا اذا قسم في دار الحرب مجتهدا فلا شك في الجواز وثبوت الاحكام

قال والرد والمقاتلة العسكر سواء استأجرهم في السبب هو المبدأ وروى الرقعة على ما عرفت وكذلك إذا المقاتل لم يرد
 أو لغيرة لما ذكرنا وإذا الحقهم المدة في دار الحرب قبل أن يخرجوا الغنيمة إلى دار الإسلام شاركوهم فيها خلافاً للشافعي
 بعد انقضاء الفصال هو بناء على ما عهدنا من الأصل إنما ينقطع حق المشاركة عند بابا الحواز أو بقسمه لا كما في دار الحرب
 أو ببيعها المغنم فيها لأن بكل واحد منها أيتها الملك فينقطع حق مشاركة المالك

وأما الحديث الذي ذكره وهو أنه عليه الصلوة والسلام نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب فتريب جداً ثم ذكر المصنف خلافه في أن الخلاف في عدم
 جواز القسمة قبل الاستيلاء وفي كراهية قبيل المراد عدم جواز القسمة حتى لا يثبت الأحكام من حل الرطوي ونفاذ البيع وغيره قبل الاستيلاء
 القسمة لأنهم إذا اشتغلوا بآياتهم في دار الحرب ربما يتفرقون وربما يكبر العدو على بعضهم فكان المنع المسمى في غير المسمى عنه فلا يلزم الحواز ثم
 قال المصنف كراهية تزييه عند محمد فلا يفضل أن لا يقيم في دار الحرب لأنه صلى الله عليه وسلم ما قسم إلا في دار الإسلام ولا فعال المتفق في أن
 المخالفة لا تكون إلا بداعي كراهية خلافه أو بطلانه والكره أدنى في قبيل عليه التيقن قبيل وفشل الخلاف كذا وإن كان في المبحث
 غير بعيد لأنه لم يعرف خلافه عنهم إلا ما روى عن أبي يوسف من أن المسائل الإضافية الموضوعة منسوخة بعد منعه القسمة قبل الاستيلاء
 مثل ما سألني أن من مات من الغنائم لا يورث خلفه من الغنيمة وأنه لا يباع من ذلك لعلف ونحوه شيء ومنها عدم جواز التفتيل بعد
 وجوازه قبله ومشاركة العدو والمقاتل قبيل الاستيلاء ثم وجه الكراهية بقوله لأن دليل البطلان أي بطلان القسمة قبل الاستيلاء راجح
 على دليل جوازها إلا أنه لا ينافي مع سلب الجواز لأنه لما ثبت سلب الجواز بالاتفاق لم يطل المرجوح وإذا لم يطل حصل ما خرج
 الدليلين الرابع والبرهنة كما في سور المدة لما انتفتت الجنازة لم تنتفت الكراهية وهذا الكلام ينبثق عن القواعد فإن الإجماع على جواز العمل بالكره
 من الدليلين وترك المرجوح أن كان الرجح دليل البطلان أي الحكم بالبطلان عند الجواز الذي رجع عنه وكذا خلافه ولا إجماع إلا بوجوب بل لا يجوز بل
 المبحث الأول من مقتضاه والأفضل خلافه من المسائل كذلك إذا ألزم حكم البطلان فما وجب ثبات الكراهية والتحقيق في سور المدة
 لعدم تحاجها للجنازة لأن دليل الحرمة اللحم الموجب للجنازة السور عارضة شدة الحاجة ورجح عليه ما انتفتت الجنازة والكرهية حكم شرعي
 يحتاج خصوصاً إلى دليل شدة الحاجة وليل الطهارة فقط فثبت الكراهية بلا دليل وهذا إذا لم يكن للمسلمين حاجة أما إذا انتفتت لهم
 في دار الحرب بالثياب والسلاح ونحوها قسمها في دار الحرب قوله والرد أي العون والمقاتل أي المباشرة للقتال مع الكفار وكذا
 أمير العسكر سواء في الغنيمة لا يميز واحد منهم على آخر شيء وهذا بخلاف الاستواء الكل في سبب الاستحقاق وتبيين بنيانها في أن ثبات
 المدد قوله وإذا انتقم المدد في دار الحرب قبل أن يخرجوا الغنيمة إلى دار الإسلام شاركهم أي المدد فيها ومن الشافعي فيه قولان ما ذكرناه
 بما روى ما عهدنا من أن الملك لا يقيم للغنائم قبل حراز الغنيمة بدار الإسلام فبازان إيتا كنتم المدد إذا قام به الدليل ولا ينقطع حق المدد
 إلا بثلاثة أمور الأحراز بدار الإسلام والقسمة بدار الحرب وبيع الأمام الغنيمة قبل لحاق المدد وهذا على ما حققناه لم ينعكس تأكد الحق وعدمه
 وما استدلل به الشافعي من صحيح البخاري عن أبي هريرة روى بعث عليه الصلوة والسلام أباناً على سببه قبل نجد فقدم أباناً وصحابة
 على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجريد فافتحها إلى أن قال فلم تقسم لهم لا دليل لعدمه لأن وصول المدد في دار الإسلام لا يوجب
 شركة وخير صارت دار الإسلام بمجرد فتحها فكان قدومهم والغنيمة في دار الإسلام وأما أسهامه لأبي موسى الأشعري حاله في الصحبين
 عنه قال بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنه باليمن فخرجنا مهاجرين إليه أنا وأخواني سلمة أبو صخر بن عبد الله بن مسعود
 والآخر أبو ذر بن ربعي وخمسين رجلاً من قومي فركبنا سفينة فالتفتنا إلى النجاشي فوافقنا جعفر بن أبي طالب وأصحابه عنده فقال خذوا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لغناهم بنا وأمرنا بالاقامة فاقاموا معنا فاقامنا حتى قدما فوافينا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فخر خيبر

ونقسم اربعة اقسام بين الغائبين لانه عليه السلام قسمها بين الغائبين ثم للغائبين ستم واولا جهم عند ابي حنيفة
وقالا للغائبين ثلثة اسمهم هرقال لشافعه كما روى ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم للغائبين ثلثة اسمهم هرقال
سهمها ولا ان الاستحقاق بالغناء وغناؤه عند ثلثة امثال الراجل لانه للغائب والفتى والنبات والراجل للنبات لا غير ولا في حقيقته
مارواه ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى الفارس ستمين الراجل ستم افتراضه فخرجت اوله وقال عليه السلام للغائب ستم الراجل ستم

على ما ساقى لوطي الاربعة اقسام الغائبين فعند ابي حنيفة ثم للغائبين ستم واولا جهم عند ابي حنيفة
للفارس ثلثة اسمهم الراجل ستم هرقال ستم عليه وسلم جعل للفارس ستمين ولصاحبه ستم لفظ البخاري واخرجه بسبعة الا انكسار
وفي مسلم عنه قسم في ثلث للفارس ستمين والراجل ستم وفي رواية باسقاط لفظ النقل وفي رواية اسم الراجل ستمين وثلثة اسمهم ستم لدهيمان لفرسه وهذه اللفاظ
كلها تبطل قول من اول من الشرح كون المراد من الراجل وسن الخيل لفارسان بل في بعض اللفاظ القائمة قسم خيل على ثمانية عشر ستم
وكانت الراجل الفاء والجمالية والخيل ياتين وعن ابن عباس مثله ولان الاستحقاق بالغناء وهو بالمد والفتح الاجزاء والكفاية وغنا الفارس الكراي الجمل
على الاعداد والفر الكائن للكرة واللتجارة في موضع يجوز الفزار وهو اذا علم انه مقتول ان لم يفر كليا يتركب لمنه عند في قوله ثم فلا تلقوا بايديكم
الى التملكه والنبات وليس للراجل لا للنبات فاغنى في ثلثة امور والراجل في واحد عنهما واستدل المعصومي حنيفة بحديث ابن عباس
عم اعطى الفارس ستمين والراجل ستم وهو غريب من حديث ابن عباس بل الذي رواه اسحق بن راهويه في مسنده قال حدثنا محمد
بن الفضل بن غزوان ثنا الحجاج عن ابي صالح عن ابن عباس قال سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم للفارس ثلثة اسمهم والراجل ستم اسمها وخرج
ايضا من طريق ابن ابي اسلم عن الحكم عن ابن عباس نحوه في حديث الخنس برواية غير واحد من الائمة لكن في هذا الحديث منها ما في ابي داود
عن جهم بن يعقوب بن ميمون بن يزيد الانصاري قال قال سمعت ابي يذكر عن عبد الرحمن بن يزيد الانصاري عن عمه جهم بن جارية
الانصاري وكان احد القراء الذين قرؤ القرآن قال شهدنا الحديبية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما افرقنا عنها اذا الناس يهزبون الابرار فقال
لبعض الناس لبعضوا للناس قالوا وحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجنا مع الناس لوجف فوجدنا النبي صلى الله عليه وسلم واقفا على
راحلة عند كراع النعم فلما اجتمع عليه الناس قرأ عليهم انما تجننا لك فتحا سبينا فقال رجلان رسول الله افترج هو قال نعم والذي نفسي محمد سيده انه لفتح
خير علي بل لي يديته فقصها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثمانية عشر ستمها وكان الجيش لفا وخمس مائة فيتم ثلثة مائة فارس فاعطى الفارس ستمين
واعطى الراجل ستمها قال ابو داود وهذا وهم انما قالوا اتي فارس فاعطى الفارس ستمين اعطى الراجل يعني صاحبه ستمها وقال الشافعي انما قال
فاعطى الفارس ستمين واعطى الراجل يعني صاحبه فخطا الراوي عنه واهله ابن القطان بالجهل بحال يعقوب واما انه جمع الراوي عنه
ومنها ما في مجمع الطرازي عن المقداد بن عمرو انه كان يوم بدر على فرس يقال له شجرة فاسم له النبي صلى الله عليه وسلم ستمين لفرسه ستم واحد
وله ستم في مسنده الواقدي واخرج الواقدي البضا في المنازعة عن جعفر بن خارجة قال قال لربي بن العوام شهدت بني قريظة فارسا ففرس
سهم الفارس ستم وخرج ابن مردويه في تفسيره ثلثة محمد بن محمد السري ثنا التذري بن محمد بن ابي شاذي بن محمد بن ابي عن محمد بن اسحق قال ثنا
محمد بن جعفر بن الربيع بن عروة عن عائشة قالت اصابت رسول الله صلى الله عليه وسلم سبائنا المصطلق فخرج الخنس منها ثم قسمها بين ابي
فاعطى الفارس ستمين والراجل ستم منها حديث ابن عمر رضي الله عنهما عارض به المهر رواه ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا ابو اسامة وابن يميز قال
ثنا عبيد الله بن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل للفارس ستمين وللراجل ستم منها انتهى ومن طريقه رواه الدارقطني
وقال قال ابو بكر النيسابوري هذا عندى وهم من ابي شيبة لان احمد بن حنبل وعبد الرحمن بن بشر وغيرهما روه عن ابن نمير خلافا لهذا
وكذا رواه ابن كرامة وغيره عن ابي اسامة خلافا لهذا يعني ان اسم الفارس ثلثة اسمهم ثم اخرج عن نعيم ثنا ابن المبارك عن عيسى بن عيسى

رواه ابن كرامة

ولا يسمى من احد وقال ابو يوسف وديهم لفرسين لما روى ان النبي عليه السلام استحم لفرسين وكان الواحد قد بقي يحتاج الى الآخر ولهما ان البراء بن اوس قاذ فرسين لم يسمهم رسول الله عليه السلام الا لفرس واحد وكان القتال لا يتحقق فبرسين دفعة واحدة فلا يكون السبب الظاهر مفضيا الى القتال عليهما فليسهم الواحد لهذا لا يسمهم لثلاثة افرس وما رواه محمود على التثقيب كما اعطى سكة بن الاكوع اسهمين وهو احب

احديث الزبير اعطاني يوم بدر وفي رواية له اخرى يوم خيبر ولا ينافي اذا جاز كونه قسم له ذلك فيه ما رواه في حديث سهل بن ابى خيثمة حديثنا فاسم لفرس سمين وله سماه في حديث عبد الله بن ابى بكر بن عمرو بن حزم عن طريق ابن اسحق في غزوة قريظة انه عليه الصلوة والسلام جعل للفرس وفسه ثمانية اسهم لم يسمهم ولفرس سمان لا يتحقق ان ذلك مستمره عليه الصلوة والسلام وقد بقي حديث بنى المصطلق عن عائشة وتقدم يا عارض حديث بنى قريظة واما حديث ابى ليثمة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اني جعلت للفرس سمين وللفراس سمان فمن نفعهما نفعهما فليسم لان رواية محمد بن عمران القيسي اكثر الناس على تنقيته وتوقيفه فهو له ولا يسمهم الا لفرس واحدا اذا دخل دارا حارب لفرسين او اكثر فبما قول مالك والشافعي وقال ابو يوسف وهو قول احمد يسم لفرسين فيعطى خمسة اسهم سم له واربعة اسهم لفرسيه ولم يذكر اختلاف في ظاهر الرواية عن ابى يوسف واما هون في رواية الاطامعة فاستدل المصنف ذلك بما روى انه سم لفرسين وبما روى من حديث ابى عمر بن بشير بن عمر بن محسن قال اسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لفرسي اربعة اسهم ولى سمانا فخذت خمسة اسهم رواه الدارقطني ومن حديث الزبير اخبره عبد الرزاق اخبرنا ابراهيم بن يحيى الاسلمي اخبرنا صالح بن محمد عن محمد بن كحول ان الزبير بن عوف خفي لفرسين فاعطاه النبي صلى الله عليه وسلم خمسة اسهم وبما منقطع وقد قبله الاوزاعي عن كحول منقطع وقال فيقال الشافعي في دفعه وبشام اثبت في حديث ابيه الى ان قال ان النبي لم يروا انه عليه الصلوة والسلام اسهم لفرسين ولم يتفقوا انه عليه الصلوة والسلام جعفر خفي لثلاثة افراس السكيت والفرس والمهر تجز ولم يابن الا لفرس واحد انتهى يريد بحديث بشام ما تقدم من بشام بن عروة عن ابيه عن عبد الله بن الزبير عن الزبير بن عوف قال اعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر اربعة اسهم لفرسي وسما لي سمانا من ذوى القربى ومن رواية بشام بن عروة ايضا عن يحيى بن عباد عن عبد الله بن الزبير عن جده قال ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم عام خيبر لفرسين بن العوام باربعة اسهم سم له وسهم لأمه صفينة بنت عبد المطلب وسمين لفرسه وهذا احسن الا ان قوله اهل المغازي لم يروا انه اسهم لفرسين ليس كذلك قال الواقدي في المغازي ثنا عبد الملك بن يحيى عن عيسى بن عمر قال كان مع الزبير يوم خيبر فرسان فاسهم له النبي صلى الله عليه وسلم خمسة اسهم وقال ايضا حديث يعقوب بن محمد عن عبد الرحمن بن عبد الله بن جعفر عن الحارث بن عبد الله بن كعب ان النبي صلى الله عليه وسلم قاذ في خيبر ثلاثة افراس لزار والفرس السكيت قاذ والفرسين التوام فاسا قاذ حراش بن الهميت فرسين قاذ البراء بن اوس فرسين قاذ ابو عزة الانصاري فرسين فاسهم عليه الصلوة والسلام لكل من كان له فرسان خمسة اسهم اربعة لفرسيه وسما له وما كان اكثر من فرسين لم يسم له ويقال انه لم يسم الا لفرس واحد واثبت ذلك انه اسهم لفرس واحد ولم يسم انه صلى الله عليه وسلم اسهم لنفسه الا لفرس واحدا في هذا كلام الواقدي مع اختصاره وقال سعيد بن منصور ثنا فرج بن فضالة ثنا محمد بن الوليد الزبيدي عن الزهري ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب الى ابى عبد الله اخبر ان اسهم لفرس سمين وللفرسين اربعة اسهم ولما جها سمانا فذلك خمسة اسهم وما كان فوق الفرسين فهو جناب وقال سعيد ايضا ثنا ابن عياش عن الاوزاعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسم للفرس وكان لا يسم للرجل فوق فرسين واما ما ذكره المصنف عن البراء بن اوس انه قاذ فرسين فلم يسم له رسول الله صلى الله عليه وسلم الا لفرس واحد فربما بل جازعته عكسه ما ذكرناه عن الواقدي رحمه الله وذكرناه ابن مندة في كتاب الصحابة قال روى محمد بن قمر بن محمد بن عمر والمحدث عن يعقوب بن محمد

ولو دخل فارسا ثم باع فرسه اذ وجب اذ اجاروه ونفى رواية الحسن عن ابي حنيفة ولا يستحق سهم الفرس ان اعتبر بما
 للبحار وروى ظاهر الرواية يستحق سهم الرجل لان الاجتهاد على هذا التصريح يدل على انه لم يكن من قبله بالبحار وروى
 القتال فارسا ولو باع بعد الفسخ لم يسقط سهم الفرس ان كان اذ باع مخالفا لغيره البعثة الا ان لم يسقط لان البعير يدل على ان غرضه التجار وذلك ان البعير
 ولا ويسمى مملوك ولا امرأة ولا صبي ولا مجنون ولا ذمي ولكن يرضم لخصم على حسب روى الامام

القتال بتعسر وكذا على شهود الواقعة لانه حال شغل شغل لكل احد فيغير على الامام استغلامه بنفسه او لشهادة العدل بكل فرد يستطاع
اعتباره بخلافه في حق افراد قليلة فمن الناس كقتال العبيد والعبد فادبر في حقتهم عليه دون سائر الناس فيقام في حق الكل
السبب المقتضى الى القتال لظاهر مقاسه فيكون خبر العتير في حق العامة واما ما قبل في التعذر بان الشهادة من اهل العسكر لا تليق
للمتعة غلبت بل يجب قبولها لان الشاهد على ان هذا قاتل فارس لا يحرم بذلك لقنا لقن بل بمنزلة الا انه منقصة سهم نفسه فهو محرم
نفسه او الضرر وشكرته في اصل المنعم ليست متوقفة على شهادة غيره الا يرضى الى ما في الحديث من قول في قتاده من شهد لي صر
جعل عليه الصلوة والسلام للسلب للقاتل في ضمن فشهد له واحد فاعطاه اياه وقال عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا ار عليه بنية ولا يثمة
الا اهل العسكر من المتألمة فمحصيها في غزواته عليه الصلوة والسلام ولو دخل فارسا وقاتل راجلا الشقيق الكنان او المشجرة او لانه في سفينة دخل
فيما بفرسه لقاتل عليها اذا خلص الى برهم فلا قوسم قبله فاقولوا في السفينة كان لهم سهم الفرسان ولو دخل فارسا ثم اخرج فرسه او ركب
او اجره او رهنه ففي رواية الحسن يستحق سهم الفرسان اعتبارا للجماعة وفي ظاهر المذهب لا يستحقه لان الاقدام على غيره التعريفات
يدل على انه لم يقصد بالجماعة وبزوة بالنفس القتال عليه بل التجارة بسبب استحقاق سهم الفارس بما له من التجارة على قصد القتال عليه المطلق
الجماعة ولو باع بعد الفراغ من القتال لا يستحق سهم الفارس بالاتفاق وكذا اذا باع جمل القتال لا يقطع عند البعض قال المعمر الاصم انه يستحق لانه
ظن ان قصده التجارة واما انظر حالة العزة وعورض بان تملك لماله حالة النخاطرة بالنفس فلم يكن البيع دليلا على قصد التجارة لان تلك الحالة
حالة طلب النفس فيجوز بينهما دليل على ان عزة عرض لان فيه امانا له وحده وغير موافق لفرع ما يقتله لعدم ادب او غير ذلك لان لماله
ليس هو البيع وغيره من العقود وحالة القتال ليكون بعبه اذ ذاك انتظار الجملة الرغبات في الشرارة وفي المحيط لوجوب الفارس لا يسلط على
عليه البر او ضعفه او غير ذلك لا يستحق سهم الفرسان وان كان الفرس مرفعا فعلى التفصيل المذكور فيه ولو جاز وعلى فرس منقوص ومستعار
او مستاجر ثم استعمله المالك فشهد بالوقعة راجلا فففيه روايتان في رواية له سهم فارس وفي رواية يسهم اهل البيت فيكون جواز الفرس
القتال عليه ترجح الاول لان يراون في اجزاء السبب بفرس مملوك فهو منسج فانه لو لم يسترده المير وغيره حتى قاتل عليه كما في رسا قوله لا يسهم
لملوك ولا امرأة ولا صبي ولا ذمي ولكن يرضخ لهم ويعطون قليلا من كثير فان الرخصة في الاعطاء كذلك الاكثر السهم فالرضخ لا يبلغ السهم
دونه على حسب سري الامام وسواء قاتل العبد باذن سيده او غير اذنه والكتاب كالعبد لما ذكر في الكتاب قد استدل المعربان النبي صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم كان لا يسهم الا من اخرج مسلم كتب بجدته بن عامر الجودي الى ابن عباس يسأله عن العبد المرأة بغير ان لهم بل لقيم لما كتبت له ان يسر
لها شي لان ابن عبيد بن داود عن يزيد بن هارث كتب بجدته الجودي الى ابن عباس يسأله عن العبد المرأة بغير ان لهم بل لقيم لما كتبت له ان يسر
السدي المدعي عليه وسلم قال ان انا كتبت كتابا بن عبيد بن هارث الى بجدته قد كن تحفرن الحرب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاما ان يضرب
لن يسهم فلا وقا كان يرضخ لنسج اخرج البوداود والترمذي وصححه عن جابر بن عبد الله قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان من قاتل فاضا الى ملك
فامر الى بشي ولما اتى الى داود والنسائي عن جده حشيع بن زياد ادم بعبه ابنا خرجت في غزوة فبها ستة مست نسوة فبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم فبعت النيا فنجيا فرائسني الى وجهه العصب فقتل مع من خر حسين فقتلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجنا فقتلنا الشتر العيين الى

لما رآه على ذلك السلام كان يسهم للنساء والصبيان العبد لكن كان يرخص لهم لما استعان عليه السهم باليهي على المعنى
لم يعطهم شيئا من الغنيمة يعني انه ليس لهم ان يجياد عبادة والذي ليس من اهل العبادة والعبي والمراة
عاجزان عنه وهذا المعنى يقتضيه اخر صفة العبد لا يمكنه الموتى وله منعه الا انه يرخص لهم تحريضه على القتال من اهلها والمخاطبة

ومعنى دوار للجوار وتناول السهام وشقي السويق قال فمن حتى اذا فتح الله عليه خبير اسهم لتلكا اسهم للرجال وبه قال الاوزاعي
فقال الخطابي اسناده ضعيف لا تقوم به حجة وذكر غيره انه بجماله رافع وحشر عن راية وقال الطحاوي يكتل انه عليه الصلوة والسلام سقا
اهل الغنيمة وقال غيره يشبه انه اسما اعطاه من الخمس الذي هو حقه هذا ويمكن ان يكون كون التشبي في اصل العطا وارادت بالسهم
ما خصص به والمعنى خصنا بشئ كما فعل بالرجال واسما لم يبلغ به لار الرجال منهم سهم الرجال ولا بالنار من سهم الفرسان لانهم تابعون
في سبيته حيث لم يفرص على احد منهم في غير التفسير العام في غير العبي ويزيد النجاشي بانه ليس باله لكون الجهاد عياده وليس هو من اهلها
ومن الامور الاستحسانية انظار التفاوت بين المفروض عليهم وغيرهم والبيع والاصل بخلاف السوقي في العسكرة والمستهاجر بحذرة الغازي اذا
قاتل ما حيث يستعان سماءا كمالا وتسقط حصته من القتال من اجرة الاجرة لانها من اهل فرض فلا يكونان تبعان في حق الحكم بل في السفر ونحوه ثم ان
عنده من الغنيمة قيل اخراج الخمس وهو قول الشافعي واحمد وفي قول له وهو رواية عن احمد من اربعة الاغناس وفي قول الشافعي من الخمس
وقال مالك من الخمس ثم العبد اسما يرفع له اذا قاتل وكذا العبي والذي لا ينهم بقدر رون على القتال اذا فرض العبي قادرا عليه فلا
يقيم غير القتال في حقه مقامه بخلاف المرأة فانها تقطع بالقتال وبالسنة لا بل السيرة وان لم يقاتل لانها عاجزة عنه فاقيم هذه المنفعة منها
مقامه وسعة امانها لثبوت شبهة القتال منها والامان ثبت بالشبهة احتياطاً فيه ولا يرد اعطاه الذي اذا لم يقاتل بل دل على العليين
بان ذلك ليس رخصا بل بمقام الاجرة ولما ايزاد على السهم اذا كان عمله ذلك يزيد قيمته عليه بخلاف ما اذا قاتل لانه عمل الجهاد ولا يسو
في حمل الجهاد بين من يسمه ويوجه عليه ومن لم يملكه الله منه ولا يصح له فكذلك لم يبلغ به السهم كما ذكره المعوق قالوا والسهم من قوم
النبوة لانه المقبول بلا واسطة حرف فيكون هو التائب عن الفاعل وهذا على قول الاكثر والما من يحجز اقامته الظرف والمجور مع وجود المفرد
فيجوز رخصه ويكون التائب لفظ به بل يستعان بالكافر عندنا اذا اذعننا اسما جاز وهو قول الشافعي وابن المنذر وجماعة للجوزون ذلك
لما في سهم وغيره عن عائشة رضوانه عليه الصلوة والسلام خرج الى بدر فليقته رجل من المشركين يكره منه جراءة وسجدة فقال له عليه الصلوة والسلام
تومن بالله ورسوله قال لا قال ارجع فلن نستعين بمشرك السجدة الى ان قيل له في المرة الثالثة نعم الطلق وعن جبير بن اساف قال
اتيت انا ورجل من قومي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يريد غزوا فقلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستعي ان يشهد قوما مشركا
الاستعين معهم فقال اسلمنا فقلنا لا قال فانا لا نستعين بالمشركين قال فاسلمنا وشهدنا معه قال فقتلت رجلا وضر بني ضربة وتزوجت بنتا
فكانت تقول لا عدمت رجلا وشكك هذا الوشاح فاقول لا عدمت رجلا عجل اياك الى النار رواه اسحاق وصححه وقول المعمر ولما استعان عليه الصلوة
والسلام باليهود على اليهود ولم يعظم شيئا من الغنيمة يعني لم يسهم لهم فيغير معارضة هذه الاخاديف والمذكور في ذلك حديث ابى يوسف
اخبرنا الحسن عن عمارة عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال استعان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيهود قينقاع فرسخ لهم فاسهم لهم
تفرد به ابن عمارة وهو منقطع واستند الواقدي الى مجيئه قال وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم لعشرة من يهود المدينة ففرسهم اهل خيبر اسهم
كسهم المسلمين يقال اجراهم ولهم يسهم لهم واستند الترمذي الى الزهري قال اسهم عليه الصلوة والسلام لقوم من اليهود قالوا نعمهم وهو منقطع وفي نسخة
ضعفت مع ان يحيى بن القطان كان لا يرى من اسيل الزهري وقادة شيئا ويقول هي بمنزلة المديح ولا شك ان هذه لا تقادم احاديث المنع في

الاستعانة

الاستعانة

قال المصنف بمذلة العبد لقيام الرق وقوم عجزه فيمنعه المولى عن الخروج الى القتال ثم العبد لما يرضى له اذا قاتله دخل الخدمة المولى فصار كالتاجر والموت ترضى لها اذا كانت ثداوى الجرحى وتقوم على المرضى لانها عاجزة عن حقيقة القتال فقام هذا النوع من الاعانة مقام القتال بخلاف العبد لانه قادر على حقيقة القتال الذي يما يرضى له اذا قاتله ودل على الطريق ولم يقابل فيمنفعة المسلمين لانه يراعى السهم في الكرامة اذا كانت فيه منفعة عظيمة ولا يبين السهم اذا قاتله لانه يما يرضى له اذا قاتله ولا يبين السهم في حكم الحكماء

القوة فليكن تبارك ما قال الشافعي في ٧٧٠ صلى الله عليه وسلم المشرك والمشركون كان في غزوة بدر ثم انما عليه الصلوة والسلام استعان في غزوة خيبر يهود بن بني قيس بن كلاب في غزوة خيبر سنة ثمان ليعتقوا بن امية وهو مشرك فالروان كان لاجل انه خير من ان يستحق وان يردده كما رده المسلم المعنى بن قيس بن كلاب واحد من المشركين مما لقا لآخروان كان لاجل انه مشرك فقد لزم ما بعد ولا باس بان يستعان بالمشركين على قتال المشركين اذا خرجوا طوعا او غير طوعا ولا يسلم ولا يكون لهم راية مختصم ولا ثبت عن سبب سبب العبد عليه وسلم انه اسهم لهم ولعل رده في غزوة بدر رجاء ان يسلم قوله فاما الخمس الذي تقدم انه يخرج اوله فيقسم على ثلاثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوى القربى قيم فيقسمون على غيرهم لان غيرهم من الفقراء لا يمكنون من اخذ الصدقات وذوى القربى لا يمكن لهم هذا راي الكرخي وسياقي راي الطحاوي ان يدخل فقراء اليتامى من ذوى القربى في سهم اليتامى المذكورين دون اخنياسهم واهلهم صغير الاب والمساكين منهم في سهم المساكين وفقراء ابن السبيل من ذوى القربى في ابن السبيل فان قيل فلا فائدة في ذكرهم في سهمهم كان استحقاقه بالفقر والسكنى لا باليتيم اجيب بان فائدة دفع توهم ان اليتيم لا يستحق من الغنيمة شيئا لان استحقاقه بالجهاد واليتيم صغير فاستحقاقه ومثله ما ذكر في التاويلات للشيخ ابى منصور لما كان فقراء ذوى القربى يستحقون بالفقر فلا فائدة في ذكرهم في القربى اجاب بان افهام لبعض الناس قد يغشى الى ان الفقير منهم لا يستحق لانه من قبيل الصدقة ولا يحل لهم ومنه التفتة هذه الثلاثة مصارف الخمس عندنا على سبيل الاستحقاق حتى لو صرف الى نصف واحد منهم بازكافي الصدقات وقال الشافعي لذوى القربى الخمس ليعتقوا فيه غنيهم وفقيرهم ويقول الشافعي قال احمد وعندهما ذلك ثم الامر مفوض الى الامام ان يشار قسم بينهم وان شاءوا بعضهم دون بعض وان شاءوا اعطى غيرهم ان كان امر غيرهم اسهم من امرهم ويقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وتكون لغيرهم وبني المطلب دون غيرهم من القرابات ونحن لو افترضنا على ان القرابة المرادة هنا تخص بني هاشم وبني المطلب في خلاف في دخول لغيرهم من ذوى القربى وعدده وقال المزني والثوري يبتوي فيه الذكر والاشاء ويدفع للقاضي والثاني وبوطنا بر المطلق للفصل المطلق قوله ولذوى القربى بلا فصل بين الغنى والفقر ولان الحكم المطلق بوصف يوجب ان مبدأ الاشتقاق عنه لا التفصيل فيما بخلاف اليتامى فانهم يشترطون فيهم الفقر مع تحقق الاطلاق لقولنا ذلك لان اسم اليتيم يشترط بالاجابة فكان متقيد اسمنى بها بخلاف ذوى القربى ثم لا تغنى مناسبتها بالغنى لانه لا يسجد كون قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم توجب استحقاق هذه الكرامة ولنا ان الملقا الراشدين من قسمة على ثلاثة اسهم على نحو ما قلنا وكفى بهم قدوة ثم انه لم ينكر عليهم ذلك احد مع علم جميع الصحابة بذلك وتوافرهم فكان اجماعا اذ لا يظن بهم خلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم والكلام في اثباته فروى ابو يوسف عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس ان الخمس كان لغيرهم على عهد علي الصلوة والسلام على خمسة اسهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولذوى القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسمه لوكبره عثمان بن عفان على ثلاثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل وروى الطحاوي عن محمد بن خزيمة عن يوسف بن عدي عن عبد الله بن المبارك عن محمد بن اسحق قال قال ابى جعفر عليه السلام قلت لابي بكر وعمر فقلت وكيف وانتم تقولون ما تقولون فقال لم ولما كان اهل بيته يصدرون الامم رايت فامتنعوا

واما الخمس فيقسم على ثلاثة اشهم سهم للنبي وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدر من ولا يدفع الى اغنياء
وقال الشافعي في الخمس خمس يستوي فيه غنيهم فقيرهم يلقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين يكونون فيهم اشهم وبين المطالبين وغيرهم
لقولهم تعالى ولذو القربى من غير فضل بين العسرى والفقير

كره والده ان يدعى عليه بخلاف سيرة ابي بكر وعمر انتهى وكون الخلاف وقلوا اذ كان لم يختلف فيه وبصح رواية ابي يوسف عن الكوفي فان الكوفي
مستحب عند اهل الحديث الا انه وافق الناس وانما الشافعي يقول لاجتماع بخلافه اهل البيت وصين ثبت هذا حكمنا بانه انما فعله لظهور القول
لانه لم يكن يحل له ان يخالف اجتماعه لاجتماعها وقد علم انه خالف في اشياء لم توافق راكبيها مهمات الاولاد وغير ذلك فحين وافقنا علمنا ان
رجع الى راينا ان كان ثبت عنه انه كان يرى خلافه وبهذا يندفع ما استدلل به الشافعي عن ابي جعفر محمد بن علي قال كان راجعا
على في الخمس راس اهل بيته ولكن كره ان يخالف ابا بكر وعمر قال ولا اجتماع بدون اهل البيت لان ما يمنع ان فعله كان تقيته من
ان ينسب اليه خلافا وكيف وفيه منع المستحقين عن حقه في اعتقاده ولم يكن منه الارجوعه وظهور الدليل وكذا ما روى عن عباس بن علي
كان يرى ذلك محمول على انه كان في الاول كذا كذا ثم رجع فان لم يكن رجع فالاخذ بقول الراشد بن مع اقترانه بهم
التكبير من احد اولاد فان قيل لم يكن سهم حتى لذوي القربى اصل لان الخلاف لم يطلوهم وهو الحق وهو مخالف الكتاب
ولفعله عليه الصلوة والسلام لانه اعطاهم بلا شبهة اجاب على قول الكوفي ان الدليل دل على ان السهم للفقير منهم لقول عليه الصلوة
والسلام يا معشر بني هاشم الحديث وهو بهذا اللفظ غريب وقد حم في الزكوة واسند الطبراني في معجمه ثمانية من الثمن ثمانية عشر
بن سليمان وساق السند الى ابن عباس قال لبث نوفل بن الحارث انبيه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهما انطلقا الى عكا
لانهما يتيمين لهما على صدقات فابتار رسول الله صلى الله عليه وسلم فافتراه بما جتما فقال لهما لا يحل لاهل البيت من الصدقات شئ
والغسالة الا يدي ان لكم في خمس لما يفتيككم ويغنيكم ورواه ابن ابي حاتم في تفسيره ثنا ابي شاذان ابراهيم بن مهدي المصيصي ثنا معمر بن
سليمان بن بلنظرة رغبت عن غسالة ايدي الناس ان لكم في خمس الخمس لما يفتيككم وهو اسناد حسن ولفظ العوض انما وقع في عبارة
الراشد بن معمر في قوله في حق من ثبت في حقه الموضع ممنوع ثم هذا يقتضي ان المراد بقوله ثم لذوي القربى فقراء ذوي القربى
فيقتضيه اعتقاد استحقاق فقرهم وكونهم مصارف مسترا ونا فيه اعتقاد حقيقة منع الخلاف الراشد بن ابراهيم مطلقا كما هو ظاهر في رواية
انهم لم يطلوا ذوي القربى شيئا من غير استثناء فقرهم وكذا اينافيه اعطاهم عليه الصلوة والسلام الا غنياء منهم كما روى انه اعطاهم
وكان راعيه بن عبد بن جبرون وقول العمدة والبنى صلى الله عليه وسلم اعطاهم للفقرة الذي دفع السؤال الثاني لكن يوجب عليه لنا قسمة مع قبل
لان الحاصل ان القرابة المستحقة هي التي كانت تصرفه وذلك لا يخفى الفقير منهم ومن الاغنياء ومن ثاخره عليه الصلوة والسلام كالبكر
فانما يجب على الخلاف ان يطلوهم وهو خلاف ما تقدم عنه انهم لم يطلوهم بل حضروا القسمة في الثلاثة ويكره اسيريه في تصحيح قول الكوفي
ان عمر بن اعطي الفقراء منهم سماعا انه لم يعرف اعطاهم لغير الفقير ويابل الروي في ذلك اني ابي داود عن سعيد بن المسيب
بن مطعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقسم لبنى عبيد بن نوفل من الخمس شيئا كما قسم لبنى هاشم وبني الطالق وكان
ابو بكر يقسم الخمس نحو قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم غير انهم لم يكن ليطي قربي رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان ليطيهم النبي صلى الله عليه وسلم
وكان عمر بن مطعم ومن كان بعده منه واخرج ابو داود ايضا عن عبد الرحمن بن ابي ليلى سمعت عليا قال اجتمع انا والعباس وفاطمة
وزيد بن حارثة ثم عند النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ارباب ان توليهم حقا في هذا الخمس في كتاب الله اقسمة في حبالك

فصل في التفصيل قال لا بأس بان ينقل الامام في حال القتال ويخرج عن القتال فيقول قتيلا فله سلبه ويقول للسيرة قد جعلت لكم الرجع بعد الخمسة ما بعد ما دفعتم خمس لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي تحريض المؤمنين على القتال هذا نوع تحريض ثم قد يكون التفصيل بما ذكره وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغي للامام ان ينقل بكل الماخوذ لان في كل حال حتى الكل فان فعله مع السيرة جائز لان التصرف اليه وقد تكون المصلحة فيه ولا ينقل بعد حراز الغنمة بل لا بأس لان حتى لا يتركها تأكل فيه بالاحراز **قال** الامام الخمسة حتى لا يتركها تأكل فيه بالاحراز

خذلانا اذا ترك نصره واسلمه

فصل في التفصيل نوع من القسمة فالقمة بها وقدم تلك القسمة لانهما بضابط وهذه بضابط لانه الى راي الامام بان ينقل قبلها كثيرا ونحوها والتفصيل اعطاه الامام النارس فوق سهمه وسهم من الغنل وهو الزائد ومنه النافذة للزائد على الفرص ويقال كوله الولد لك ايضا ويقال لفته متفिला وفله بالتخفيف لئلا لئنان فصيحة **قوله** ولا بأس بان ينقل الامام اى يستحب ان ينقل لفس عليه في الميسر وسيدكر المع انه تحريض والتحريض مندوب اليه وبه يتأكد ما سلف من ان قول من قال لفظ لا بأس انما يقال لما تركه او ليس على عومه واعلم ان التحريض واجب بالنفس المذكور لكنه لا ينصرف في التثنية ليكون التثنية واجباً بل يكون بغيره ايضا من الموعظة الحسنة والترغيب فيما عند الله فاذا كان التثنية احصاى التحريض كان التثنية واجبا من غير ان كان سوادى الحفصال الى التثنية يكون استفاا الواجب به دون غيره مما يسقط به اولى وهو المندوب فصار المندوب اختيار الاستفاا به دون غيره ولا يهوى في نفسه بل هو واجب بخير وانما قبل في التثنية ترجيح لبعض وتوهم بالآخرين وتوهم المسلم حرام فليس بشئ والاحرام التثنية لاستلزامه محروا ونما قيد بقوله حال القتال لان التثنية انما يجوز عندنا قبل الاصابة سواء كان يلزم التثنية وغيره لشكل عليه قوله عليه الصلوة والسلام قتل قتيلا فانما كان بعد فراغ الحرب في حين **قوله** فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ومن اصاب شيئا فله او يقول للسيرة قد جعلت لكم النصف او الربع بعد الخمس ما لو قال للمسكر كل ما اخذتم فهو لكم بالسوية بعد الخمس او للسيرة لم يجر لان فيه البطلان لانه اوجبها الشرع اذ فيه تسوية النارس بالراجل وكذا وقال ما استتم فهو لكم ولم يقل بعد الخمس لان فيه البطلان الخمس الثابت بالنفس وذكر في الكبرياء هذا العيب بطل ما ذكرنا من قوله من اصاب شيئا فله او لا سيما باللائم بينهما وهو بطلان السمان المنصوصة بالسوية بل وزيادة حرمان من لم يعصب شيئا اصلا بانتمائه فهو اولى بالبطلان والفرع المذكور في الحواشي وبه البنا يتبين ما ذكرنا من قوله انه لو نقل بجميع الماخوذ جاز اذا راي المصالحه فيه وبه زيادة ايهاش الباقي واثاره الفتنة فلا ينقل بجميع الماخوذ لان فيه قطع حق الباقي ومع هذا الفعل جاز اذا راي المصالحه فيه فيميل التثنية الى التثنية الا انما خمس قبل الاحراز بدار الاسلام وبعد الاحراز لا يصح الا من الخمس وبه قال احمد وعندنا والتا فلي لا يصح الا من الخمس لانه المنصوص الى راي الامام والبقى للغانين قلنا انما هي حتم بعد الاصابة ما قبلها فهو مال الكفار فيه نظر لان حقيقة التثنية انما هو مما يصاب لاجال كونه ما لهم فان حقيقة تعليق التملك بالاصابة وعند الاصابة لم يبق مال الكفرة نعم حتى في ضعيف ما واهم في دار الحرب بخلافه بعدد وعلى هذا لو كان القتال وقع في دار الاسلام بان يجبه العدو وليس لان ينقل الا من الخمس بجزر الاصابة صار محزرا بدار الاسلام **قوله** لانه لا حق للغانين في الخمس او وعليه انه لم يكن حلالا لم فلولاصناف الثلاثة فكما لا يجوز البطلان حق الغانين كذا لا يجوز البطلان حق غيرهم اوجب انما يجوز باعتبار جعل المقتل لمن احد الاصناف الثلاثة وصرف الخمس الى واحد من الاصناف يعني لما قدمنا انهم مناصف ولهذا قال في الذخيرة لا ينبغي للامام ان يضييع في الغنى ويجعل لثلاثة بعد الاصابة لان الخمس حق المتحابين لا الا غنيا فجعله للاغنياء البطلان حتم **قوله** واذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنمة والقاتل وغيره سواء وهو قول مالك قال تشافعي السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسم له وبه قال احمد لانه قال اذا كان من اهل السهم والشرع في الشرط التشافعي الاول قوله لا واحد او ثلثين

ان لا يتركه

ان لا يتركه

ان لا يتركه

ان لا يتركه

وقال الشافعي في السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسلم له وقد قدم مقبلا لقوله عليه السلام من قتل قتيلا قله سلبه الظاهر انه
منهيب شرع لانه يفسد له وكان القاتل مقبلا كثر خفاء فيقتل بسلبه اظهرا للتفاوت بينه وبين غيره ولنا انه ما خذوا
النجيش فيكون غنيمته فيقسم قسمته القاتل كما نطق به النص قال عليه السلام يحجب بن ابي سلمة ليس لك من سلب قتيلا الا ما طابت به نفسك

لقولان احد هما قول احمد والثاني لا سلب وشروط ان يقتله مقبلا لا بد برأولان يرى سما الى صف الشركين فيصيب احداهما لان
ليس غنا كثيرا اذ كل احد لا يجزعه استدلال عليه باروى الجماعة الا انسا في من حديث ابي قتادة خربا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى جنين فسا الى ان قال قتال عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا عليه بيته فله سلبه قال فقئت من ليشمد لي ثم حليت ثم قال شل ذلك
في الثانية فقئت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مالك باقتادة فاقضعت عليه النفقة يعني قصة قتله للقتيل فقال جل من اقوم
صدق يا رسول الله سلبك للقتيل عندي فارضه من حقه فقال ابو بكر الصديق رضي الله عنه لا يا ابا عبد الله اني اسد من اسد الله ثم يقال ان
ورسوله فيعطيك سلبه قال عليه الصلوة والسلام صدق فاعطاه اياه فقال فاعطانيه واخرج البوداؤني سنة عن ابن ابي مالك ان رسول الله
عليه وسلم قال يوم جنين من قتل كافرا فله سلبه قتله ابو طلحة يومئذ عشرة من رجل واحد اسلامهم ورواه ابن حبان الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم ولا
خلاف في انه عليه الصلوة والسلام قال ذلك انما الكلام ان يذامنه نصب الشرح على العموم في الاوقات الاحوال كان خيرا نصيبا بالتفصيل قال في كتابه
وغير ما يجفها فله نصب الشرح لانه هو الاصل في قوله لانه انما بعثت ذلك قتل كونه متفلسا هو ايضا من نصب الشرح والدلالة على ان مقتضى
استدلالهم على انك لا عليه الصلوة والسلام قال يحجب بن ابي سلمة ليس لك ملك من سلب قتيلا الا ما طابت به نفسك انك انما
على مقتضى قوله من قتل قتيلا فله سلبه فهو انه تفصيل في ملكه لقراءة لا نصب عام للشرع وهو من لوصح الحديث او حسن لكنه انما رواه الطبراني في
معجمه الكبير في الاوسط في حبيب بن سلمة ان صاحب قبر من خرج يريد طريق اوزر بجان ومعه زمر وياقوت ولتو وغير ما خرج اليه فقتله فجار باهبه
فارا ابو عبيدة بن جهم فقال له حبيب بن سلمة لا تخرمني رزقا رزقته الله فان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل السلب للقاتل
فقال معاذا حبيب بن سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما امر باطابت لنفسه ما به معلول لعمره من واقعه ورواه
بن راهويه حديثا لقيته بن الوليد حدثني رجل عن كحول عن جنادة بن امية قال كذا معك من هذا لقيت فذكر حبيب بن سلمة الفهرست الى ان قال
فيما سلبه على خمسة اقبال من ابراج الياقوت والبريد فاجابني بان ذلك كله ابو عبيدة قال حبيب لا بلى عبيدة قد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
قتل قتيلا فله سلبه قال ابو عبيدة انه لم يقتل ذلك لانه لا بد وسمع معاذا ذلك في ابا عبيدة وحبيب بن سلمة فقال معاذا لا تقتل الله وما جازا
بقتل ما كانا طابت نفسك انك تعلم بذلك من النبي صلى الله عليه وسلم فاجمع انهم على ذلك فاعطوه حد اثنس فباع حبيب بالصف دينار وفيه كبر
جهمول ويحضر الامر انه جعله خطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حبيب وليس كذلك سماع حبيب بن ابي سلمة وصواب حبيب بن سلمة
قد لا يضره فانا انما نستأنس به لانه يقتل لفظ روى عنه عليه الصلوة والسلام قد ينادى في البخاري وسلم من حديث عبد الرحمن
بن عوف في مقتله في جمل يوم يدرفان فيه انه عليه الصلوة والسلام قال لمعاذ بن عمرو بن الجموح ومعاذ بن عفر العبدار اسي سيفها كلا كما قتله
ثم تقضى بسلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح وحده ولو كان مستحقا للقاتل تقضى به لهما الا ان البيهقي وفعه بان غنيمته بدر كانت للبني صلى الله عليه وسلم
بنص الكتاب يعطى من ايشاء وقد قسم الجماعة لم يحضر واثم نزلت آية الغنيمه بعد بد تقضى عليه الصلوة والسلام السلب للقاتل استقر الامر على ذلك
انتي يعني ما كان اذ ذاك قال السلب للقاتل حتى يصح الاستدلال قد يدعى انه قال في بدر البضا على ما خبره ابن عمرو بن مرقان في
عن ابي صالح عن ابن عباس عن عطاء بن عجلان عن عكرمة عن ابن عباس قال قال عليه الصلوة والسلام يوم بدر من قتل قتيلا فله سلبه فجار ابو

ثم حكم القنصل قطع حق الباقيين فأما الملك فأنما ثبت بعد الإقرار بالسلام لما من قبل حتى لو قال لا فام من اصحاب جارية فحق له فاصحابها مسلمون استبدوا بها العمل له وطبها وكذا لا يبيحها وهذا عند أبي يوسف وقيل يجوز له ان يطأها ويبيعها لأن القنصل ثبت بذلك عندكم كما ثبت بالقسمة اذا كثر بالشراء من الحرب وجوب الضمان بالانقلاب فقبل على هذا الاختلاف

باب استيلاء الكفار

واذا غلب الترك على الروم فسيروهم واخذوا أموالهم ملكا كروها لأن الاستيلاء قد تحقق وما صابح هو السبب على ما نبهه انشاء تعالى فان غلبنا على الترك حل لنا ما نحن من ذلك اعتبارا بالسائر مما لا كهم

شهرة بذا دون ذلك ولا بعد ان تحقق اغمار من غير المشهور في وقت اكثر من المشهور او يشير الى قوله لان الكروا الزمان من غير المشهور ما على القنصل من ثياب وسلاحه ومركبه وما على مركبه من السج والالة وما معه على الدابة من مال في حقيقته وما على وسطه من ذهب ونقشة وما سوى ذلك مما هو مع غلامه وما على دابة اخرى فليس شبهه بل حق الكل والحقيقته الزيادة في موخر القتب وكل شئ شددت في موخر رجلك ورجلتك فقد استحقته ولشأن في المنطقة والطوق والسوار والناجم وما في وسطه من النقطة وحقيقته قولان احدهما ليس من السلب به قال احمد والآخر انه من السلب هو قولهما وعن احمد في برودروا بيان قوله ثم حكم القنصل قطع حق الباقيين فقط وآما الملك فأنما ثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما من قبل في باب انصافهم من قول لان الاستيلاء اثبات اليد بالحافظة والآن قال حتى لو قال لا فام من اصحاب جارية فحق له ومن اصحاب شيئا فنوله فاصحابها مسلم فاستبرأ بالاحراز له وطبها في دار الحرب قال محمد لان وهو قول الاية الثلاثة لانه اخضع ملكها فغنم القنصل لا فام فصار كالفنص بشرا في دار الحرب او بعد قسم الامام الغنائم في دار الحرب حيث يحل وطبها بالاجماع بعد الاستبراء بخلاف المتخصص واخذ جارية في دار الحرب واستبرأ بالاحراز له وطبها بالاتفاق لانه ما اخضع ملكها لانه لو حقه جيش المسلمين شاركوه فيها ولما ان سبب الملك في الغنم ليس الا القدر كما في الغنية ولا يتم الا بالاحراز بدار الاسلام لانه ما دام في دار مستقروا وقاهر يد فيكون السبب ثابتا في حقه من وجه دون وجه ولا اثر للقنصل في اثبات القنصل في قطع حق غيره واما الملك فأنما سببه ما هو السبب في كل الغنية وهو ما ذكرنا بخلاف المشتراة لان سبب الملك لعقد القنصل بالتراضي لا القهر وقدم الحل للمتخصص لعدم تمام القهر ايضا قبل الاحراز لما ذكرنا لان الحق الجيش موهوم فلا يراض الحقيقة وأعلم ان كون الملك تيمم الغنية في دار الحرب عند أبي حنيفة فيه خلاف قيل نعم لانه مجتهد فيه فتم ملك من غنم في سهمه فطأ بالاحراز بالاتفاق كالشبهة جعلنا في عدم الحل لا يتم القياس عليه محمد الا على احد القولين وقوله وجوب الضمان بالاتفاق ذكره لدفع شبهة ترد على قول أبي حنيفة والى يوسف محمد اذ كفي الزيادة ان المتسلف للسلب نقل الامام رجاء الضمين لم يذكر خلافا فافور عليها ان الضمان دليل تمام الملك فينبغي ان يحل لو طي عندكم ايضا بعد الاستبراء فقال في جوابه بل هو على الخلاف وانما الضمين عند محمد خلافا لما في النسبة وقد قيل لو كان باب استيلاء الكفار لما فرج من بيان حكم استيلاء المسلمين عليهم شيع في بيان حكم استيلاء بعضهم على بعض حكم استيلاء عليا وقدره على الثاني ظاهر قوله واذا غلب الترك على الروم اسي كفار الترك على كفار الروم فسيروهم واخذوا أموالهم ملكا لان الاستيلاء قد تحقق على مال سباح على ما نبهه عن قريب فان غلبنا على الترك حل لنا ما نحن من مال اسي مما اخذوه منهم وان كان بيننا وبين الروم مودة لاننا لم نعدهم انما اخذنا ما لا يخرج عن ملكهم ولو كان بيننا وبين كل من الظالمين مودة فقتلوا فقتلنا احدهما كان لنا ان نشترى من كل من مال الظالمية الاخرى من الغنائم لما ذكرنا في الخلاصة والاحراز بدار الحرب شرط المبادرهم خلافا لو كان بيننا وبين كل من الظالمين مودة فقتلوا فاني دارنا لا نشترى من الغالبين شيئا لانهم لم يملكوه لعدم الاحراز فيكون شراونا عذرا بالآخرى فانه على ملكهم واما لو اقتلت طائفتان في بلدة واحدة فحل يجوز شراء المسلم المتهاين من الغالبين فقتلوا ولا ينبغي ان يقال ان كان بين الماخوذ وبين الماخوذ مودة محترمة كالامية او كان الماخوذ لا يجوز بيعه للاخذ لم يجز الا ان دانوا ذلك عند الكرخي وان لم يكن فان دانوا بان من قهر اخر ملكا جازا

ان قيل في الزمان

واذا غلبوا على اموالنا والحياء بالله واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي روي لا يملكونها لان الاستيلاء محذور ابتداء انتفاء
 والمحذور لا ينقض سببا للملك على ما عرفت من ان عاقل انحصار وكذا ان الاستيلاء في حله على مال مباح فينقض سببا للملك دفعا كما كلف
 المكلف كما استيلاءنا على اموالهم هذا لان العصمة تثبت على من افاة الدليل فخرج روي يملك للمالك من الانتفاع فاذا ازلت الملكة عاقلنا
 كما كان عيان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الا فتدار على المحل حاله ما لا
 والمحذور بعد ذلك اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الاجل فما ظنك بالملك العاجل

والا اقول له واذا غلبوا على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وهو قول مالك احمد الا ان عندنا الاستيلاء يملكونا ولا حذر فيه روي
 كقولنا وكقولنا كلف فينفرع على ملكهم اموالنا بالاحراز ان لكل من غلب اربابا من المسلمين ان يشتري ما اخذوه فياكلوه بطار الجارية لملكهم
 كل ذلك قال الشافعي لا يملكونا لان الاستيلاء اسي استيلاءهم على اموالنا محذور ابتداء عندنا اخذوا انتها وعندهم روي في دارهم بغير
 المال لبقا بسببها وهو عصمة المالك قال عليه الصلوة والسلام اذ قالوا فحقه حصه وارسن واسم واسم والهم الكفار فما يلجون بالحوادث اجماعا عا
 لا ينقض سببا للملك على ما عرفت من ان عاقل انتفاء الاستيلاء على المسلم على المسلم كما يستيلاءهم على رقابنا ولان النفس على سببها روي الطحاوي سند
 الى عمران بن الحصين ظمرا كانت العضاء من سوايق الحاج فاغار للشركون على سبج المدينة وفيه العفيا واسر المرأة من المسلمين وكانوا
 اذ انزلوا يريدون اليهم في فينتهم فلما كانت ذات ليلة قامت المرأة وقد فاسوا فجلت لا تفتح يدها على بغير الارغاض حتى اتت على العفيا فالتفت
 على ناقه ذلول فركبتهم توجنت قبل المدينة ونذرت لان المدعو رجل بنجا عليها التحير بها فلما قدمت عرفت الناقه فاتوا بها النبي صلى الله
 عليه وسلم فاخبرت المرأة بنذرها فقال ليس من حرمتهما او فبنتهما لا وفا النذر في مصيبة المدعو لا فيما لا يملك بن آدم وفي لفظ فاخذنا قتيلا و
 لو كان الكفار يملكون بالاحراز للملكية المرأة لا حرازها اياها باؤها وبها وبها من النفل فاعني فالاول قوله لم للفقره المهاجرين سببهم فقرا و
 من لا يملك شيئا فدل على ان الكفار ملكوا اموالهم التي خلفوها واربوا جردا وعندها وليس من لا يملك لا وهو في مكان لا يعمل اليه فقرا اهل
 بابن سبيل وكذا عطفوا عليهم في نفس الصدقة فاما استدلاله لشارجون مما في الصحيحين لا يقبل عليه الصلوة والسلام في النسخ ايتى به على
 فقال قبل تركنا شيل من منزل روي منزل عذابا ررك فقال قبل ترك عطفيل ان يربوا وان ما قاله لان عقيل كان استولى عليه وهو
 كفرو بغير صحيح لان الحديث انما هو دليل ان المسلم لا يرث الكافر فان عقيل انما استولى على الرابع بارثة اياها من ابي طالب فانهم
 توفي وترك عليها وجعفر اسلمهم عقيل وطالب الكافرين فوزناه لان الديار كانت النبي صلى الله عليه وسلم فلما اوجروا استولوا عليها فملكوا بها
 وروي البوداودوس في مراسله عن نعيم بن طرفة قال وجد رجل مع رجل ناقه له فارفعها الى النبي صلى الله عليه وسلم فاقام البينة ايتها
 لو اقام الاخر البينة انه اشتراها من العدو فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان شئت ان تاخذ بالثمن الذي اشتراها به فانت احق وال
 بغير ناقه والرسول حجة عندنا وعند اكثر اهل العلم واخرج الطبراني في مسنده عن نعيم بن طرفة عن جابر بن سمرة وفي مسنده بسند
 واخرج الدارقطني في مسنده عن ابن عباس انه عليه الصلوة والسلام قال فيما احرزهم العدو فاستنقذوا المسلمون منهم ان وجده صاحبه
 قبل ان يقسم فهو احق به ان وجده قد قسم فان شاروا فخذ بالثمن ضعفت بالحسن بن عماره واخرج الدارقطني عن ابن عمر سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يقول من جداله في النفي قبل ان يقسم فهو له ومن وجده بعد ما قسم فلم يمس له شيء ضعفت باسحق بن عبد الله بن ابي فرق
 ثم اخرج بطريق اخر فيهم رشدين وضعفه بخرجه الطبراني عن ابن عمر فروعا من ادرك ما في النفي قبل ان يقسم فوله وان ادرك بعد ان يقسم
 فهو احق به بالثمن فيليس ضعف به قال الشافعي واحتجوا ايضا بان عمر بن الخطاب قال من ادرك ما اخذ العدو قبل ان يقسم فهو له
 واقسم فلاحق له فيه الا بالقيمة قال هذا انما روي عن النبي عن عمر بن جابر بن عليه عن عمر وسلا وكلاهما لم يدك عمرو روي الطحاوي سند
 الى قبيلة بن ذويب ان عمر بن الخطاب قال فيما اخذه المشركون فاصابوا بالمسلمون ففره صاحبه الى دركه قبل ان يقسم فوله وان حجت

يا مينا

فان ظهر عليه المسلمون فوجدوا المالكون قبل نصيبه في جسم بغير شيء وان وجدوا ما وجدوا من القصة اخذوا بها القيمة ان اجبوا القول
 عليه السلام فيه ان جده قبل القصة فمروا به بغير شيء وان وجدوا ما وجدوا من القصة اخذوا بها القيمة ان اجبوا القول
 فكان ان حق الاخذ فظنوا انه الا ان في الاخذ بعد القصة عن ابي الماخوذ منه بازاله ملكه الحادس فمأخذ ما بالقيمة ليحسد اللفظ
 من ان يندرج الشركة قبل القصة خاصة فيقول الضم في الاخذ بغير شيء وان جمل اكرامه بأكبر فاستدعى لك واخرجوا الى دار الاسلام فالكلمة
 لاول الحيا انشاء اخذوا بالنظر في شدة انشاء تركه لا بد يتضرر بالاخذ بما لا يوافق له في دفع العوض فبالله فكان عتال النظر في ذلك ولا غيره
 بعرض ياخذ بقيمة العرض لو هو في الاسلام ياخذ بقيمة كانه ثبت في ملكه من اهل البيت ان بالقيمة وركب ان مغنوما وهو ضلع ياخذ
 قبل القصة ولا ياخذ بعد هذا الاخذ بالمثل بغير مضيق كذا كان من مذهبنا لا ياخذ ما لا يوافق له في دفع العوض فبالله فكان عتال النظر في ذلك ولا غيره

السام فاشي روى عنه النفا من ابي عميرة ومثله في ذلك روى باسناد الى سيدان بن ليسان بن زيد بن ثابت بن شاذي روى النفا باسناد صحيح
 من عبد الله بن علي بن ابي طالب قال من اشترى ما حرره الله فموايزه والعجب من الشك بغيره الاكثر في نفي اصل هذا الحكم وروى في ذلك ابن
 قضيت بالارسل والى الحكم في بعض الطرق فان الشك بلا شك يقع في مثل ذلك بن هذا الحكم ثابت وان هذا المص من سلمة المسلمين لم يمتد والكذب بعد
 وفي غلط الكل في ذلك فواضعا في هذا الغلط بل لا شك ان الراوى الضعيف اذا كثر في معنى ما رواه يكون ما رواه وفيه وليس يلزم الضعيف الغلط
 وايما ان يكون اكثر حاله السوء والغلط بما مع اعتقاده وما ذكرنا من الاية والحديث من الصحيح وحديث الضعيف وكان قبل اخر ارجحهم به الحرب الاخرى
 الى قوله وكانوا اذا نزلوا منزلا لم يأتهم فيها نعم انما فعلت ذلك وهم في الطريق واما المعنى فما اشار اليه المفسر بقوله الاستيلاء وروى على مال مباح يعني الاستيلاء
 الكاين بعد الاحراز في حاله البناء وروى على مال مباح فيمنعه سببا للملك كاستيلاء على اسواقهم فانه ما تم لنا الملك فيه الا لئلا المعنى وهذا هو كونه مباحا
 اذ ذاك لان العنصرة ثبتت على سفاة الدليل وهو قوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا منه فانه يقتضي اباحة الاسواق بكل حال وانما ثبتت ففرض
 تمكن المحتاج من الانتفاع فاذا زالت الملكة من الانتفاع عاد مباحا حوزوا ما على التحقيق ولينين ببيان الدارين فان الاحراز يكون تاما وهو الاخذ
 على المحل حاله ما لا يابا لادخاله في وقت حاجته بخلاف اهل البيت اذ احرازنا اسواقهم وانزال ما لهم لان العنصرة وكنة الانتفاع ثابتة مع اتحاد الدار والمكة
 من وجبه فلا يزل الملك بالشك ثم اجاب عن قوله المظهور لا يصلح سببا للملك فقال ذلك في المظهور لنفسه ما لم يخطو بغيره فلا فاما وجبه مباحا
 كرامته تفوق الملك هو الثواب كما في السلوة في الارض المنقوبة فما ظنك بالملك لذي يوسى والقياس على استيلاءهم على رقابنا فاسد لاننا لم
 مالا وكذا على نصب مسلم مال السلم وذلك لانه ليس فيه احراز يزيل الملك على ما ذكرنا في الباغي واورده عليه ان العنصرة اذا زالت بالاحراز يزيل ملكه
 الاستيلاء مظهر العتاج الى هذا الكلام وان لم يكن زالت لم يصير ملكا لهم واجيب بان العنصرة الموتى باقية لانها بالاسلام والموتى زالت لانها بالدار وقوله
 ان كان الملك الى تباله اول القصة ما رواه عاود الاول وان لم يسلط لزم الثاني فالمدار الاباحة وعدمها ثم لوجه الحاجة الى اثبات انه مظهر لغيره
 لان الاستيلاء ان اراد به ابتداء الاخذ او دخاله في دار الحرب يجب كونه مباحا بعينه لانه ظلم وهو قبيح لنفسه فهو محرم لنفسه وان كان تحريم النصب لقيام
 ملك لغيره فهو قبيح لنفسه على ما عرفت بهذا وروى في الاصول على كون النصب منقبة للملك لك اجيب بان المنقبة له هو الضمان على ما في توجيه من الكلام
 بل نقول ليس لاستيلاء الاول سببا للملك ولا الا دخاله في دار الحرب بل لا دخاله سبب والى كونه الانتفاع سبب للاحاطة وهو لا يتبعه بطل ولا حرة
 لانه ليس من الافعال ثم الاستيلاء الكاين في البقاء على ذلك المال لمباح سبب ملك الكافر وهذا الاستيلاء ليس بمحرم لانه على مال مباح واباحته سببه
 عماليس محرم وهو زوال الملكة فاما الاخذ والمالية فاسباب لغير ذلك ما ذكرنا فكان الوجه منع ان سبب الملك هنا مظهر لنفسه وغيره بل هو امر مباح
 والسبب لبعده لا يؤثر في السبب لانه سبب في غيره على ما عرفت من ان العلة البعيدة لا اثر لها في المعلوم بخلاف النصب فانه لا يستعمل في
 اصلا وقول بعضهم في التفسير لانه اسي الاستيلاء واورده على مال مظهر محض لان استيلاءهم انما يتحقق بعد الاحراز ولما اقرقت العنصرة فورده على مباح كما
 المسلم ثم اذالم يحا جز الدنيا ليقينه ان ماله مباح نعم وليس كذلك بل ماله محض عليه غيب الغفارة المتقدم وسببانه ليس في يده
 بل كفى المنع بان يقال لاسلم مظهر لانه وروى على مال مباح ثم قوله فان ظهر عليها المسلمون فوجب ما المالكون قبل القصة فمضى اجماعهم في ذلك فان جده

في

كتاب

في

قال فان استرا عبد فاشترته رجل واخر جاني دار الاسلام ففقت عينه واخذ ارشها فان لم يلق بالثمن الذي اخذ به من
العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا يأخذ الا رش لان الملك فيه جميع فلو اخذ به مثله فلو اخذ به من الثمن كان لا يقابلها
شي من الثمن بخلاف الشفعة لان الشفعة لما تحولت الى الشفعة صارت المشتري في يد المشتري بخلاف الشفعة فلو اخذ به من الثمن
نفسه فيه كما في النصفين ههنا الملك جميع فلو اخذ به من الثمن فاشترته رجل بالثمن فاشتره فاشترته رجل بالثمن فاشترته رجل بالثمن
رجل اخر بالثمن فليس للموكل الا دل ان يأخذ من الثاني بالثمن لان لا يرد على ملكه ولا يشتري الا دل ان يأخذ من الثاني بالثمن
لان الاستدور رد على ملكه ثم يأخذ الملك القديم بالعين انشاء كانه قام عليه بالثمن فلو اخذ به
لحمه وكان اذا كان الماسور منه الثاني غائب ليس للاول ان يأخذ به اعتبارا بحال خضرته
لاز باليقظة قيام ملكه اجيب بالثمن فان الواجب له ان يأخذ ما يبيع به زوال ملكه عنه شرعا وكذا الشفعة قديم على الملك المشتري في الاخذ بالملك
حاصله ان في الشفعة صور القديم فيها غير الملك على الملك كما انك فلان قديم غير الملك ادله وهو ما ذكرنا فانه لا ملك لاحد
في المنوم قبل القسمة فبضرورة القوي بغيره بغيره فان الشركة اولى في الحق دون الملك ثانيا هي شركة عامرة جنب طرف كل واحد خضته كثيرة وصوره
الشفعة شبيهة باخذ بالقيمة بعد القسمة لتقدم في اثبات ملك منتهك بازاله ملك موجود بالثمن وقفا لشر الحواجز والخلطة مع دفع ضرر اوقات مال الاخذ
وشبهه بالجر اذا دخل دار الحرب فاشترى ما استولوا عليه من المسلم فانه لزاله ملك ثابت لوجوه باذات ملك ايل لوجوه بقدره وهي المسئلة التي
ذكرنا ما يغفل الان الشارع لما لم يزل الملك لما حصل الحادث للنازح في مقابلة غنا حصل له بمقابله مال بذله الا بئذ لا يعتد بالنظر ونحوه الفرضين
فان لا يزيله بفتح ملك حصل لوجوه باذات ملك لا يزيل من الجانبين بل لو ان التاجر اشتراه لوجوه باخذ بالقيمة العوض او لو تركه لغيره لكانت له من ابره
زمانا طويلا لان فنده بعد في ظاهر البرهانية في روادى سماء عن مجلسه كاشف اذ لم يطلب الشفعة وانما هو الاول وهو بوجه مسلم اخذ بالقيمة لانه ثبت له ملك خاص في مقابلة
ما كمال او نقل من له ما كانت اذا المال ثابت معنى لان الكفاية مطلوبة والظاهر انما فلا يزال الا بالقيمة وقديمه هذا بالرجوع ولو كان لاخذ
الكفار من مال المسلم مثليا كالدارهم والذانية والخطية والسلم والذيت ثم غنمه المسلمون ياخذ المسلم قبل القسمة بغير شيء ولا ياخذ بعد الا بالقيمة فانه
لان اخذ به بالثمن غير مقيد وكذا اذا كان المثل موهوبا من الكافر للخروج ليس فيه الا المثل موهوبه غير مقيد لما قلنا وكذا اذا كان الذي اخذ به من الكفار
مشتري بمثله قد راو وصفا ليس لصاحبه القديم ان ياخذ به لا غير مقيد وقيد ليقول قد راو وصفا لانه لو اشتراه المشتري باقل قدر امته او بغيره لكان
منه او احسن فان له ان ياخذ به بمثل ما حصل المشتري منه فخرج اختلاف المولى والمشتري منقسم في قدر الثمن ليقول قول المشتري مع مبيته لانه
انما يملك عليه ما لا يقره بوجه كالمشتري مع الشفعة اذا اختلفا في الثمن الا ان القيم الملك البينة انه اشتراه باقل فثبت ذلك قوله فان
عبد فاشتراه رجل فاخرجه الى دار الاسلام ففقت عينه واخذ ارشها فان لم يلق بالثمن الذي اخذ به من العدو ولا ياخذ الا رش لان ملكه فيه
صحيح لانه اخذ قبل الملك صحيح كما قتل العبد بخلاف المشتري شره فاسد اعلى ما سذكر فلو اخذ به امي الارش اخذ بمثله وراهم او ذانية وعلمت انه لا يفيد ولو
بزيادة او نقصان ولو كانت امته فباعها الغنم بالف فولدت في يد المشتري واشت فاد الملك خذ الولد فخذ الي يوسف لاذك بالف وعند
محمد بحصة منها ولا يحيط شي من الثمن بالفقص من عينه لان الاوصاف لا يقابلها شي من الثمن كالموصف لا يتحصل بها وصف الانصار
وقد فات في ملك صحيح فلا يقابلها شي من الثمن فلا يسقط بغيره انما شي منه وانما لم يقابل شي من الثمن الوصف لانه تابع وبقواته لا يسقط شي من الثمن
ولنه ان يظهر في المبيع وصف مرغوب فيه وقد نفيه عند العقد لم يكن للبائع ان يطلب شي بمقابله ولو اشتري عبدا قد نسيبت يده او عينه قبل
لا يسقط شي من الثمن والحق كالأرش واستشكل بان الوصف انما يقابل شي من الثمن اذ لم يصر مقصودا بالتناول اذ اصار فاحظ من الثمن كماله
اشترى عبدا ففقت عينه ثم باعه لرجل فانه يحيط من الثمن بان ينجح العين ولو اعوت في يده باق سوا به لا يحيط بل يراجع على كل الثمن كذا في الشفعة اذا
كان فوات وصف الشفعة ليجعل قصدي قول من جف الثمن كما لو اشترى شخص بعض بنار الدار المشفوعة فانه لم يقطع عن شفع حصته ولو فات باق
سماوي كان جف شجر البستان نحوه لا يقابل شي من الثمن بهذا ودور على طاعة قوله بخلاف الشفعة لان ذلك في القصد اني غيره فالشفعة المسئلة التي نحن فيها سواء جيب ان الو
انما يقابل بعض الثمن عند حصره مقصودا بالتناول في الملك الغنم موضع جف ثوبا الشبهة كما ذكرت من مبيد المارح لا يبيد على لانه ولشبهة حكم حقيقة فبذلك فاشترى

ولا يثبت علينا اهل الحرب بالعلبة من برياءات احوالنا ولا من احوالنا وعلينا ان السبب في انفسنا في محله
والحال المال المباح من ماله من نفسه كذا من سواه لانه ثبتت كبره في من جبهته بخلاف ما كان الشرح اسقط عصمتهم جزا عن جنتنا بقسم
وجعلهم ارقاعا ولا جناية من هؤلاء واذا اثنى عليه مسلمة لمسلمة قد دخل اليهم فاخذوا له مملوكي عند ابي خنيفة ووقالا يملكون لان
العصمة لغير المالك لقيام بها وقد زالت لهذا ولخذل من الاكلام ملكوا له انه ظن ان يملك نفسه باخذ من اهل الان لا من سقوط اعتبارها
الحق في المولى عليه بملكته من لا انتفاع قلنا لا بد للمولى في نفسه من اكله على نفسه صا رصعه وما بنفسه فلم يبق صلا للمالك يخرج من المذرك
من المولى باقية لقيام به اهل الدار فتنهم ظهروا واداهم يثبت المالك لهم عند ابي خنيفة وياخذ المالك القديم بغير شيء مروجوا
كان او مشترى او مضمونا قبل القسمة وبعد القسمة لو شئى عوضه من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الثمانية ولتخذ راجعنا عنهم

من حيث وجوب تحويله اليه انما في الشرع الصحيح الذي لا يشبه الفاسد فالشئ القابل العين لا غير وقوله لان الاوصاف لنفسه اى في ابي
الفاسد لانه كالتغيب من حيث وجوب فتح السبب فالاصل على تقوم الصفات هو النصب انما لزمه ذلك مراعاة لحق المالك مباينة في
وقع الظلم وبيع الفاسد ومن في ذلك لتفوق الزانى فيه من الجاهلين غير ان اشهر ابدرا ضيها في حق المولى طلب رد كل منها بدل الى ابيه
وفي الكافي قولان الاخذ للمالك القديم مع ثبوت المالك الصحيح المشتري من العدة وثبت بخلاف القياس لنفسه وهو قوله ان شار اخذه بالثمن
وهو اسم لكل فلا يحيط عنه هذا ولو انه نفى عنه اخذه الغارزى المقسوم له فاخذ قيمته مسلمة لثاني فلما كان الاول اخذ من الثاني بثلثه اعنى عند
ابي خنيفة وقال بثلثه سليما وبى التي اعطاهما الثاني للمولى لهما انه فوت وصفت فلا يسقط برئى من ثمنه ولا ان طرف وهو مقصود فهو كذا استعجز
فليسقط حصته من القيمة كالولد مع الام بغير متيقن لمصلحة الدار بل الجوان الفوق ان فوات الطرف بها لفضل الذي كان فاما ان يشره سليما ثم قطع طرفه باختياره كان باختياره
بمخلاف مسأله الكتاب ان الثاني اخذ بغير رضاه فهو بطله سراجا رية واحرزوا ثم ظلم المسلمون فوجعت في سهم غانم فباعها بثلث فولدت في يد المشتري
فما تمت فاباد المالك القديم اخذ الولد فعاد الى يوسف له ذلك بالثمن وعند محمد بحصة من الالف وذلك بان يقيم الالف على قيمته الام يوم
وقيمة الولد يوم الاخذ فما اصحاب كلا فهو حصته فيكون ان سواد الكفار عبد المسلم فاشتره رجل منهم بالثمن فاشتره ثانيا او اخذوا دارا لم يثبت

رجل اخر باث في المولى الاول وهو الماسور منه اولا ان ياخذ من الثاني وكذا لو كان الثاني غنيا كما سينكر لان الاسما حرد على
بل على الثاني فانما ثبتت حق اخذه للمشتري الاول حتى لو ابي ان ياخذ من يقيم المشتري الثاني اعطاه للمولى الاول ولو كان المشتري الاول
وبه له اخذه مولاه من الموروث للقيمة كما لو وبه الكافر لمسلم ثم اذا اخذه المشتري الاول من المشتري الثاني بالثمن فاداد
المولى الاول ان ياخذ من المشتري الاول خذه بالثمن لانه قام عليه بذلك هو وان تضر به ذلك ففي مقابلة العبد الذي عوضه بخلاف
ما لو اخذه بالثمن فانه يفت الالف الاخرى على المشتري الاول بلا عوض اصله فخرج لوائح المشتري من العدة والعبد من غيره اخذ
القديم من الثاني بالثمن الذي اشترى به ان مثليا فبمثله او قيميا بان كان اشتره مقابلته فبقيته لان المشتري الثاني قائم مقام المشتري الاول
وليس للقديم ان يفت الالف الاخرى لياخذ من المشتري الاول بالثمن الاول لاني رواية لمن ساعته عن محمد فظا به الرواية الاول فالوجه

في المبسو وفيه ان الكفار اسلموا قبل ان يبيع لم يكن للقديم ان ياخذ قوله ولا يملك علينا اهل الحرب بالعلبة الكانية بالاحراز بدالهم
مدبرينا ولا امهات اولادنا ولا مكاتبنا ولا احرارنا وعلنا نحن عليهم جميع ذلك لان السبب هو الاستيلاء التام انما يملك الحكم وهو الملك لا يرد
عليه في محله المال المباح والحر المسلم محصوم بنفسه وكذا من سواه ممن ذكرنا من تدبيرنا ومن بعدهم لا يثبت الحرية فيهم من وجه
الاسلام بخلاف رعايتهم لان الشرح اسقط عصمتهم جزا على جنتهم بالكنة ولا جناية من هؤلاء وتفرغ على عدم ملكهم بولادتهم لو اسروا ولم
لمسلم او مكاتب او مدبر انهم ظهر على دارهم اخذه ماله بعد القسمة بغير شيء ويحرض الامام من وقع في قسمة من بيت المال قيمة ولو اشترى تاجر
منهم اخذه منه بغير ثمن ولا عوض قوله فان اتى عبد مسلم او ذمي وهو مسلم ودخل عليهم دار الحرب فاخذوه لم يملكوه عند ابي خنيفة ومن لا يملك
وبه قال مالك احمد والشافعي على ان قابل للملك حمزة ابدال الحرب وبه تيم الملك لهم وبه السقوط عصمتهم لانا نلحق المالك قدرا
وصار كما لو نزلت اليهم دابة اى حررت من باب ضرب لان من قصد به جازا وادوا كما جاز على هذا القياس وكما لو اخذوا العبد الاتق او غير

الاول

من

وليس له على المالك وخلفه الا بقائه عامل لنفسه اذ في زعمه انه ملكه وان ثلثه يبيع اليهم فاخذه وملكوه لتحقيق الاستسلام اذ لا بد للجماعة لشتر عند الخروج من دار تاخلاف العبد عما ذكرنا وان اشتريه رجل اذ اخذه دار الاسلام فصاحبه ياخذ بالقرن انشاء ما بدا فان ابق عند اليهم وذهب به بفرس ومناخ فاخذ المشركون ذلك كله واشتري رجل ذلك كله واخرجه الى دار الاسلام فان المولى ياخذ العبد بغير شيء والغرض من المناخ بالقرن وهذا عندنا حجة وقالا ياخذ العبد ما معه بالقرن انشاء اعتبارا بحالة الاجتماع بحالة الانفراد وقد بينا الحكم في كل فرد واذا دخل الحرب دارا بامان واشتري عبدا مسلما واخرجه دار الحرب عتق عند ابحثفة وقالا لا يمتنع لان الاثر اليه كانت مستحقة بطريق معين وهو البيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه بقي في يده ولا ي منيفه لان تخليص المسلم عن الكافر اذ في مقام الشطر وهو تبيان الدارين مقام العلة وهو الاحتياط لتخليصه اليه كما في مقام مفصل حيث مقام الفرق في اذ السلام اذ يبين في دار الكفر

من دارنا اذا ارزوه حيث يملكه فلهذا والى حقيقته ان العبد نظرت يده على نفسه وبها لانه آدمى سكت فله يد على نفسه ولذا الواشترى نفسه لغيره
من مولاه لم يكن مولاه وجسه بالثمن لانه صار مقبوضا بحرق عقده وانما سقط اعتبار يده لتحت يد المولى عاتية يملكها للمولى من الاستحقاق وقد زالت يد المولى
بمجرد دخوله دار الحرب فظرت يد العبد على نفسه سابقة على يدا بل الحرب لان اخذهم اياه لا بد ان يترأخا لحظته عن دخوله واذا سبقت يده يده صار موصوفا
بنفسه فله يد على المملوك بخلاف السابق المتروك في دارنا اذا ارزوه لان يد المولى قائمة عليه اياما في دار الاسلام حكما لقيام يد ابل الدار في كونه الاستعانة
على وجوده والاقترار باق منع لغيره يد على نفسه ولان ذلك المأذون في الدخول لان دخوله باذنه وهو على عاصم العود اليه وبخلاف الدار التي نذرت فانه
لا يد لها على نفسها كغيره في قول المص لان سقوط اعتبار يده لانه كان الواجب ان يقول اعتبارا لان اليه يرضونه وقد يعاد على الظهور اى سقوط اعتبار
يده ولو كان العبد كافرا فان كان مرتدا ملكه وان كان كافرا فهو ذمي تبعا لمولاه واذا لم يثبت لهم ملك فيه ياخذ المالك القديم لغيره سواء كان موصوفا ثم لانه
اخرجه الى دار الاسلام او اشتري منهم ومنه ما قبل القسمة وبيننا الا انه اذا اخذ بعد القسمة يؤدى الامام عوضه من بيت المال لما خذونه لانه لا يمكن اعادة
القسمة لتفرق الغنائم وتجزأ جهتهم وتفرق المال في ايديهم وايدي غيرهم فيتمهم وغيره لا ينبغي من الحرج وببيت المال مصادرة اب المسلمين وبذا
من ثوابهم ولا يوفى من الغنيمه شي بغير قسمة كملو الالهة توضع في بيت المال فاذا لم يمتنع من غير القسمة كان فيه ولا يعطى المشتري شيئا اذا كان اشترا لغيره
المولى فان اشتراه باذنه رجع عليه بما اشتراه وعند ما يأخذه بالثمن في المشتري وبالقائمة في الموصوب كما في الماس وغيره السابق وانما قيدنا اوله لانه يكون
العبد مسلما لانه لو ارتد فابق السهم فاخذه ملكه اتفاقا ولو كان كافرا من الاصل فهو ذمي تبعا لمولاه وفي العبد اذا ابق قولنا ان ذكره في طريقه مجرد الائمة قوله
وليس لداى الغازي او التاجر قبل السابق الاستحقاق اذا اخذ يده فيكون عاتيا له وانما هو عاتل نفسه قوله وانما يبيعهم فاخذه ملكه وجب فيه فصر على
علمنا ياه اتمه لو اشتراه رجل واخذ دار الاسلام فانما يأخذه ماله منه بالثمن ان شاء قوله فان ابق عبد السهم وذميب عبد بقرس ومتاع فاخذ المشرك في ذلك
كله فاشترى رجل ذلك كله فان المولى ياخذ العبد بغيره والتمتع والفرس بالثمن عند ابل حقيقته وعند ما يأخذ العبد ايضا بالثمن ان شاء وبه مستقرة على ملكهم
السابق اليهم عن يدها وورده عليهم ينبغي ان ياخذ الكل بلا شيء لان احدا لم يظرت يده على نفسه ظهر على ما في يده لانه مال مبيع فيمنع ظهور الكفار عليه كما
ظهر يدهم عليه نفسه ليعتقوا اجيب بان غايته انه صار له يد بلا ملك لان الرق ينافي حقيقة يده كما لو كان ملكا لالغاب فيما الكفار بالاستيلاء او في نظر لان
الفرس ان سبق اليه يمنع استيلائهم عنه فانما يملكون المال باباحته وانما يبيعها باذا لم يكن عليه يد لاجل ملكه العبد والفرس ان هذا المال عليه يد
فيمنع الاستيلاء الموجب لاجراجه عن ملك من له فيه ملك قائم واجيب ايضا بان يده نظرت على نفسه مع المنافي وهو الرق فكانت طائفة من وجه
دون وجه فاعتبرنا ما في حق نفسه دون المال ودفع بان استيلاء العبد على المال حقيقة وهو مال مبيع فيمنع ان يمنع استيلاء الكفار قوله واذا دخل
الحربي دارنا بان فاشترى عبدا مسلما واذا دخل دار الحرب حقن عذرا بحقيقة وقال لا ليعتق لان الازالة كانت مستحبة حال كونه في دار الاسلام بطريق يده
وهو الباع فانه اذا اشترى الكافر عبدا مسلما سحر على اخرجه عن ملكه بالبيع فان فعله الاباحه القاضي عليه ووقع ثمنه اليه وقا تعذر الجهر عليه فبقي عبدا في يده و
لان الاحراز بدار الحرب بسبب لشبوت ظلم فيها لم يكن ملكا لهم فانهم اذا اخذوا عبدا مسلما من دار الاسلام ملكوه فاستحال ان يزول ملكه لانه ثابت له قبل
لاحراز ماله الاحراز لابي حقيقته ان الجهر على البيع في دار الاسلام ما كان الا بموجب تخلص مسلم عن ازال الكفر فهو الواجب بالذات اجماعا وجوب
الجهر على البيع ليتوصل اليه غير ان تعين اخرجه بغيره لتعين بيعا ليقام حال قيامه مائة تحراز عن الخبز باخذ ماله ولولاه لا اعتقده عليه فاذا ازال امانه وسقطت

واذا دخل المسلم الى الحرب بامان فادانه حربى اودان هو حربى اذ عصب حلهما صاحبه ثم خرج المينا واستامن الحربى يقضى له واحد من ماله
 صاحب شئ اما الادانة فلان القضاء بعد الولاية ولا ولاية وقت الادانة اصلا ولا وقت القضاء على المستامن فيه ما التزم حكم الاسلام فيما
 من افعاله وانما التزم ذلك فى المستقبل واما الغصب فلا يراه صادرا لانه لا يوجب غصبا مستقلا على مصادفته ما لا غير معصوم على ما بيناه وكذلك
 لو كانا حربيين فعلا ذلك فخرجوا مستامنين لما قلنا ولو خرجا مسلمين فغصب بالدين بينهما ولم يقض الغصب اما المدين فلا يخرج او يقتل
 لو وقع ما بالترافى والولاية ثابتة حالة القضاء لا التزاما احدهما بالاحكام بالاسلام واما الغصب فلما بينا انه ملكه ولا خبث فى ملك الحربى
 حتى يؤمر بالرد واذا دخل المسلم الى الحرب بامان فغصب حربيا فخرج مسلمين اخرج بوجه الغصب ولم يقض عليه
 اما عدم القضاء فلما بينا انه ملكه واما الاخر بالرد وعمره الذى يتولى به فلا بد فسد الملك لما يقا رنه من المحرم وهو نقض العهد
 لان الخطر لغيره لا يمنع انعقاد سبب الملك كما فى البيع الفاسد وقوله سئل ما بيناه يريد ما تقدم من قول الخطر لغيره اذا صلح
 سببا لكرامة تفوق الملك النخ وسبيل ما يملك بطريق المحرم التصديق به حتى لو كان المأخوذ غدا جارية لا يكل له وطيبا ولا للمشتري منه بخلاف
 المشتراة شرافا فاسدا فان حرته وطيبها على المشتري خاصة ويكل للمشتري منه لان المنفعة فيه لشبوت حق البائع فى الاسترداد وبيع المشتري
 انقطع حقه ذلك لانه باع بيعا صحيحا فلم يثبت له حق الاسترداد وهما الكراهية للكفر والمشتري الثانى كالاول فيه ما لو سبوا قوم اهل الدار التى يؤمها جارية
 ان يشتريهم من السبا لانهم ملكوا بالاحراز وما كانوا على اصل الاباحة فى حقه وانما منع العزير وليس ذلك غرضا فخرج نفيس في الميسر
 لو اغار قوم من اهل الحرب على اهل الدار التى فيهم المسلم المستامن لا يكل له قتال هؤلاء الكفار الا ان خاف على نفسه لان القتال لما كان تعريضاً
 على الملك لا يكل الا ذلك او لا علا وكلمة التدوير اذ لم يثبت على نفسه ليس قتله لئلا لا علا ولا كفرا ولو اغار اهل الحرب الذين فيهم مسلمون
 مستامنون على طائفة من المسلمين فاسروا ذرا ريسهم فمروا بهم على اولئك المستامين وجب عليهم ان يقضوا عنهم وهم يقاتلوه هم
 فان اوقف برون عليه لانهم لا يملكون رقابهم فقرر بهم في ايديهم فقرر على الظلم ولم يضمنوا ذلك لهم بخلاف الاموال لانهم ملكوا بالاحراز
 فضمنوا لهم ان لا يتعرضوا الاموالهم وكذلك لو كان المأخوذون ذرا ريس الجوارح لانهم مسلمون ومن فروعه لو تزوج فى دار الحرب
 فلم يخرجها الى دار الاسلام ثم افسخ النكاح وبيع مبيع فيها وان طأ عته فخرجت طوعا معه لا يبيع سبيها لانه لم يملكها وعلم انهم اغاروا فى قصور
 اذا ضمهم فى نفسه انه يخرجها لبيعها ولا بد منه فانه لو اخرجها كرها لانه لا الغرض بل لا اعتقاده ان له ان يذهب بزوجه حيث شاء اذا
 فاما ما سجل مره ما ينبغي ان لا يملكها قوله فاذا دخل المسلم الى الحرب بامان فادانه حربى اودان هو حربى اذ عصب احدهما صاحبه ما لا
 مخرج المسلم اليها واستامن الحربى فخرج ايضا مستامنا لم يقض لواحد منهما على صاحبه شئ اما الادانة فلان القضاء يعقد
 ولاية ولا ولاية وقت الادانة على واحد منهما ولا وقت القضاء على استامن لانه ما التزم احكام الاسلام فيما مضى من افعاله وانما التزم
 المستقبل ولكن يفتى بانه يجب عليه القضاء فيما بينه وبين التقدم وهذا قصر كما ترى لا يشمل وجه عدم القضاء على المسلم ولذا
 لابي يوسف انه يقضى على المسلم عدم القضاء كما فى المماثلة قول ابى حنيفة ومحمد واستشكل قولهما بان المسلم يلتزم احكام الاسلام
 ملقا وصار كما لو خرجا مسلمين وكون ابى حنيفة اعتبر ديانة كل منهما عند القضاء هو ايضا مما يحتاج الى موجب واجاب فى الكافي بان
 التسوية بين الخصمين ولا يخفى ضعفه فان وجوب التسوية بينهما ليس فى ان يبطل حق احدهما بلاموجب لوجوب ابطال حق الآخر بموجب
 انما ذلك فى الاقبال والاقامة والاجلاس ونحو ذلك ولا ادانة البيع بالدين والاستئانة الاتباع بالدين وامانه لا يقضى بالغصب لكل منهما
 صابر ملكا لاذى غصبه سواء كان الغاصب كافر فى دار الحرب او مسلما مستامنا على ما بينا اى فى باب استيلاء الكفار على الاستيلاء ودعى مال سباح لان الغرض
 انما مناهج الى دار الاسلام فى غصب المسلم اذا دخل واحدا او اثنا من غيرين دار الحرب الى ان المسلم المستامن الغاصب لمال الحربى يؤمر بالرد
 ولا قضاء ليرفع معصيته الغدرو وفى كلام المصنف اشارة اليه كما ترى وكذا لو كانا حربيين فعلى ذلك اى اذ ان احدهما صاحبه او غصبه ثم خرجا اليها
 مستامين لما قلنا فان خرجا مسلمين وقت اذ ان احدهما الآخر او غصبه يقضى بالدين بينهما خاصة دون الغصب اما القضاء بالمداينة
 بالدين فلاننا حين وقت وقعت وصحة لوقوعها بالترافى والولاية ثابتة حالة القضاء لا التزاما احدهما باحكام الاسلام ولا ترجيح لاحدهما على

ولما دخل المسلم دار الحرب ما من قنصله من الغضب ينفذ عليه ما عهد القضاة قبل ما بيناه ملكه الامم والحدود وراثة الفتنة فلا يفسد الملك لما يبادر اليه
وهو متفق على هذا داخل مسلمان دار الحرب ما من قنصله من الغضب ينفذ عليه ما عهد القضاة قبل ما بيناه ملكه الامم والحدود وراثة الفتنة فلا يفسد الملك لما يبادر اليه
الاسلام لا يتطاول في الحرب الا بالامان وانما يطالب القضاة في كل ما يمكن استيفاء الا يقتضيه مقتضى الامم وراثة المسلمين يوجب ذلك دار الحرب فالحق في ماله في العود
يقتل العمد في الخطا لانه لا قدر له على الصيانة مع تبائن الدارين والعوجب عليهم على اعتبار تركها وان كان اسيرين يقتل احدهما صاحب
او قتل مسلم تاجر اسير افلا تسمى على القاتل الا الكفارة في الخطا عند ابي حنيفة رده وقال في الاسيرين الكيفية في الخطا والعمد ان العمة لا تبطل
بما رضى الاسير لا تبطل بعارض الاستيمان على ما بيناه وامتناع القصاص لعدم المنع وجوب الكيفية في ماله لما قلنا او لا في حقيقته وانما يصار اليها بعد ما يتبين منه
مقتوا في ابدانهم ولهذا يصير مقيما باقامتهم مسافرا يسفرهم فيبطل به الاحراز اذا صاروا مسلمين لانهم يهاجرون الدنيا ويحصل الخطا بالكفارة لانه كذا في العمد عندنا
الاخر اذا لم يقض لا حد سواء الا في سببها وبينها وعلى قول ابي يوسف لا يحتاج الى براءة او عسلاوة او يقتضي الحرب على المسلم على قوله كما ذكرنا انما واما
النصب فانما لا يقتضيه لا تلافيه فيها ملكه ولا خبث في مال الحرب بل يومر بالرد وفيه اشارة الى ما قبله من ذكره بقوله واذا دخل المسلم فغضب حربيا ثم خرجا مسلمين
الى اخره عرف احكاما مما تقدم قوله واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان يقتل احدهما صاحبهما او خطا فغضب القاتل تحملا لدية في ماله ولا كفارة عليه وعلى
القاتل خطا لدية في ماله ايضا وعليه الكفارة بهذا في عامة النسخ من شروح المجاميع الصغرى لا ذكر خلاف وذكرنا في المجاميع الصغرى ان هذا قول
ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد عليه القصاص في العمد كقول الشافعي وما لك واحدا لانه قتل شخصا معصوما بالاسلام عداونا وذلك موجب القصاص
وكونه في دار الحرب لا اثر له في سقوط ذلك عند الله تعالى ولا في حقيقته ان اكثر سوادهم من وجهه ولو كثرة من كل وجه بان كان متوطننا هناك لا يكون معصوما
فاذا كان اكثر من وجه كانت اشبهت في قيام العمة فلا يجب القصاص فقد كرر شمس الائمة القصاص في العمد عن ابي يوسف من جهة اية الامارات
المسلم حيث كان هو من اهل دار الاسلام لا ينتقض احرازه نفسه بذلك القصاص حتى للمولى ينفرد باستيفائه من غير حاجة الى ولاية الامام ووجه
الظاهر من ذلك فيما سئل كذا قال المص اما الكفارة يعني في الخطا فلا ملاق الكتاب يعني قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة ووجوب الدية لان
العمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول الى دار الحرب بالامان وانما لا يجب القصاص في العمد لانه لا يمكن استيفاء الدية الا بقتل
ولا مسنة دون الامام وجماعة المسلمين ولم يوجب ذلك في دار الحرب فلا فائدة في الوجوب واذا سقط القصاص وجبت الدية لانه لا سقوطه بعارض مقارن
للقتل فقلب قتل الرجل ايمه ولا يخفى ان المراد انه ليس على الامام اقامته اذا طالب المولى تمكينه منه ولا يحل للمولى المقتول قتل القاتل
اذا قدر عليه لان القتل لم ينقد سببا موجبا للقصاص وهو يشكل لان كون الولاية قاصرة وقت السبب لا تمنع من القصاص عندنا
اذا كانت ثابتة عنده كما لو رفع الى قاض يطالبه بثلثين مبيع صدر البيع فيه قبل ولاية القاضي فان ولاية منعه عنده السبب وعليه ان
يقضى بالثلثين عند المرافعة لان العمة الموقوفة بالاسلام قائمة والقتل العمد العمد وان ثابت وهو السبب والمنازع وهو استيفاء الامام
فتفت لما ذكر من ابي يوسف ان الامام ينفرد بها المولى فتمنع منه خلاف الدليل فالاقرب ما تقدم من ثبوت اشبهت المسئلة للقصاص
بكتيرة سوادهم من وجهه على ما فيه اذ من كون ذلك اشبهت بوجوب السقوط او ان دار الحرب دار ابا حنيفة تكون فيها اشبهت بدارية ووجهه ان
ان قتلهم واربابته للقتل مطلقا فتمنع او قتل الكافر فيه ولا يفيده ويوجب بان كونهما دارا حنيفة في الجبهة كانت الاتري ان من قتل رجلا قال لم يقتلني
لا قصاص عليه من ان ابا حنيفة قتلته لم تحصل لقوله ذلك بل ابا حنيفة من جهة وقد جعل ذلك مانعا الا ان يمنع عدم القصاص في قوله يقتلني
فان قيل ما ذكرتم من ان الاطلاق قوله تعالى كتب عليكم القصاص والنفوس بالنفس فالجواب انه عام مخصوص بالقتل خطأ فانه قتل وليس بجناية
قصاص ونحو ذلك فجار تخصيصه بالمعنى ايضا قال وانما تجب لدية في ماله في العمد لان العمد لا يقتل العمد في الخطا انما يجب ايضا في
في ماله لان وجوبها على العاقلة تبركهم وتقسيمهم في حفظ القاتل ومنعه في ذلك ولا تقتضيه منهم في ذلك اذا كان في دار الحرب قوله وان كانا مسلمين
اسيرين يقتل احدهما صاحب او قتل مسلم تاجر اسير فلا شيء على القاتل من احكام الدنيا الا الكفارة في الخطا عند ابي حنيفة رده وانما عليه عقاب
الاخر في العمد وقال في الاسيرين الدية في الخطا والعمد لان العمة لا تبطل بعارض الاصل كما لا تبطل بالاستيمان على ما بيناه يعني من قول
لان العمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان فكان لا سريان كالمستأمنين واما امتناع القصاص

ومن قتل مسلماً خطأ لا ولي له أو قتل حربياً دخل الدين بآمان فأسلمه فالدية على عاقلة للإمام وعليه الكفارة لأنه قتل نفساً معصومة خطأ فيعتبر بسائر النفوس المعصومة ومعنى قوله للإمام ان حق الإخذ له لأنه لا وارث له وان كان عمداً فان شاء الإمام قتلته وان شاء أخذ الدية لان النفس معصومة والقتل عمد والولي معلوم وهو العامة أو السلطان قال عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له وقوله وان شاء أخذ الدية معناه بطريق الصلح لان موجب العمد وهو القود عينا وهذه الالة الدية انفع في هذه المسئلة من القود فلهذا كان له ولاية الصلح على المال فليس له ان يعقولا ان الحق للعامة ولا بنية نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم من عين عوض

لان العتمة اصلها العتمة المؤتمه لمحصل الزجر بها أي بالعصمة ولو قال به أي بالاثم كان أحسن والعصمة المقوتة كما في أي في أصل المعصمة كما لا يتلج به أي بالتقوم على المتنبك لها فمتعلق بهذه العصمة بما علق به الأصل اعني المؤتمه وقال صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا يا معصومين وما هم و اموالهم فمقتضت العصمة الى كما لها وذلك بالمقوتة والمؤتمه ولنا قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم ويؤمنون فقتلوه فقتل مؤتمه فانه في القتل الخطأ والمؤتمه على منع القصاص في الدماء كنبنا بما ذكره في المسئلة من دلالة الآية لانه تعالى افاض في تفاصيل موجبات القتل الخطأ فقال سبحانه وتعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فقتلوه رقبته مؤتمه وجبة مسلمة الى اهلها الا ان يصدقوا فوجب الدية والكفارة ثم قال فان كان أي المقتول من قوم عدوكم ويؤمنون فقتلوه رقبته واقصر عليه فعرف ان تمام الواجب ثمانية مفيض في بيان حكم قتل المسلم الكائن من قوم عدو لنا فقال هو جسد لا ولي له وعليه فكل المو جب والابركين بياناً للموجب بل البعض موصيه وزاد المصروفه على هذا الوجه وبوجه قوله رجوعاً الى حرف الفاء وقرئان الفاء لا واو الجزاء والجزء الثاني من جزاء فان أي كفاه وبوجهه لان لفظ الجزاء المحمول معنى الفاء لفظ اصطلاحى أي جعلى لان اللفظ وضعت لفظ الفاء لمعنى لفظ الجزاء حتى يقال الجزاء الذي هو معنى الفاء الكفا في بل المراد يقول النخبة الفاء الجزاء أي دالة على ان ما بعد ما سبب عما قبلها فسمى السبب جزاء اصطلاحاً لانه

فليتأمل ولان العصمة المؤتمه في الأصل بالأدوية لا بوصف الاسلام لانه ملحق بتمتعاً لا بعبارة التكليف والقيام بها لا يمكن الا مع حرمة التعرض له وانما اثار تعارض الكفر فاذا انتفى عاوت بخلات الاموال لانها بحسب الأصل صابغة لانها خلقت للانتفاع بها والعصمة المقوتة بالكس فالاموال هي الاصل في الاموال لان التقوم يؤذن بجزء الغائب ومن شرطه التماثل وهو في المال لا النفس وكانت النفوس تابعت في العصمة المقوتة في الاموال في الاموال بالاحراز بالدار لان العرة بالمنفعة فكذا في النفوس لان اشروع اسقط اعتبار سنة الكفر فوجب بطلانها فان قيل لوجع ما ذكرتم انهم في المردة المستأمنين اذا قتل في دار الدنيا اجاب بانها من اهل الحرب حكماً لقصد الانتقال اليها فلم يجب شيء وانما قوله صلى الله عليه وسلم معصوم انتهى ما فهم فقول الاشك في ثبوت العصمة شرعاً ولا يستلزم كما لا بد لبل لو سلمنا فقد قال عليه الصلوة والسلام لا يحقه ومن حقه ان يكونوا في دارنا لا يكثر من سواد العدو والا ان هذا لا ينتقض في

الاسير لم قوله ومن قتل مسلماً خطأ لا ولي له أو قتل حربياً دخل الدين بآمان فأسلمه ثم قتلته خطأ فالدية على عاقلة للإمام وعليه الكفارة لانه قتل نفساً معصومة بالاسلام وداره خطأ ومعنى قوله للإمام ان حق الإخذ له لانه لا وارث له بالعرض لان المأخوذ كملكه بولن الوضع في بيت المال وان كان قتل المسلم الذي لا وارث له المستأمن الذي أسلم ولم يسلم معه وارث تصدكوا لا تبعاً بان لم يكن معه ولي صغير دخل به الدينار عمداً فان شاء الإمام قتلته وان شاء أخذ الدية منه بطريق الصلح لا بجزء لان موجب العمد عندنا القصاص عينا الا ان يتصالحوا على الدية وانما كان للسلطان ذلك لانه هو ولي المقتول قال الإمام السلطان ولي من لا ولي له وقد قد مناه الكلام على هذا الحديث في باب الاولياء والاكفار من هذا الكتاب فارجع اليه والدية وان كانت انفع للمسلمين من قتله لكن قد يعود اليهم من قتله منفعته اخرى هو ان يترجى استماله عن قتل المسلمين فيرجى بما هو انفع في رآه وما ذكرنا طرأ ان الاولى ان يقول وبذا لان الدية قد يكون انفع والا كان متعين الصلح منه عليها واما ان يعقولا فليس كذلك لان ولاية على العامة نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم من غير عرض ولو كان المقتول لقيطاً فقتله المملكت او غير خطراً فلا اشكال في وجوب الدية لبيت المال على عاقلة الدية القاتل والكفارة عليه ولو كان يقتل عمداً فان شاء الإمام قتله وان شاء الصلح عليه على الدية كما لمي قبلها وما هذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف عليه الدية في ماله ولا قتله لانه لا يخلو عن ولي كلاب ونحوه ان كان ابن رشدة وكالام ان كان ابن زنا فاشتباه من قتله القصاص فلا يستوفى في

اداء الاسلام

مكتبة

سلطنة

ب

السير

ووضع على ذلك ما قلنا وكان ذلك بحضر من الصحابة رض من غير تكليف كان اجماعهم وكان ليون متفادته فالكلام
اخرها مؤنة والمزاد اكثرها مؤنة واليرطاب بينهما والوظيفة تتفاوت بتفاوتها فجعل الواجب الكرم علاها في الزكاة اذا حاد في الرطبة او سطرها

المقادير فاذ ذكر يكون عرف بلذ فيه مائة ذراع وعرف اخرى فيه خمسون ذراعا وكذا ما قبل الجريب ما يذرف فيه مائة رطل وقيل ما يذرف فيه من المنطوق
منا وقيل خمسون في ديارهم والمحول عليه ما في الهداية وغيره ما و الجريب الرطبة ففيه خمسة دراهم ولا شيء فيه من الخارج ففي جريب الكرم المتصل و
النجيل التسعة عشرة دراهم هذا هو المنقول عن عمر بن وقيل بالاتصال لانها لو كانت متفرقة في جوانب الارض ووسطها من رطوبة الاشياء فيها بل المستبر
وتحقيقه عمر بن علي ماني الزرع وكذا لو غرس اشجارا غير شجرة ولو كانت الاشجار ملتفة لا يمكن زراعتها رطبا فهي اخص كرم ذكره في التوسعة وفي شرح الطحاوي
لوانبت ارضه كرمنا فعلاجه اجمالى ان يطعم فاذا اطعم فان كان ضعف وثلاثة اكرم ففيه وظيفة اكرم وان كان اقل فضعفه الى ان يقتصر عن
ودرهم فان نقص فعليه تغيير دراهم وفي رواية عليه وظيفة الارض الى ان يطعم اكرم ثم ذكر المصنف الرواية عن عمر بن ذلك فقال انزلت عثمان
بن حنيفة حتى مسح سواد العراق وهو الذي اخى النبي صلى الله عليه وسلم بنيه وبين علي بن ابي طالب رض عين النجى بين المهاجرين والانصار
وجعل حديقته مشرقا عليه فمسح فبلغ ثمانون الف الف جريب ووضع على ذلك ما قلنا وكان بحضر من الصحابة رض في حيز كثيرة فكان اجماعهم قائل
شأن في قوله ووضع على ذلك ما قلنا انه سويل يقال ووضع ذلك على ما قلنا اى وضع الخراج ولا يخفى ان مرجع اسم الاشياء است وثلثون الف الف اى وضع
على البربان المقادير التي ذكرنا ما ولا سوينسب الى قائل هذا وقد تقدم رواية ابي يوسف به وهو منقطع لان الشعبي لم يذكره عمر بن وعلم ان الرواية عن عمر بن
اختلفت كثيرا في تقدير الوظيفة فروى ابن ابي شيبة ثمانية بن سهر عن الشيباني عن ابي عون بن محمد بن عبيد الله الثقفي قال وضع عمر بن علي اهل السواد على كل جريب
ارض ببلنة المار عام واحد درهمان وفضا من لثام وعلى البساتين على كل جريب عشرة دراهم وعشرة اقنرة ولم يضع على النخل شيئا جعله تبعاً للارض ثم
عن ابي اسامة عن قتادة عن ابي حجاز قال لث عثمان بن حنيفة على ساحة الارض فوضع عثمان على الجريب من اكرم عشرة وعلى جريب النخل
ثمانية دراهم وعلى جريب القصب ستة دراهم لعني الرطبة وعلى جريب البرابرة دراهم وعلى جريب اشعر دراهم وقال ابو عبيدة في كتاب الاموال ثمانية عشر
اجتاها من جريب عن ابراهيم بن محمد ابي قال لما فتح المسلمون فاسا قال الحديث بطول الى ان قال فمسح عثمان بن حنيفة سواد الكوفة من ارض اهل الذمة فجعل
على جريب النخل عشرة دراهم وعلى جريب القصب ثمانية دراهم وعلى جريب البرابرة دراهم وعلى الجريب من اشعر دراهم
وقية قال واخذ من تجارهم من كل عشرة دراهم فصاروا في ذلك الى عمر بن الخطاب رض فرضي به فقد رايت ما بناس من الاختلاف وما لك ليتبر حازقة
الامام لانما وقع على المسلمين عند فيفوض الى اجازته كما هو رسم الان في ارض مصر فان الماخوذ الان اجازة الاخراج الا ترى ان الاراضى ليست ملك
للزراعة وهذا بعد ما قلنا ان ارض مصر خراجية والتداعى علم كانه لموت المالكين شيئا فشيئا من غير فلاف وثمة فصارت لبيت المال فيبقى على هذا
لا يصح مع الامام ولا شراره من وكيلين بيت المال لشيء منها لان نظره في مال المسلمين كتطاولي التميم فلا يجوز لبيع عقار الا الضرورة لعدم وجود ما ينفقونه
وكذا كتبت في فتوى رعت الى في شراء السلطان الاشرف برسباني رجا لارض من فلاء نظريت المال على يجوز شراره منه وهو الذي ولاده فكتبت اذ
كان بالمسلمين حاجة والعيا ذبا لته باز ذلك واحمد في رواية كما لك وفي رواية في كل جريب خطبة او شعير درهم والباقي كقولنا وقيل كل الروايات
عن عمر بن حنيفة وانما اختلفت الاختلاف النواحي فوضع على بعضها اقل وبعضها اكثر لتفاوت الربح في ناحيتها مع ناحية ما قلنا شهر رايته وارقق بارعية ثم ذكر المصنف
المعنى في اختلاف الوظيفة فقال ولان المومن متفاوتة فاكدم انعمها مؤنة لا ينبغي على الابد بلا مؤنة واكثر ما ريعا والمزراع وقتلها ريعا واكثرها
مؤنة لا احتياجه الى الابد ومومن الزراعة من الحرث والحصاد والدياس والتذرية في كل عام والرطاب بينهما لانها لا تدوم دوم

المنطوق

فان الماخوذ بالاجازة

وكانت ارض مصر خراجية

ومن أسلم من أهل الخراج أخذ منه الخراج على حاله لان فيه ثقة فيعتبر مؤنة في حالة البقاء فامكن ابقاءه على المسلم ويحكي ان يشترط
المسلم ارض الخراج من الذي ويؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صرح ان الصحابة رضوا ارض الخراج وكانوا يؤدونها خراجا قذرا
على جواز الشراء واخذ الخراج وادائه للمسلم من غير كراهة ولا عسر في الخارج من ارض الخراج وقال الشافعي رحمه الله يجمع بينهما
لانهما حقان مختلفان وجبا في محلين بسببين مختلفين فلا يتنافيان ولنا قوله عليه السلام لا يجمع عشرة وخراج في ارض
المشترى وهذا وان كان نوع تجزئته دفع ضرر العانة باثبات ضرره واحدا وبوجاز كما قلنا في الحجر على المكارى والمفسد والطبيب الجاهل ولو وقع البيع في
أثناء السنة فان بقي منها قدر ما يمكن المشتري من الزراعة فالخراج عليه والا على البائع وما عمن ابي يوسف ان يدفع للعاجز كفاية من بيت المال وقرضا
ليعمل فيما صحح ايضا ومن فرغ ذلك ما اذا انتقل الى حسن الامر من غير عذر بان كانت مثلما يزرع الكرم فزرعها جوبا فخذ منه خراج الاعلى وهو الكرم لانه
هو الذي ضيع الزيادة على المسلمين قالوا لا ينبغي بهذا حذرا من تسلط الظلمة على اموال المسلمين اذ يدعى كل ظالم ان ارضه لم تزرع الزعفران ونحوه وعلاجه
حسب قوله ومن اسلم من اهل الخراج فخذ منه الخراج على حاله وعندنا ماك والى فحقه من الخراج وكذا لو باعها من مسلم يجوز البيع عندنا خلافا لما ك
في رواية وعلى رواية الجواز يسقط الخراج لما فيه من معنى الذل والصغار وهو غير لائق بالمسلم وقوله لما قلنا من ان فيه معنى التوبة والمسلم من اهل التوبة العاشر
والارض لا تجوز منها قافلا ما تقرره اجابا واولي ولان وضع عمره بموافقة جماعة الصحابة ما كان الا ليجد الذين يجهلون من المسلمين بعد اهل الفسق والفساد
وفتح هذا الباب يؤدي الى نوات هذا المقصود فان الاسلام غير يرد على من اشتهر بالمسلمين ومنه قوله في مسنده وتقية من الكلفة وتحشم الشاق في الزراعة ثم دفع
نحو النصف لانه قال المصنف في ان الصحابة اشتهروا ارض الخراج وكانوا يؤدونها خراجا قال ابي يعقوب قال ابو يوسف القول ما قال ابو حنيفة انه كان ابن
وجاب ابن الارث وحبس بن علي وشريح ارض الخراج فدل على استقار كراهته ملكها ثمانية اهل بن سعيد عن عامر عن عتبة بن فرقد السلمي انه قال لم ير اهل
ان اشتهرت ارضنا من ارض السواد فقال عمر بن الخطاب فيهما مثل صاحبها قال النبي في وخرنا ابو سعيد ثمانية اهل بن سعيد عن عامر عن عتبة بن فرقد السلمي انه قال لم ير اهل
يحيى بن آدم ثمانية اهل بن صالح عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب قال اسلمت امرأة من اهل نهر الملك فكتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه ان اختارت ارضها فاد
على ارضها فخلعوا اهلها وبن ارضها والافعلوا اهل المسلمين ومن اشتهر في وخرنا ابو سعيد ثمانية اهل بن سعيد عن عامر عن عتبة بن فرقد السلمي انه قال لم ير اهل
طارق بن شهاب ان دهمقانة من ارض نهر الملك اسلمت فقال عمر بن الخطاب فيهما مثل صاحبها قال النبي في وخرنا ابو سعيد ثمانية اهل بن سعيد عن عامر عن عتبة بن فرقد السلمي انه قال لم ير اهل
ثمانية اهل بن شهاب بن ثمان بن الحكم عن زبير بن عدي ان دهمقانة اسلمت على عمر بن الخطاب فقال عمر بن الخطاب في وخرنا ابو سعيد ثمانية اهل بن سعيد عن عامر عن عتبة بن فرقد السلمي انه قال لم ير اهل
عن راسك واخذنا ما عن ارضك وان تحولت عنها فحقن احمي بها وقال ابن ابي شيبة ثمانية اهل بن غياث عن محمد بن قيس عن ابي عون محمد بن
عبيد الله الثقفي عن عمرو بن علي قال اذا اسلم وله ارض وضعا عذرا الجزية واخذنا خراجا قال المصنف فدل على جواز ارض او اخذ الخراج وادائه للمسلم من
غير كراهية وصرح في كافي الحاكم بقوله في كراهية قيل فلو قال من اسلم كان مولى وهو بنو اهل على املية بلفظ اخذ وهو غير مقصود فان اخذ ليقوم بالا مقامه
المقصود اذ اذ ان بل كرهه للامام اخذ الخراج من المسلم بل المقصود اذ اذ حكمه شرا للمسلم الارض الخراجية وتعرضه بذلك الاخذ
من بل كرهه له ذلك او لا فيجب لفظ للمسلم فيعلق بالشرار في قوله فدل على جواز ارضه للمسلم وعدم الكراهية لا كما يقول
بعض المتقشعة رحمته الله عليهم ورحمتنا بهم من كراهية ذلك لما روى انه عليه الصلوة والسلام رأى شيئا من آلات الحرب استه
فقال ما وحل بغيره قوم الاذلو اننا منهم ان الذل بالانزاع الخراج وليس كذلك بل المراد ان المسلمين اذا اشتغلوا بالزراعة
واتبعوا اذ نأب البقر قعدوا عن الغزو ففكر عليهم عدوهم فاجعلوهم اذلة لا ما ذكر في اذ لا شك في انه يجوز للمسلم انزاع ما لا يجب عليه بقاء
الا ترى انه لو كف عن الجزية ذمى جاز بلا كراهية قوله ولا عسر في الخارج من ارض الخراج وقال الشافعي ما كره اجمع بينهما لانها حقان مختلفان لان
فان اشتهر مؤنة فيها معنى العباداة والخراج مؤنة فيه معنى العقوبة ومحلان اشتهر في الخراج في الذممة بسبب لان سبب اشتهر الارض الهامة بالخارج

ان

بيت

باب الحزبة

وهو على ضربين جزية ترضى بالراضى والعلم فتقصد بحسب ما يقيم عليه الاتفاق كما صار لهم بالموثقة عليه السلام اهل الجحان على الف مائة حبة وكان الموجب جواز الرضا فلا يجوز التمسك
الى غير ما وقع عليه الاتفاق ودية يبتدئ بالامام وضعت اذا غلبت الامام على الكفار واقرهم على املائهم فيقسم على الغنى الظاهر الفنى على كل سنة ثمانية واربعين درهما يأخذ منهم على كل
شهر اربعة دراهم وعلى عسكركم الاربعة وعشرين درهما على كل شهر درهمين وعلى الفقير البعير الفين عشرة درهما على كل شهر درهمين وعلى العبد ثمانية دراهم وعلى الشافى ربع درهم على كل
سالم دينار واسا يقدل البعير الفنى والفقير في ذلك سواء لقله عليه السلام معاذ بن جبل من كل حال وحلته دينارا وعكله عكا ومن غير فضل لان الجزية إنما
وجبت بدلا عن القتل حتى لا يجب على من لا يجوز من قتله بسبب الكفر كما لا يراى والنسوان فهذه المصنف ينظم الفقير والمعنى

بالتمكن فيستويان فالخراج له شدة من حيث تعلقه بالتمكن وله خفة باعتبار عدم تكرره في السنة ولو زرع فيها مراراً عشرة له شدة وهو تكرر وبتكرره خف وزرع الخارج وخفة بتعلقه بعين الخارج فإذا عطلها الأيوخذ بشئ فإن اثبت الخفة للعشر مطلقاً باعتبار الأغلب وهو عدم تكرر الزرع في العام قلنا وكذلك ليس في الغالب أن يعطل الأرض عن الزراعة بالكلية ويؤخذ الخراج من أرض المرأة والصبي والأراضي الموقوفة لأن وقتها إخراج من مستحق إلى مستحق وبذلك لا يعطل الخراج كالبيع والهبة وينبغي أن يطالب بذلك لناظر

باب الجزية هذا هو الضرب الثاني من الخراج وقدم الاول لقوته فيجب المسلمون بخلاف الجزية لا يلزمون بها الا اذا لم يسلموا لانه حقيقة فخر
لانه اذا سلمت فانما يتبادر خراج الارض ولا يطلق على الجزية الاستيلاء فيقال خراج الرأس وعلامته الحجاز لزوم التقبيد وتجمع الجزية على جزى كل طينة وحب
وهي في اللغة الجزاء وانما ثبتت على فعلته للدلالة على العينة وهي سبيته الاذلال عند الاعطار على ما سيعرف وهو على ضربين جزية توضع بالتراضي و
الصلح عليها فيقتدر بحسب ما عليه الاتفاق فلا يزيده عليه تحزرا عن اخذ راضيه صلح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل نجران وهم قوم نصارى يقرب
اليهم على الفى حلة في العام على ما في ابى داود عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال صلح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل نجران على الفى حلة
في صفر والنصف في رجب انتهى وصالح عمر بن نزار نصارى بنى تغلب على ان يؤخذ من كل منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين من المال الواجب فلم يؤخذ ذلك ونفذ
تفصيله في الزكاة قال ابو يوسف في كتاب الخراج كرو عبيد في كتاب الاموال في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اهل نجران اعباد قال على الفى حلة كل
حلة وقبة يعني قيمتها اذ تفتل الوالوج كل حلة خمسون درهما ليس يصح لان الاوقية اربعون درهما والحلة ثوبان ازار ودرار وقبة نذر الحلل في مقابلة
ما يؤخذ من رؤسهم وارضهم قال ابو يوسف الفاحلة على ارضهم وعلى جزية رؤسهم تقسم على رؤس الرجال الذين لم يسلموا وعلى كل ارض من ارضي نجران وان
كان بعضهم قبايع ارض او بعضها من سلم ارض او ثلج المرأة والسبي في ذلك حوا في ارضهم اما جزية رؤسهم فليس على النساء والصبيان انتهى يعني انه باق عليه
الصلح يؤخذ سواء باع نفسه ام لم يبع ثم انما باع يؤخذ ما وقع عليه الصلح على حاله يؤخذ الخراج من المشتري المسلم وعشره من التعلبي لم يشترى وقول المصنف
وما في حله غير صحيح وكذا قول في بنى نجران فان الخراج اسم ارض من خير المسلمين الاسم قبيلة فكذا كان الثابت الحديث اهل نجران النصريان في جزية
يبتدى الامام بتوظيفها اذا غلب على الكفار ففتح بلادهم واقرهم على اباكم فله مقتدره بقدر معلوم شأوا واولوا رضوا اولم يرضوا فيضع على الفنى في كل
سنة ثمانية وربعين درهما بوزن سبعة يأخذ من احدتهم في كل شهر اربعة دراهم وعلى اوسط الحال اربعة وعشرين درهما في كل شهر ربعين وعلى الفقير
المعتل اثني عشر درهما في كل شهر درهما واحدا وقال الشافعي يضع على كل عالم اى بايع دينارا او اثني عشر درهما قال بعض مشائخهم الامام مخير بينما والدينار
القواعد الشرعية بعشرة الفى الجزية فانه يقابل باثني عشر درهما لان عمر قضى بذلك وعند عامة اصحابهم لا يعتبر الدينار الا بالسعر والقيمة ويستحب للامام
ان يما سكرم حتى يأخذ من المتوسط دينارين ومن الفنى اربعة دنانير وقال بالكل يأخذ من الفنى اربعين درهما واربعة دنانير ومن الفقير عشرة دراهم
دينار وقال الثوري وهو رواية عن احمد بن حنبل غير متقدمة بل مرفوضة الى راي الامام لانه عليه الصلوة والسلام امر سادا باخذ الدينار وصالح هو عليه
الصلوة والسلام نصارى نجران على الفى حلة وعمر جعل الجزية على ثلاث طبقات كما هو قولنا وصالح بنى تغلب على ضعف ما يؤخذ من المسلمين فهذا
يدل على انه لا تقدير فيها معين بل مرفوض الى راي الامام حتى لو نقص عن الدينار وجاز عن احماد وروايتان اخريان احدهما كقولنا والاخرى كقول
الشافعي وهو راءه ابو داود والترمذي والنسائي عن الثوري عن ابي واكلم عن مسروق عن ساذ قال لعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم اسلمت اهل نجران

قال وتوضه الجزية على اهل الكتاب والمجوس لقوله تعالى حيث الذين اوتوا الكتاب حتى يظفوا الجزية الآية ووضع رسول الله على الاسلام الجزية على
المجوس قال وعبد الاوثان من العجم وفي خلافت الشافعي روى يونس ان القتال واجب لقوله تعالى وقتلوا الذين كفروا ولا تأخروا عنهم الا نؤتيهم سلطانا من عندنا ولا تأخذوا منهم الا نؤتيهم سلطانا من عندنا ولا تأخذوا منهم الا نؤتيهم سلطانا من عندنا ولا تأخذوا منهم الا نؤتيهم سلطانا من عندنا
بالكتاب وفي حق المجوس كلفه فقيحي راءه على الاصل فلما اذبحوا استرقاقهم فيجزية عليهم اذ كل واحد منهم اشتمل على سلب النفس منه فانه يكسب ويؤدى
الى المسلمين ونفقته في كسبه وان ظم عليهم قبل ذلك فهو فسادهم وصديا منهم في الجواز استرقاقهم ولا يوضع على عبدة الاوثان من العرب والمزديين
لان كفرهم اذ تغلظ اما مشركوا العرب فلان النبي عليه السلام نشأ بين اظهرهم والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم اظهرها فاما المزدنيون لان كفر
ربهم بعد ما هلك للاسلام ووقف على محاسنه فلا يقبل من الفريقين الا الاسلام والسيف زيادة في العقوبة وعند الشافعي رحمه الله يستحق مشركو العرب ما قلنا

ماروى البخاري عن ابى نوح قلت لجابر ما شان اهل الشام عليهم اربعة دنانير واهل اليمن عليهم دينار قال جعل ذلك من قبل اليسار واعلم انه سيجي يا فريد
ان الجزية خلفت عن قتلهم والوجوب انما خلفت عن قتلهم ونصرتهم جميعا لا عن احد بها فقط فنهى عن المجموع ثم اختلفت في المرد من الغنى والمتوسط والفقير فقبل
ان كان له عشرة آلاف درهم فهو مؤسرو ومن كان له مائتان فصاعدا لم يصل الى العشرة فهو متوسط ومن كان معه مائة فهو مكاتب وعن
بشر بن غياث من كان يملك قوته وقوت عياله وزيادة فهو سرون ملك بلا فصل فهو المتوسط ومن لم يكن له قدر الكفاية فهو المعقل
اي المكاتب وقال الفقيه ابو جعفر نظير الى عادة كل بلد في ذلك الا ترى ان صاحب خمسين الف مبلغ يبعد من المكاتب وفي بعض
ولقد زاد لا يبعد كثيرا وذكره عن ابى نصر محمد بن سلام ويعتبر وجود هذه الصفات في آخر السنة والمكاتب والاعمال الا اضطر الى
الحمل وهو الاكساب وقيد بالاعمال لانه لو كان مريضنا في نصف السنة فصاعدا لا يجب عليه شيء الا لو لم يعمل وهو قادر فواجبه الجزية كمن عمل
الارض لقوله وتوضع الجزية على اهل الكتاب اليهود ويدخل فيهم المسلمون فانهم يدعون بشريعة موسى صلى الله عليه وسلم الا انهم يحلفونهم في فروع النصا
يدخل فيهم الفرنج والارمن لقوله تعالى وتسلموا الذين لا يؤمنون بالهدى والابليس واليوم الآخر ولا يدعون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يطوا
الحبسية واما الصابئون فعلى الخلاف من قال بهم من النصارى او قال بهم من اليهود فهم من اهل الكتاب ومن قال يعبدون الكواكب
فليسوا من الكتاب بين الكعبة الاوثان وفي فتاوى متضيقان وتؤخذ اى الجزية من الصابئية عن ابى حنيفة فلاقاها لهوا اطلق في اهل الكتاب
فشم اهل الكتاب من العرب والمجوس وعبد النار ففي البخاري ولم يكن عمره اخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن
بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ ما من مجوس سحر وبذا قول المصنف ووضع عليه الصلوة والسلام الجزية على المجوس
وحجبلدة في الجزية قوله وعبد الاوثان بالجراس وتوضع على عبدة الاوثان من المجوس وعبد الاوثان من المجوس وعبد الاوثان من المجوس وعبد الاوثان من المجوس
واجب لقوله تعالى وقتلوا الذين كفروا ولا تأخروا عنهم الا نؤتيهم سلطانا من عندنا ولا تأخذوا منهم الا نؤتيهم سلطانا من عندنا ولا تأخذوا منهم الا نؤتيهم سلطانا من عندنا
وفي المجوس بالجزيرة الذي ذكرنا في صحيح البخاري فيبقى من ورائهم على الاصل ولما اذبحوا استرقاقهم فيجزية عليهم اذ كل واحد منهم اشتمل على سلب النفس منه فانه يكسب ويؤدى
الى المسلمين ونفقته في كسبه فقد ادى حاجته نفسه اليها ولبعثنا هذا المعنى يوجب تخصيص عموم وجوب القتال الذي استدل به وذلك لانه
عام مخصوص باخراج اهل الكتاب والمجوس عند قبولهم الجزية كما ذكرنا في تخصيصه بعبدة الاوثان بالمعنى وانما لم نصرب الجزية على النصارى لانهم يمانون مع جواز
استرقاقهم لانهم صاروا اتباعا لاصولهم في الكفر فكانوا اتباعا في حكمهم فكان الجزية على الرطب اتباعا في المعنى ان كان له اسباع
والافعى عنه خاصة قوله وان ظم عليهم اى على من تقدم ذكرهم من اهل الكتاب والمجوس وعبد الاوثان من المجوس وعبد الاوثان من المجوس وعبد الاوثان من المجوس
الجزية فهم في وللامام السجستاني الاسترقاق وضرب الجزية قوله ولا توضع الجزية على عبدة الاوثان من العرب والمزديين لان كفرهم
يعنى مشركي العرب والمزديين قد تغلظ فلم يكونوا في معنى الجحيم اما العرب فلان القرآن قد نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم اظهرها فكان كفرهم وجاهلته
هذه اغلظ من كفر المجوس فلما المرتدون فلان كفرهم بعد ما بدوا للاسلام ووقفوا على محاسنه فكان كذلك فلا يقبل من الفريقين الا
الاسلام والسيف زيادة في العقوبة لزيادة الكفر وعند الشافعي يستحق مشركو العرب ما قلنا

ولا يوضع على الجاهل والمكاتب المدبر وام الولد لانه بدل عن القتل في حقهم وعن الشهرة في حقنا وعلى اعتبار الثاني لا تجب في الجاهل بالشك ولا يوضع عليهم معاليهم لانهم تحملوا الريادة بسيدهم ولا يوضع على الرخصان الذين لا ينحطون الناس كذا اذكرهم هنا وذكر محمد بن سعد عن ابي حنيفة ركانه توضع عليهم اذ كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف ووجهه الوجه الذي يوضع عليهم ان القدر على العمل والذى ضعيفاً كونه تعطيل الارض الجزية وتوجه الرخص عنهم انه لا قتل عليهم اذ كانوا لا ينحطون الناس والجزية في حقهم لا سقاط القتل ولا يدان يكون المعتل صحيحاً ويكتفى بصحة في اكثر السنة ومن اسلم جزية جنسية سقطت وكذلك اذ مات كافر خلافاً للشافعي فيه هما آله انما وجبت بدل عن العمة او عن السكنة وقد وصل اليه المعقوف فلا يسقط عنه العوض بهذا العارض كما في الاجرة والشح من دم العدو ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية ولا كفا وجبت عقوبة على الكفر لهذا السبب جزية وهو الجزاء واحد وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بدلا للموت ولا نزع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام

قوله ولا يوضع على المملوك والمكاتب والمدبر وام الولد لانه بدل عن القتل في حقهم وعن الضرورة في حقنا وعلى الاعتبار الاول يجب لان المملوك يخرج يقتل وعلى الاعتبار الثاني لا يجب لان المملوك عاجز عن الضرر فامتنع الاصل في حقه فامتنع الخلف لان شرطه انتفاء الاصل وامكانه فارتفع التوجه وعنده فلا يجب بالشك والتوجه ان يقال انها بدل عن القتل في حقهم وعن القتال في حقنا جميعاً ولا يتحقق الثاني لما ذكرنا فلم يتحقق الموجب لانتفاء الكل بنفي الجزية وهذا لا يذكره فيما يلي هذه المسئلة واذا كان خلفاً عن ابي حنيفة لا يحسن قوله فلا يجب بالشك بل لا يجب بالشك ثم لا يخفى ان ذكر ام الولد ليس على ما ينبغي فان من المعلوم ان الجزية على النساء ولعله ابن ام الولد فسقطت نفقة ابن **قوله** ولا يوضع عليهم معاليهم معني لما قلنا لا توضع عليهم جارات يقال انها تؤخذ من مواليهم فيؤدون عنهم فانزال هذا الاحتمال يقول ولا يوضع عليهم معاليهم لانهم تحملوا الزيادة في الجزية حتى لم يميز جزية الاغنياء بسببهم فلا يفرق بينهم عنهم شيء آخر والا كانوا بملزمين بجزيتين ويقدر بوجه آخر وهو انهم تحملوا الزيادة بسببهم فكانت الجزية عنهم وعنهم معني شرعاً فلا يجب شيء آخر وتبين ان على ان غنما الملاك بهم لانهم باق وبجرون الممان بالكسب **قوله** ولا توضع على الرعيان جمع راسب وقيل يقال هو لوجود رعيان ايضا شرط ان لا ينحطوا الناس ومن خالف منهم عليه الجزية بهذا ذكر القدرى وذكر محمد بن ابي حنيفة ركانه توضع عليهم اذ كانوا لا يتدرون على العمل وهو قول ابي يوسف ووجهه الوجه الذي يوضع عليهم الذي ضعيف القدرة على العمل فصار تعطيل ارض المباح من الزراعتة ووجهه وضع الجزية عنهم انه لا قتل عليهم اذ كانوا لا ينحطون الناس والجزية في حقهم لا سقاط القتل ولا يخفى ان هذا اصل الشافعي ركانه على ما تقدم انها عندنا بدل من نصرتهم التي قامت بالكفر وعنده بدل من القتل فادخلنا هذا الاعتبار عندنا ولكنه ليس هو المعتد فقيل بل مجموع منه ومن كونه خلفاً عن نصرتهم ايانا فمضى تخلف احداهما انتهى وجوبها وعن محمد بن الجزية على المسلمين قيل يجوز ان اراد من يقدر على العمل منهم فليكن اتفاقاً ويجوز ان يقول هو لا ينحطوا الناس ومن خالف منهم الناس لا يقتل **قوله** ومن اسلم عليه جزية بان اسلم بعد كمال السنة سقطت عنه

وكذا اذا مات كافر اذ مات الشافعي ركانه فيها وكذا الوفاة في اثنا سنة او اسلم وفي اصح قول الشافعي ركانه لا تسقط فيها ايضا وعلى هذا الخلاف لو عمر من او اعدا وصار شيخاً كبيراً لا يطيع العمل او اقتصر بحيث لا يقدر على شيء لان الجزية وجبت بدلاً عن العصمة التي تثبت للذي يبعث اليه كما هو قول الشافعي ركانه او بدل عن السكنى في دار الاسلام كما هو قول آخره وقد وصل اليه العوض وهو حقن دمه وسكتاه الى الموت او الاسلام وصار بذلك مستوفياً للبدل فقيل بالبدل ديناً في ذمته فلا يسقط بهذا العارض الذي يموته او اسلامه كسائر الديون من الاجرة والصلح عن دم العمد فيما لو قتل رجلاً عداً فصار له على مال ثم مات قبل ادائه ولكن ما احسنه ابو داود والترمذي عن جرير عن قابوس بن ابي طهيان عن ابيه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على مسلم جزية قال ابو داود وسليمان الثوري من هذا فقال يعني اذا اسلم فلا جزية عليه وباللفظ الذي فسروه سقيان الثوري

رواه الطبراني في معجمه الاوسط عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اسلم فلا جزية عليه وضعف ابن القتيبان قابوساً وليس قابوس في مسند الطبراني فهذا الوجه يوجب سقوط ما كان استثنى عليه قبل اسلامه بل هو المراد بخصوصه لانه موضع القاء اذ عزم الجزية على المسلم ابتداء من ضرورات الدين فالأخبار عن جهة الفائدة ليس كل اخبار لسقوطها في حال البقاء وهذا يخص السقوط بالاسلام والوجه ليم موته واسلامه وهذا الوجه يوجب سقوط الجزية على المسلمون على سقوط الجزية بالاسلام فلا يراد طلب الفرق بين الجزية وبين الاسترقاق

فصل

ولا يجوز أحداث بيعة ولا كنيسة في دار الاسلام لقوله عليه السلام لا خصام في الاسلام ولا كنيسة ولا ملأ احد اثنا وان اهدمت البيعة والكنايس القديمة اعادوها لان الابنية لا تبقى دائمة ولما اقر عهد الامام فقد عهد اليه بحل احادة الا انهم لا يمكنون من نقلها لانه احداث في الحقيقة والصومعة للتحلل فيها بمنزلة البيعة بخلاف موضع الصلوة في البيت لانه تبع للسكنة وهذا في الامصار دون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها الشعائر فلا تعارض باظهار ما ينحلفوا وقيل في ديارنا يمنعون من ذلك في القرى ايضا لان فيها بعض الشعائر والمراد عن صاحب المذهب في قرية الكوفة لان اكثر اهلها اهل الذمة

وهو ما يلي صدره من شيابه ويقول اعطى الجزية يا ذمي وقبولها من النابذ يفوت المأمور به من اذ لا رخذ لا عطاء قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ووجه اخر انها وجبت بدلا عن القتل في حقهم من النفقة في حقنا كما ذكرنا لكن ليني عن القتل في المستقبل التصرف في المستقبل لان القتل انما يستحقه الحرب قائم في الحال الحرب ماض وكذا التصرف في المستقبل لان الماضي وقعت الغنية بمعنى اننا نقضت الحاجته بغيره الى شيء من الاشياء وفي البسوط لان المقصود ليس هو المال بل استئصال الكافر واستصناعه وهذا المقصود يحصل باستيفاء الجزية واداءة ثم قول محمد في الجاس جارت سنة اخرى حمله بقول المشايخ على مضي السنة محبذا فقال الوجوب باخر السنة فلا بد من المضي لتحقيق الاجماع في المولين او في الجزيتين فتداعل وعند البعض هو مجرى على حقيقة وهو ان يراود دخول اول السنة فان حجب الشهر حجب اوله وحجب السنة حجب اولها والاصح هو هذا قال الوجوب عندنا باول السنة وعندنا في حقنا في آخره اعتبارا بالركوة ولنا انما وجبت الجزية بدلا عن النفقة والقتل لا في المستقبل بل ما قرنا وان القتل انما يستحقه القائم في الحال فعلا لا نرضى عن المسلمين وبذلك نرضى عن النابذ في المستقبل بخلاف الركوة لان الوجوب في المال النافي فلا بد من الحجب لا في المستقبل الاستيفاء فمضي قبله عدم تصاويره قبله ثم لم يحل قيام الزمان لا يمكنه نصا للمال به ناسيا فتدبر

فصل

لما كانت هذه احكام تتعلق بالذمي باعتبار غير ما دامت في اعتبار نفسه قدم تلك قوله ولا يجوز أحداث بيعة ككنيسة البياور ولا كنيسة في دار الاسلام وهما متعبد اليهود والنصارى ثم غلبت الكنيسة لمتعبد اليهود والبيعة لمتعبد النصارى وفي ديار مصر لا يستعمل لفظ البيعة والكنيسة لمتعبد البقرتين ولفظ الديار للنصارى خاصة وقيد المصروعوم دار الاسلام بالامصار ودون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها الشعائر فاجاب رآنها فيها معارضة بانها رايها فلما يجوز بخلاف القرى ثم ذكر ان في قرى ديارنا ايضا لا تحدث في هذا الزمان والمراد عن صاحب المذهب يعني ابا حنيفة كان في قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل ذمة بخلاف قرى المسلمين اليوم ولذا قال شمس الائمة في شرحه كتاب الاجارات الاصح عندي انهم يمنعون عن ذلك في السواد وان كان في السيرة قال ان كانت قرية غالب اهلها اهل الذمة لا يمنعون واما القرى التي سكنها المسلمون اختلف المشايخ فيها على ما ذكرنا فصار المطلق من الاحداث هو المنع اقصا فصدق تعميم الفتوى في ديارنا في دار الاسلام والصومعة وهو ما يعني في حق الناس والافتقار فيها لهم مثلها فيمنع ايضا وكذا يمنع بيت تاريخ ثم قال القدوري وان اهدمت البيعة والكنايس القديمة اعادوها وقال القسطلاني لان الابنية لا تبقى دائمة ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم لا عادة ضمننا غير انهم لا يمكنون من نقلها من مكان الى آخر لانه احداث في ذلك المكان المنقول اليه فلا يجوز وفي هذا التعليل اشارة الى ان ذلك اذا كان باقرار الامام اياهم على ذلك وذلك اذا صالحهم على اقرارهم على ارضهم هو كان انا ما في زمن الصحابة رضوا التابعين او بعد ثم قيل امصار المسلمين ثلاثة اعدادا مصر ومسلمون كالكوفة والبصرة وبغداد واسط فلا يجوز فيها أحداث بيعة وكنيسة ولا يستعمل للصومعة باجماع اهل العلم ولا يمكنون فيه من شرب الخمر واتخاذ الخنازير وضرب الناقوس وتثمينها بالفتح المسلمون عنوة فلا يجوز فيها أحداث شيء بالاجماع وما كان فيها شيء من ذلك يلح بحجبه فقلنا مالك واث فتى في قول واحده في رواية يجب وعندنا ان جعلهم ذمة امرهم ان يجعلوا كمناسكهم ساكن ويمنع من صلواتهم فيها ولكن لا تهدم وهو قول ابي حنيفة وعن احمد لان الصحابة رضوا فتحوا كثيرا من البلاد عنوة ولم يهدموا كنيسة ولا ديرا ولم يفتل ذلك قط وتالفتا ما فتح صلى فان صالحهم على ان الارض لهم ولنا الخسارج جازا احدهم وان صالحهم على ان الدار لنا يؤدون الجزية فالحكم في الكنائس على ما يرضع عليه الصالح فان صالحهم على شرط حكيم الاحداث لا يمنعهم الا ان الاول ان لا يهدموا كنيسة ولا ديرا ولا يفتل ذلك قط وتالفتا ما فتح صلى فان صالحهم

وفي أرض العرب يمشون من ذلك في اصمارها وقراها كقولهم عليه السلام لا يجمع دينان في جزيرة العرب

من نهب الناقوس وشرب الخمر واتخاذ الخنا زيرا بالاجماع انتهى وقوله يمشون من شرب الخمر معناه في التجارب اي انظاره وفي المحيط لونه يروا
الناقوس في جوف كنا نسهم لا يمنع انتهى وقال حمزة كل قرية من قرى اهل الازمة او صدقة لهم الخمر واقيمها شيئا من النفس مثل الزنا والفساد
التي يجر منها في دينهم يمشون مشوا كذا المزمير والطنابير والنساء ومن كس شيئا من ذلك لم ينعمن و اعلم ان البيع والكنائس القباية في
السواد لا تدم على الروايات كلها واما في الاصمار فاختل كلام محمد فذكر في المستخرج تدمم القباية وذكر في الاجارة انها لا تدمم عمل الناس
هذا فانما رايها كثيرة استناد اولت عليها الامة وازمان وهي باقية لم يأمرا ما بهر ما كان متواترا عن عمدا الصحابة وعلى هذا المعنى بقية فيها ديرا كنيسة
فوق في داخل السور يعني ان لا يدمم لانه كان مستحقا لاما قبل وضع السور فيحل ما في جوف القاهرة من الكنائس على ذلك لانها كانت قضا
فاراد العبيدون عليها السور ثم فيها الآن كنائس ويعد من امام تمكين الكفار من احداثها جارا في جوف المدن الاسلامية فالظاهر انها كانت
في الضواحي خارج السور فاحاط بها وعلى هذا فالكنايس الموجودة الآن في دار الاسلام غير جزيرة العرب كلها يعني ان لا تدمم لانها كانت في
اصمار قديمة ولا شك ان الصحابة رضوا والتابعين حين فتحوا المدينة علموا بحسب وبعد ذلك ينظر فان كانت البلدة فتحت عنوة حكمنا بانهم
يقربوا ساكني الاصمار فلا تدمم ولكن يمشون من الاجتماع فيها للتقرب وان عرف انها فتحت صلوا حكمنا بانهم اقربوا معا فلا يمشون من ذلك فيها
بل من الاطراف فانظر الى قول الكرخي اذا حضر لهم عبد يخرجون فيه صلواتهم وغير ذلك فليصنعوا في كنائسهم القديمة من ذلك ما اجوا فانها
يخرجون ذلك من الكنائس حتى يطر في المصطفى لهم ذلك ولكن يخرجوا خفية من كنائسهم واستبدل المص على عايم الخلاف بقوله عليه الصلوة
والسلام لا خصا في الاسلام ولا كنيسة قال المصنف المراد احادها وبذلك الان البنية وتتحقق كثير من الصحابة في التسليح وفي رواية البيهقي تفسير بذلك في سنة عن
عبد بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا خصا في الاسلام ولا بانيان كنيسة وضعوه ورواه ابو عبد الله القاسم بن سلام ثمنا عبد البر بن صالح ثنا الليث بن سعد عن ثوبان
بن غير بن الحنفري قاضي مصر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا خصا في الاسلام ولا كنيسة قال ابو داود الاسود عن ابن ابي شيبة عن زيد بن جبيب عن ابن ابي خراش قال قال عمر بن الخطاب
لا كنيسة في الاسلام ولا خصا وروى ابن عدي في الكامل بسنده الى عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يجمع دينان في جزيرة العرب
واعلى سعيد بن مسنان واذ ائقذت الطرق الضعيف ليصير حسنا ثم قيل المراد بالخصا نوعان شخصيتين وقيل كناية عن التحني عن اتيان النساء وقوله
وفي أرض العرب يمشون من ذلك في اصمارها وقراها فلا يباحث فيها كنيسة ولا تدمم لانهم لا يمكنون من السكنى فيها فلا فائدة في اقراءه الا ان تتخذوا
سكنى ولا يباح فيها خمر ولا في قبرته منها ولا في ما من مياه العرب ويمشون من ان تتخذ أرض العرب سكنا او وطننا بخلاف اصمار المسلمين
ليست في جزيرة العرب يمكنون من سكناه ولا خلاف في ذلك وقوله عليه الصلوة والسلام لا يجمع دينان في جزيرة العرب اخرج الشيخ بن ابي
في مسنده ابن انا الضعيف شميل ثنا صالح بن ابى الاخير حدثني الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابى برة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
في مرضه الذي مات فيه لا يجمع دينان في جزيرة العرب روى عبد الرزاق قال اخبرنا معمر بن الزهري عن سعيد بن المسيب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يجمع بارض العرب او قال بارض الحجاز دينان ورواه في الركوة ورواه فيه قتال عن ثعلبة بن مسكان عن محمد بن عبد الله بن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما
بروا الا فاني جعلكم قال فاما ما هم غير شدة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انك في مرض موت قال الدارقطني في غلة هذا صحيح ورواه ما كان في الاطلاق ما كان
ابن شهاب ففحص عن شدة ذلك حتى اتاه اليقين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يجمع دينان في جزيرة العرب فاجل ما هو وخبره ان

عبد

قال أبو عبد الله اهل الذمة بالقرين عن المسلمين في نعمهم وما اكرمهم وسروهم وقادروهم فلا يكون الخيل ولا يعلمون بالسلامة وفي الجأهم الصغير ويؤخذ اهل الذمة
 باظهار الكسبيات والركوب على الشجر التي هي كهيئة الاكف فاما يؤخذون بذلك اظها ذلك لضعف المسلمين لان المسلمين فيكم والذم فيكم
 ولا يبتدأ بالسلام ويؤخذ على الطريق فلوليكم تلك علامة حمزة فلعلي يدعواكم لمعاملة المسلمين ذلك لا يجوز والعلامة تجلب ان يكون خيطا غليظا من الصوف يشده
 حول وسطه دون الرئاس من الابر يستفاد به جفا في حق اهل الاستسلام ويجب ان يمتنع نسائهم عن نسائنا في الطوقات والحمامات ويجعل على ذودهم علامة
 كيلا يفتعل عليها سائل يدعواهم بالمغفرة قالوا الا حق ان لا يكون ان يركبوا الا للضرورة واذا ركبوا للضرورة فليكن لواء في جملتهم فان لم يمتنع ضرورة اخذوا من باب البصقة
 التي قد تممت عن ليس يفتعل اهل العباد الهة الشرو ومن امتنع من المجرة او قتل مسلما او سب النبي صلى الله عليه وسلم او ذم النبي صلى الله عليه وسلم لم يمتنع عهده لان الغاية التي ينتفع بها القتال والذمة
 المجرة لا اذا وادها ولا انما بات وقال الشافعي في سب النبي صلى الله عليه وسلم يكون نقصا لانه لو كان مسلما يفتعل في ذلك فيقتضى ما اذعق الله لضعف قتلنا النبي صلى الله عليه وسلم ونهت عن القتل لا في كل ما
 وفدك وفي صحيح البخاري وسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما لما اشتد برسول الله صلى الله عليه وسلم وجعه قال خرجوا المشركين من جزيرة العرب وجزيرة العرب
 من اقصى عدن الى ريف العراق والاعراب فمن حدة واما الا من ساحل البحر الى اطراف الشام وسميت جزيرة لان جبال المياه
 التي حو لها منها كبر البصرة وحران وعدن وفرات وقيل لان حو لها بحر الحبش وبحر فارس ووحيدة والفرات وقال الزهري سميت جزيرة
 لان بحر فارس وبحر السودان ان احاطا بجانبها الجنوبي واحاطا بجانب الشمالي وبلدة والفرات وقتل المنذر بن زيد في مقتدره قال مالك في جزيرة
 العرب المدينة نفسها وروى ابنما الحجاز واليمن واليهامة ونحو البخاري عن المغيرة قال في ارض مكة والمدينة قوله ويؤخذ اهل الذمة بالتميز عن
 المسلمين في زيهم وفي مراتبهم ومسبهم وعللهم وقادروهم هذا ان اهل الذمة لما كانوا من النصارى واليهود والصابئة والصابئة من الكافر
 كما لا يعلم مساواة المسلم في التوقير والاحلال وذلك لا يجوز وربما يموت احد منهم فجاءه في الطريق فلا يعرف فيصلي عليه بخلاف يهود المدينة لم يامروهم
 باليهامة واليهامة بذلك لانهم كانوا اسرفين باعيانهم بجميع اهل المدينة ولم يكن لهم زى عال عن المسلمين واذا وجب التميز وجب ان يكون في صفا
 لا عز لان اهل الذمة لا يميز ادا من ضرب او يقتل بلا سب يكون منه بل المراتب فيهم بصفة ولذا ابروا بالكسبيات وهو خيط في فخذ الاصح
 من الصدوق يشده فوق ثيابه دون الزنار من الابر لئلا يميز لان فيه جفا للمسلمين اي اعلا على عليهم فهو من حسن العشرة معهم ولرفع الضر عن ضعفته
 المسلمين في الدين وربما يرمونهم بجهلهم فيقولون الكفار احسن حالنا فانهم في خفض عيشهم ونعمتهم ونحن في كد وقرب واليهامة اشارت بقوله ولولا ان
 يكون الناس امته واحدة لجعلنا لمن يكفر بالارثمة لبيوتهم ستقا من فضة ومعارج عليها يمشون تنبيها على حسنة الدنيا عند الذم وجل وادمنع
 من شدة بوجاهة رقيقة من الابر لئلا يميز منهم من ليس الثياب الفاخرة التي قد عدا المسلمين فاخرة سواء كانت حريرا او غيره كالعرف
 المرح والبرج الرقيق والابراد الرقيق اولى ولا شك في وقوع خلاف هذا في هذه الديار ولا شك في منع ايجاسهم وادخالهم في المباشرة التي يكون بها
 مغفلة عن المسلمين بل ربما القصف بعض المسلمين خدمته له خوفا من ان يتغير خاطره منه فيسعى به عن مستكبره
 لتوجب له من الضر وكذا يؤخذون بالركوب على سروج فوق الحمر كهيئة الاكف او قريبا منه ولا يركبون الخيل بل اختار ان لا
 اصلا الا اذا خرجوا الى ارض قريته ونحوه او كان مرضيا الا ان تلهزم الضرورة فيركب لم يزل في مجامع المسلمين اذا مر بهم ولا يحملون اسلحا فيصيق عليهم الطريق
 ولا يبدأ بالسلام ويرد عليه بقوله عليكم فقط واذا عرفت ان المقصود العلامة فلا يتعين ما ذكره بل يعين في كل بلد ما يتعارف اهلها وفي بلادنا جعلت العلامة في
 العمامة والزرزور والعمامة الزرقا واليهود العمامة الصفراء اختص المسلمون بالبيضا وكذا تؤخذ نسائهم بالزى في الطريق فيجمل على ملأه ليهو
 خرقه صفرا وعلى النصرانية زرقا وكذا في النحائم وكذا ان يميز دورهم عن دور المسلمين كيلا يفتعل سالكهم فيدعواهم بالمغفرة او يعالهم بالتفرغ كما يتفرغ المسلمون
 يمتنعون من لباس يخصص اهل العلم والهدى والشرع وتجعل مكانهم حشمة فاسدة اللون ولا يلبسوا طياستة كطياستة المسلمين ولا اردية كاردية كاردية كاردية
 واتفقت اصحابنا على ذلك قوله ومن امتنع من اداء الجزية او قتل مسلما او ذم النبي صلى الله عليه وسلم لم يمتنع عهده لان الغاية التي ينتفع بها القتال والذمة
 المجرة لا اذا وادها ولا انما بات وقال الشافعي في سب النبي صلى الله عليه وسلم يكون نقصا لانه لو كان مسلما يفتعل في ذلك فيقتضى ما اذعق الله لضعف قتلنا النبي صلى الله عليه وسلم ونهت عن القتل لا في كل ما
 يتكاح او ان يفتن مسلما عن دينه او يقطع الطريق او يتدل على عورات المسلمين او يقتل مسلما وهو قول مالك واحمد الا ان
 بالكا قال فيقتضى باكراد المسلمة على الزنا لانه لا يفتن عهده بذلك وفيما سؤد به سب النبي صلى الله عليه وسلم فانه يقبل به ان لم يسلهم وواضحة

بعض الناس يفتن
 بعض الناس يفتن

ويوضح على مولى التغلب الخراج اى الجزية وخراج الارض بمنزلة مولى القريته وقال زفره ايضا علقوله عليه السلام ان مولى القوم منهم
 الاثر ان مولى الهاشمي يلحق به في حق حرمة الصدقة ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل في هذا التوضيح الجزية على مولى المسلم اذا كان
 نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمات تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي وحقه ولا يلزم مولى الغني حديث لا تحرم عليه الصدقة لان الغنى
 من اهلها وانما الغنى مانع ولا يوجد في حقها اولى اما الهاشمي فليس باهل لجهة الصلاة اصلا لانه صيرت لشرفه وكرامته عن اسباح الناس لغيره
 ثم زمن عمر بن الخطاب ثم عمر بن الخطاب الى الجزية فابوا الفوا قالوا نحن عرب فزمننا كما ياخذ بعضكم من بعض الصدقة فقال لا اخاف من شرك صدقة فليحرم بعضهم بالارزاق
 فقال النعمان بن زرعقة يا ابا المومنين ان القوم لهم بأس شديد وهم عرب يفتون من الجزية فلا تغن عليك عداوك بهم وقد خذ منهم الجزية باسم تصديقك
 عمر بن الخطاب في طلبهم ضعفت عليهم فاجمع الصحابة على ذلك ثم التقى ما وثق رواية ابي يوسف ربه بسند ابي داود بن كردوس عن عبادة بن النعمان التغلبي ان قال
 لعمر بن الخطاب اني اطلب الحديث الى ان قال فصالحهم عمر بن الخطاب على ان لا ينسوا احد من اولادهم في النصارية وليفاء عنهم في الصدقة وعلى ان يسقط
 الجزية من رؤسهم انتهى ففى كل اربعين لهم شاتان ولا زيادة حتى يبلغ مائة وعشرين فغيره اربع شياه وعلى هذا في البقرة والابل ثم اختلف الفقهاء هل هي
 جزية على التحقيق من كل وجه ولا يقبل من كل وجه فلا يؤخذ من المرأة والصبى فلو كانت المرأة ناشية ونقود لا يؤخذ منها شي وبوراية الحسن بن
 ابي حنيفة قال الكرخي وبذا الرواية اقيس وهو قول الشافعي لان الواجب بكتاب الله عليهم الجزية فاذا صالحهم على مال جعل في اقامتهم المستحق يؤيده
 قول عمر بن الخطاب في جزية سموا ما شئتم قال اصحابنا واحمروا ان كان جزية في المعنى فهو واجب بشرائط الزكوة واسبابها اذ الصلح وقع على ذلك وليس
 لاي راع فيه شرائط الجزية من وصف الصغار فيقبل من النائب ويعطى بالمال ان شاء ولا يؤخذ بتبليبه والمصرف مصالح المسلمين لانه مانع من اهل
 وذلك لا يخص الجزية والمرأة من المهادن اهل ما يجب من المال في الصلح فيؤخذ بخلاف الصبي والمجنون لا يؤخذ من مواسمهم او المملوك وجوب الزكوة
 عليهم عندنا بخلاف ارضهم فيؤخذ خراجا لانها ولاية الارض وبسبب عبادة ليعرض الغالين كنفقة عبدهم وما حصل ما ذكره في روى في هذا المال
 جهة الجزية في المصروف وفيما سوى ذلك روى جهة الزكوة اما الاول فلانها حقيقة الجزية واما الثاني فلان ما وقع عليه الصلح لا يغير هذه الجزية
 التي وجبت بالصلح وقد علمت ان الجزية قسمان قسم يجب بالصلح فيقتين على الوجه الذي وقع عليه الصلح كيف ما وقع والذي يراعى فيه
 من وجوب عليه وصفه وكيفية الجزية التي يتبدى الامام وضعها شأنا وآدابا على ما تقدم قوله ويوضح على مولى التغلبي اى معتقه الخراج
 اى الجزية وخراج الارض وقتل زفره ايضا علق عليه ما يؤخذ من المسلمين كما تغلبى نفسه لقوله عليه الصلوة والسلام مولى
 القوم منهم وبذا الحديث استدلنا به في الزكوة على حرمان مولى الهاشمي الزكوة ولذا استدلل به على التضييق على مولى التغلبي وجميع
 الاحاديث المذكورة في هذا الفصل تقدم الكلام عليها في كتاب الزكوة من هذا الباب ولنا ان هذا اى وضع الصدقة المضاعفة تخفيف
 ان لم يكن فيه وصف الصغار والذلة برغبتهم في ذلك واستشفاهم سواه والمولى لا يلحق بالاصل فيه اى في التضييق لا يرى الا سلام
 اعلى اسباب التضييق ولو كان مسلم مولى نصراني وضعت عليه الجزية ولم يتعالى التضييق الثابت بالاسلام فلان لا يتبدى تخفيف الثا
 بوضعت التعلبية اولى بخلاف حرمة الصدقات على الهاشمي لانه ليس تخفيفا بل تحريم والحرمات تثبت بالشبهات فالحق مولى الهاشمي به
 وينقضى بمولى الغنى تحريم الصدقة على معتقه ولم يتعالى اليه فقال لا يلزم لان الغنى من اهل الصدقة في الجملة لا يرى انه لو كان عالما عليها
 اعطى كفايته منها وانما الغنى مانع من الاسقاط عن المعطى له شرعا لتحقيق في حق سيده ولم يحقق في المولى فخص السيد بالهاشمي فليس باهل
 لهذا الصلة اصلا لشرفه وكرامته لئلا يخافوا ولا يعطى منها لو كان عالما فالحق به مولاه لان التكريم ان لا ينسب اليه تلك الاسباح بنسبة قال
 قلت بهذا التعليل للمعنى على النص وهو قوله عليه الصلوة والسلام مولى القوم منهم اجيب بان الحديث غير محرم على عموم الالجماع فان مولى الهاشمي يتر
 من لسته في الكفاة للهاشمية والامانة فكان عالما خصوصا بالنسبة الى الكفاة والامانة فيخص بالمعنى الذي ذكرناه ايضا وانه تخفيف فلا يتبدى بالنسبة للتضييق

قال ويجزئ ثلثة ايام فان اسلم ولا قتل وفي الجامع الصغير المرتد يعرض عليه الاسلام حراً كان او عبداً فان ابى قتل وتناويل
الاول انه يستهل فيمهل ثلثة ايام لا نهامدة ضربت لابلاد الاعذار وعن ابى حنيفة مائة وبالي يوسف رده انه يستحب ان
يؤجله ثلثة ايام طلب لك او لم يطلب وعن الشافعي رده ان على الامام ان يؤجله ثلثة ايام ولا يحل له ان يقتله قبل ذلك لان
ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهري فلا بد من مدة يمكته التأمل فقد رآناه بالثلث ولنا قولي تعالي فاقتلوا المشركين من
غير قيد الا مهال وكذا قوله عليه السلام من بدل بينه فاقطعه ولا نه كافر حرى بكنه الدعوة فيقتل للحال من غير استمهال
هذا انه ليس بواجب موهم ولا في دين الحر والعبد الا في الدلائل وكيفية توبته ان يتراجع الى دينه الاسلام ولا دين له ولو تركها انتقل اليه لم يحصل

قوله ويجزئ ثلثة ايام فان اسلم فيها والاقبل وبهذا اللفظ ايضا من القدوري وجوب الانتظار ثلثة ايام على ما عرفت من الاخبار في
مشله فذكر عبارة الجامع وهو قوله وفي الجامع الصغير المرتد يعرض عليه الاسلام فان ابى قتل اى مكانه فانه يفيد انظاره الايام الثلاثة لغير
واجب ولا استحباب وانما تعينت الثلاثة لانها مدة ضربت لابلاد العذر بدليل حديث جابر بن سفيان في الخيار ثلثة ايام ضربت للتامل
لرفع الغبن وقصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح ان سالتك عن شئى بعد ما وبى الثالثة الى قوله تعالي قد بلغت من لدنى عذرا
ومن عمره ان رجلا اتاه من قبل ابى موسى فقال له بل من معرفته خبر فقال نعم رجل ارتد عن الاسلام فقتلناه فقال مهلا حستموه في بيت
ثلثة ايام واطعمتموه في كل يوم رغيفا فعلمه يتوب ثم قال ثم لهم انى تم احضروكم امر ولم ارض اخبره ما لك في الموطأ لكن ظاهري عمره
يقضى الوجوب ثم قال المصنأ ويل لا ويل وهو قول القدوري الدال على وجوب اكمال الايام الثلاثة انه يستعمل فمهل وظاهر المصنأ
الوجوب فانه قال اذا طلب التأجيل اجل ثلاثة ايام لان الظاهر انه دخل عليه شبهة فعلى انزال تلك الشبهة او انه يحتاج الى التفكير
ليقتين له الحق فلا بد من المهلة واذا استعمل كان على الامام ان يمهله مدة النظر جعلت في اشرع ثلاثة ايام كما في الخيار ثم قال في حديث عمر
المذكور الدال على الوجوب تأويله انه لعلم طلب التأجيل وعن ابى حنيفة رده وبالي يوسف رده انه يستحب ان يؤجله ثلثة ايام طلب ذلك او
لم يطلب وعن الشافعي رده ان على الامام ان يؤجله ثلثة ايام ولا يحل قتله قبلها لان ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهري فلا بد من مدة يمكن فيها التأمل
فقد رآنا ثلثة ايام لما ذكرناه والصحيح من قول الشافعي رده انه اذا تاب في الحال والاقبل لمحدث معاذ وقوله عليه الصلوة والسلام من بدل ربه
فاقتلوه من غير تعذيب بانظار وهو اختيار ابن المنذر وبهذا ان اريد به عدم وجوب الانتظار فمذهبنا والاستدلال مشترك ومن الادلة ايضا قوله تعالي
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وبذا كافر حرى وان كان اريد به نفى استحباب الامهال فنقول هذه الاوامر مطلقة وهي لا تقتضي الفور فيجوز التأخير
على ما عرفت ثم ثبت وجوبه بحديث عمره وقول المصنأ وبهذا انه لا يجوز تأخير الواجب الامر وهو يوم ليس بحيد لا يقتضى كراهية الامهال ثلثة ايام وهو خلاف المنكر
ويخالف ما ذكرنا من ان الامر المطلق لا يقتضي الفور الا اذا خيف الفوت فان قيل لا نسلم ان الاوامر المذكورة مطلقة بل مفيدة للعموم للمعا في قوله فاقتلوه لانها
تفيد الوصول والتعقيب قلنا تلك الفاظ العاطفة وهي فاء اسبب فان قيل فقيد الوصل باعتبار ان العلول لا يتأخر عن العلة قلنا العلول هو الحكم الشرعى وهو
قتله لم يتأخر عن علة مقتله وهو كفره واما ايجاب التأمل عن الفور في آخر فلا فرق في وجوب قتل المرتدين كون المرتد حراً او عبداً وان كان تقتضين قتله البطاخر
المولى بالاجماع والاطلاق الدلائل التي ذكرناها وكيفية توبته ان يتراجع الى الدين كلها سوى دين الاسلام لانه لا دين له ولو تركها انتقل اليه كفاً
لحصول المقصود وقيل هو ان يقول ثبتت ورجعت الى دين الاسلام وانا برى من كل دين غير دين الاسلام قبل لكن هذا بعد ان ياتي بالشهادتين والامر
بالبعث والنشور مستحب وبه قال الامة الثلاثة ولو تركها انتقل اليه كفاً لحصول المقصود وفي شرح الطحاوى سئل ابو يوسف رده عن الرجل كيف نسلم
فقال بقوله اشهد ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله ويقربها جارية من عند الله وتبر عن الدين الذي اتخذه وان شهد ان لا اله الا الله وان
محمد رسول الله وقال لم ادخل في هذا الدين قط وانا برى من كل دين غير دين الاسلام الذي ارتد اليه في توبته انتهى وقوله قطير يريه معنى ابدلان فقطير
لما سئى لا لما يستقبل وفي شرح الطحاوى اسلام النصراني ان يقول اشهد ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله وتبر عن النصرانية واليهود وكذلك تبر عن
وكان في كل ملة واما جرح الشهادتين فلا يكون سبلاً الا انهم يقولون بذلك غير أنهم يقولون من المرسلة الى الرب فيصعد الله رسول الله ولا يتهم الا سلام به

وفي الجامع الصغير ويجوز المرأة على الاسلام حرة كانت او امة ولا ممة يجبرها مولاها اما الجبر فلها ذكرنا في المولى بالبيعة من الجميع
 بين الحقين وروى تصويب في كل ايام مباغتة في الخيل على الاسلام قال ويؤول ملك المرتد عن امواله بجمته ذوالا
 صراحي فان اسلام عادت الى حالها قالوا هذا اعتد ابى حفيظة وعندهما لا يزول ملكه لانه مكلف محتاجا قال ان يقتل
 بملكه كما يحكم عليه بالجمود القصاص وله انه حرب مقرر تحت ايدينا حتى يقتل ولا قتل الا بالحرب فخذ
 يوجب ذوال ملكه وما لكنته غير انه مدعو الى الاسلام بالاجبار عليه ويبرجى عوده اليه فتوقفتنا في امره فان اسلام جعل هذا
 العارض كان ليكن في حق هذا الحكم صادرا كان من المسلمين او لغير المسلمين ما كان وقيل على خذله وحق بدار الحرب حكمه بالحاق استقره في فعل السبيل والملك

للقتل من حيث انها جناية مستغنية هي جناية الكفر وجناية المرأة تشار كما فيها فيشار كما في سجنها وهو القتل ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى
 قتل النساء كما مر من الحديث الصحيح وهذا مطلق لعم الكافرة اصليا وعارضا وثبت تعليله عليه الصلوة والسلام بالسلطة المنصوصة كما قد مرنا في
 الحديث من عدم جازها فكان مخصصا عموم ما رواه بعد ان عمومته مخصص بمن بدل من الكفر الى الاسلام وما ذكر المص من المعنى بعد هذا زيادة بيان
 وهو ان الاصل في الاجزئية ان يتاخر الى دار الجوار وهي الدار الآخرة فانها الموضوع للاجزئية على الاحمال الموضوعة هذه الدار لما فهمه دارا
 وكان اجزئتها وكل جزئتها في هذه الدار ما هو الا لمصالح تعود اليها في هذه الدار كالتقصاص وحسد القذف والشرب والزنا والسرقه شرعت لحفظ
 النفوس والاعراض والعقول والانساب والاموال فلذلك يجب القتل بالردة ان يكون لدفع شره لا لجزائه على فعل الكفر لان جزاءه عظم
 من ذلك عند الله تعالى فمخصص بمن يتاخر منه الحرب وهو الرجل ولذا نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء وعلله بانها لم تكن
 تقايل على ما صرح من الحديث فيما تقدم ولذا قلنا لو كانت المرتدة ذات راي فتقتل لانه تميل لانها حينئذ تسمى في الارض بالنساء وانما

لانها امتعت عن ادائها لله تعالى بعد ان اقرت به فمخصص كما في حقوق العباد وقد روى ابو يوسف ره عن ابى حفيظة عن عاصم بن ابى الجوز
 عن ابى رزين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لا تقتل النساء اذ هن ارتدن عن الاسلام ولكن تجلسن ويدعين الى الاسلام ويجبرن عليه وفي رواية
 اخرى قال ابن عباس رضي الله عنهما قال اذا اردت المرأة ان تخرج من الاسلام فاجلسيها حتى يرضى عنها قالوا فماذا اذا لم يرض عنها قال لا تخرجها
 والاقتلت فمضعف لم يرض بكاروا خرج ايضا من طريق اخر عن جابر ولم يسم المرأة وزاد معرض عليها فابت ان تسلم فقتلت به وضعيف الحديث

بن اذينة قال ابن حبان لا يجوز الاستحاج به بحال وقال الدارقطني في المتوفى والمختلف انه متروك ورواه ابن عدي في الكامل قال عبد
 بن عطاء وان اذينة منكر الحديث وروى حديث اخر عن عائشة رضي الله عنها ان امرأة يوم اُحد فامر عليه الصلوة والسلام ان تستاب فان
 تابت والاقتلت وفي سنده محمد بن عبد الملك قالوا فيه يضع الحديث مع انها معارضة با حديث اخر متلما وامل منها ما اخرج
 الدارقطني عن ابى رزين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتل المرأة اذا ارتدت وفيه عبد الله

بن عباس الخري قال الدارقطني كذاب يضع الحديث واخرج ابن عدي في الكامل عن ابى هريرة رضي الله عنهما ان امرأة على عهد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ارتدت فلم يقتلها وضعفه تخصص بن سليمان قال ابن عدي عاتمة باير ويغير محفوظ واخرج الطبراني في معجمه
 ثنا الحسن بن السحق التستري ثنا هرير بن سفيان ثنا محمد بن سلمة القرظي عن نكحول عن ابى طلحة اليعمرى عن ابى ثعلبة الحسن عن معاذ

بن جبل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثته الى اليمن ايما رجل ارتد عن الاسلام فادعته فان تاب فاقبل منه وان
 لم يتب فاضرب عنقه وايا امرأة ارتدت عن الاسلام فادعها فان تابت فاقبل منها وان ابى فاستبسلوا فقالوا ابى حفيظة
 عن عاصم عن ابى رزين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال ابن مسعود ان كان الشورى يعيب على ابى حفيظة حاشيا كان وعنه
 عن ابى رزين لم يروه غير ابى حفيظة عن عاصم عن ابى رزين مرفوعا بانه اخرج الدارقطني عن ابى مالك الجعفي عن عاصم بن فزال الفرزدق ابى حفيظة الذي
 ادعاه الشورى وروى عبد الرزاق عن عمر رضي الله عنه في امرهم ولا تصرت ان تسابع في ارض ذات مؤنة عليها ولا تباع في اهل دينها فيبعث في دومة الجندل
 من غير اهل دينها واخرج الدارقطني عن علي رضي الله عنه قال لا تقتل من ضعف بخلاص فهو له من ذل ولا تترك من املكه ذولا ولا امرأته

قال فان مات او قتل على ردة انتقل اكتبه في اسلامه الى ورثة المسلمين وكان ما اكتسبه في حال ردة فنيئا وهذا عند
 ابي حنيفة وقال ابو يوسف و محمد بن كلابهما الورثة وقال الشافعي كلاهما في لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر ثم هو
 مال حرب لا امان له فيكون فنيئا ولما ان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ابينا فينتقل بقية الردة ويستند الى ما قبل الردة
 اذ الردة سبب فيكون توثيق المسلم بالمسلم لان حنيفة كانه يمكن الاستئنا في الكتاب لم يوجب قبل الردة ولا يمكن الاستئنا في سبب الردة قبلها ومن شرطه وجوده
 سرقا غير باب في الحال فان اسلم عادت امواله على حالها الاول وان مات او قتل على ردة او سرق بدار الحرب وحكم الحاكم بما جاء استقامه فعل
 السبب وهو كونه كافرا حريا عمله مستندا الى وقت الردة كالمشترى ببرد الخيار ثبت ملكه عند الاجارة مستندا الى وقت البيع وجعله خيرا
 المجلس عند الشافعي رده تقضي انه ملك بات ثم يرتفع بالخيار بشرعا كالرجوع في الهبة وبصرح بعض الشارحين ورد عليه ان لا معنى
 للزوال المراع والموقوف لانه امان يزول او لا فاحساب بانه يزول ثم يعود بالاسلام وبذلك ليس واقعا والالم يستند الى ما قبله
 كالمملك الرابع بالرجوع قالوا اي المشايخ هذا عند ابي حنيفة وعند سببا لا يزول ملكه والاصح من قول الشافعي رده مثل قوله وبه قال
 واحمد في رواية وقوله قول آخر لشافعي رده وجهه انه مكلف محتاج ولا يمكن من اقامته التكليف الا بالمال وان الردة في ابنته دمه لاني زوال ملكه
 فما لم يقبله بقاء ملكه وجبارا كالمحكوم عليه بالرحم والقصاص لا يزول ملكه ما لم يقتل ببقا ملكه ولا يابى حنيفة رده انه كافر حربى مقهور تحت ايدينا
 الى ان يقتل والمملك عبارة عن القدرة والاستيلاء على التصرف في المال ولا يكون ذلك الا بالعصمة وكونه حربيا يوجب زوال ملكه وبالكيفية
 فمستقضى من ان يزول في الحال على البنات الا انه مدعو الى الاسلام ويرجى عوده اليه لانه كان ممن دخله وعرف محاسنه والنسب سبيل الله
 حفظه علينا الى الجنة بسنة وكرمه قال الخالب على الظن عوده الى الاسلام فتوقفتا في امره فان اسلم جعل العارض كان لم يكن في حق هذا
 الحكم وهو زوال الملك وصار كان من نزل مسلما ولم يعمل السبب عمله وان ثبت منه احد ما قلنا عمل عمله من وقت وجوده ولا يخفى ان
 الحرب لا توجب استقاء الملك بل في حال الحرب يملك غير ان مملوكه لا عصمة له فاذا استولى عليه نزل ملكه فيكون المترد حريا نصرا
 ما يقتضى زوال عصمة نفسه وماله تبعا وهو لا يخفى قيام الملك في الحال فلا يوجب الحكم بالزوال مستندا او لانه اذا رده مقهور تحت ايدينا
 فيكون ماله مستولى عليه وعلم ان حقيقة المرد بالردة يزول ملكه زوالا باقيا فان استمر حتى مات حقيقة او حكما بالحق استمر الزوال الثابت
 من وقت الردة فان عاد والمملك وبها يبرأ من الحكم بالزوال لان الساقط لا يعود فيقول ابو حنيفة رده ان الردة لما انتقضت الزوال والابا
 على انه ان عاد وماله قائم كان احرى به وجب ان يعمل لئلا يفتقر بالردة يزول ثم بالعود ليعود شرعا هذا بعد اتفاقهما على عدم زوال ملكه قال الشيخ
 ابو نصر البغدادي ان ابا يوسف رده جعل تصرفه بمنزلة تصرف من وجب عليه القصاص فيصير بعبادة من جميع المال وجعله بمنزلة المريض فيعتبر من
 الثلث وجه قول محمد رده انه في معرض التلف فهو اسر من المريض حاله والابو يوسف رده بمنزلة يقول المترد يمكن من دفع الملك بالاسلام المريض غير علة
 قوله ان مات او قتل على ردة او حكم بما جاء انتقل اكتبه في اسلامه الى ورثة المسلمين كان ما اكتسبه في حال ردة فنيئا لجماعة المسلمين يوضع في بيت امان هذا عند
 ابي حنيفة وقال الكسبين لورثة وقال الشافعي رده وملكه واحمد كلاهما في لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر جماعا فيبقى ماله حربى لا امان له لم يوج
 عليه بخل ولا ركا فيكون فنيئا ولما ان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ما بيناه من انه مكلف محتاج الخ فينتقل بموته الى ورثة ويستند الى ما قبل الردة
 الموت فيكون توريث المسلم من مسلم وهذا لا يمتنع على الشافعي الا اذا بينا كية الاستناد وهو ان يقال ان هذا المسلم الذي لم يكن له وارث بطريق الورثة وهو
 الحكم باستناده شرعا الى ما قبل ردة والا كان توريث الكافر من مسلم ومحمد بن الحديث الكافر الاصل الذي لم يبق له اسلام ونقول استحقاق المسلمين سبب
 الاسلام والورثة سواء والمسلمين في ذلك وترجحوا بجملة القرابة وكانوا كقرابة ذات جنتين بالنسبة الى قرابة ذات جنة كالخ الشقيق مع الاخ للاب قاب
 الله تعالى فمن كان بيتا فاحييناه ولا يابى حنيفة رده ما قاله في جزة التوريث الا انه انما يمكن في كسب الاسلام لوجوده قبل الردة وهو الموت

بشرط

فصل

بها

والمرتدة كسبها المورثتها لانه لا حراب منها فلم يوجد سبب الميراث عندنا في حقيقتها وببرهانها زوجها المسلم ان ارتدت ووطئ
مرضية لقصد لها ابطال حقه وان كانت صحيحة كغيرها لانها لا تقتل فلما يتعلق حقه بها بالاشرة بخلاف المرتدة قال وان لحق بدار
الحرب مرتدة او حكم الحاكم على اعتق ملائمة وامهات اولاده وحملت المديون التي عليه نقلها اكتسب في حال الاسلام الى ورثته من المسلمين
وقال الشافعي في بقية ماله موقوفاً كما كان لانه نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه صار مرتداً بالحاق من اهل الحرب وهم اموات
في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الارام كما هي منقطعة عن الموتى فصار كما لم يمت الا انه لا يستحق الا قبضاً ولا قبضاً لاحتمال العقب اليأس
فلاجل من القضاء واذا تقر به موته ثبتت الاحكام المتعلقة وهي ما ذكرناها كما في المقتضى الحقيقية ثم تعتبر كونها من غير ما في قول محمد لان الحاق
هو السبب في القضاء لا لظن الاحتمال قال ابو يوسف وقت القضاء لانه يصير ميراثاً بالقضاء والموتة اذ لحقت بدار الحرب فهي على هذا الخلاف

وبقائه بالصفقة الى الموت او على رواية اعتباره وقت موته فقط هذا واشترط قيام العدة يقتضي انها موطوءة ولا ترث غير المدخولة فمؤكد ذلك وذلك
لان مجرد الردة تبين غير المدخولة الى عدة فتصير جنبية ولما لم تكن الردة موتاً حقيقياً حتى ان المدخولة انما تحت فيها بالحيف لا الاشهر لم ينتهض سبباً
للاثر اذا لم يكن عند موت الزوج او محاذة اثر من آثار النكاح لان الارث وان استند الى الردة لكن يتقرر عند الموت وبهذا ايضا لا ترث الغيبية
عدها قوله والمرتدة كسبها المورثتها لانه لا حراب منها سوى كانت كافرة اصلية او صارت كافرة فلم يوجد سبب الميراث وبه سقوط
عصمة نفسها المستتعة لسقوط عصمتها لما فيبقى كل من كسبه اسلمها وردتها على ملكها فيشرها ورثتها بخلاف المرتدة عندنا في حقيقتها
فان كسبه في الردة فيكون مخرجاً في الحال او في المال بالحق فلا يملكه كونه مال حربى فهو ميراث لغيره لا ميراث لغيره
المسلم اذا كانت ارتدت وهي مرضية فماتت من ذلك المرض او لحقت بدار الحرب مع ذلك المرض لانها قصدت الفرار من
ميراث الزوج بعد ما يتعلق حقه بها لسبب مرضها بخلاف المورثت وهي صحيحة فانها بردها هذه لم تبطل له حقاً متعلقاً بما لها
وبذا التقرير فيه جعل ردتها كطلاقه فردتها في مرضه او ردتها في صحتها كطلاقه في صحته ولنا ان يكون فاراً اذا
عرض له موت وفي العدة بخلاف ما قررنا في جانب الرجل فان برده في صحته ترث اذا عرض له موت فلو جعلت ردته كطلاقه
بأننا كان مطلقاً في صحته وعروض الموت للمطلق في صحته لا يوجب له حكم الفرار فلما اجعلنا ردته لمباشرة بسبب مرض موته ثم ما جاز
جعل مطلقاً في مرضه واذا مات ثبت حكم الفرار قوله وان لحق بدار الحرب مرتدة او حكم الحاكم بلحاظه اعتق مدبره وامهات اولاده
وحملت ديوانه الموجهة ونقل ما اكتسبه في دار الاسلام الى ورثته المسلمين باتفاق علمائنا الثلاثة وكذا ما اكتسبه في ايام ردته على قولهما كما

حاش

ولا يفعل شيء من ذلك ما كان مقيماً في دار الاسلام واما ما اوصى به في حال اسلامه فالمدكور في ظاهر الرواية من المبسوط وغيره انها تبطل
مطلقاً من غير فرق بين ما هو قرينة وغير قرينة ومن غير خلافه وذكر الوالو الحكي ان الاطلاق قوله وقوله ان الوصية بغير القرينة لا تبطل لان البقاء
لوصية حكم الابتداء وابتداء الوصية بغير القرينة بعد الردة عندها تصح وعندنا في حقيقتها تتوقف فكلنا هنا قليل واداء الوصية بغير القرينة الوصية
للاصية وللغنية وقال الطحاوي لا يبطل نصيب الميراث الرجوع عنه وحمل الاطلاق محمداً لبطالان الوصية على وصية يصح الرجوع عنها ووجه البطلان
ان يقيده الوصية بحق الميت ولا تنقضي له بعد ما نقل على الردة او لمخبر بدار الحرب فكان ردته كرجوعه عن الوصية فلا يبطل بالاصح الرجوع عنه كما تقدم
لان حق العتق ثبت للمدبر وبهذا عرف معنى تقييد الطحاوي الذي ذكرنا آنفاً وقال الشافعي وما لك رد واحمد رده يبقى ماله موقوفاً ويحفظ الحاكم
الى ان يظهر موته ثم او يعود مسلماً فيأخذ لانه اى الحاق نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام وبهذا لان الدار عندهم واحدة ولنا ان بالحاق
صار من اهل الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الزام احكامهم كما هي منقطعة عن الموتى بخلاف الغيبة في بلد
اخرى من دار الاسلام فان احكام الاسلام وولاية الزام ثابتة فيها فلا يلحق بذلك واذا صار للحاق كالموت لانه حقيقة الموت لا يستقر
حتى يقتضى به سابقاً على القضاء بشئ من هذه الاحكام المذكورة في الصحيح لان القضاء بشئ منها يكفي بل يسبق القضاء بالحاق ثم ثبتت الاحكام
المذكورة ولكونها كالموت قلنا فاذا لحقت الحربية فلزوجها ان تخرج باختها قبل انقضائها عازتها ولانه لا عدة على الحربية من المسلم لان
في العدة حتى الزمير وتباين الدارين من ان لا لو سببت او عادت سلمة لم يضر نكاح اختها لان العدة بنى ان سقطت لا تقعو

وختلفت في توقفه وهو ما عدناه له أن الصحة تعتمد الأهلية والنفاذ يعتمد الملك ولا يخفى أن وجوب الأهلية لكونه مخاطباً وكذلك الملك لكونه
 قبل موته على ما ذكرناه من قبل ولذا لو ولد له بعد الجدة لستة أشهر من امرأة مسلمة يرثه ولو مات فلده بعد الجدة قبل الميراث لم يرثه
 فيصح تصرفاته قبل موته إلا أن عند أبي يوسف لا يصح من الصغير أن الظاهر عوده إلى الإسلام إذا الشبهة مزاح فلا يقتل
 وصاحبه الميراث وعند محمد لا يصح كما نص من المريض أن يتحلل إلى محلة لا سيما معرضاً عما نشأ عليه قلمه أي تركه فيقتضى إلى القتل ظاهر اتحاد الميراث
 لأنها لا تقتل ولا في حقيقته إلا أنه حتى يموت تحت يدينا على ما قررناه في توقف الملك وتوقف تصرفاته بناءً عليه وصاحبه الميراث فيدخل
 دارنا فيها وإن في ذلك خذ بقهره يتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذلك الميراث واستحقاقه القتل الجلاء سبب العصمة في النص ما في واجب
 خلافاً للأهلية بخلاف الزاني وقاتل العمد لأن الاستحقاق في ذلك جزاء على الجناية وبخلاف المرأة لأنها ليست حرمة وهذا لا تقتل

موقوف على حكم ملكه حتى إذا أسلم كان له بلا سبب جديروا الملك للاب والمولى فيها والطلاق يقع من العبد مع قصور ولايته فإنه لا ولاية له على نفسه
 وأورد عليه أن باردة تحققت الفرقه فكيف يقع الطلاق آجيب بأنه لا يلزم من وقوع البينة استناع الطلاق قد سئل عن المباشرة يلحقها صريح الطلاق
 ما دامت في العدة وصرح في المحيط بأن الفرقه باردة من قبيل الفرقه التي يلحقها الطلاق مع أن الردة لا يلزمها الفرقه كما لو ارتد أسكن من هذا
 القسم تسليم الشفعة وقبول البينة والحج على عبده المأذون لأنها لا تبني على حقيقة الملك وباطل بالاتفاق كالنكاح والزوجية لأنها تعتمد الملة و
 لا ملة له لأنه غير مقر على ما نقل إليه من دين سماوى أو غيره كالشكر فهو بمنزلة من لا ملة له وهذا حاصل ما فسر غير الدين من أن المرد الملة التي
 يدينون بملك النكاح التوارث والتنازل والمرد لا يتحقق في نكاحه من ذلك لأنه لا يقرحهما ومن هذا القسم رثته وأما الارث منه فقد تقدم أنه ثابت
 لورثته المسلمين وموقوف بالاتفاق كما لمقاوضته مع أسلم لأنها مستند المساوات بين البشر كمين ولا مساوات بين أسلم والمرد لا يتوقف عقد المفاضة
 فإن أسلم نفذت وإن مات أو قتل وقضى لمجاوزه بطلت بالاتفاق لكن يصير عننا عندهما وعند أبي حنيفة رد تبطل أصلاً لأن في العنان وكأله
 وهي موقوفة عنده قوله ومختلف في توقفه وهو ما عدناه من مبهمة وشراؤه وعتقه ورهنه ومنه الكتابة وقبض الديون والاجارة والوصية عنه
 هي موقوفة أن أسلم نفذت وإن مات أو قتل بطلت لهما أن الصحة للمعاملات التي ذكرنا تعتمد الأهلية ولا خفا لهما والنفاذ يعتمد الملك
 في وجود الأهلية لكونه مخاطباً بالإيمان وكذلك قوله فرج كونه مكلفاً وكذلك ملكه لقيامه قبل موته على ما قررناه يعني من قوله مكلف محتاج الحج وما يوضح
 كون ملك المرد باقياً أنه لو ولد له ولد من امرأة مسلمة أو امرأة مسلمة لستة أشهر فصاعداً ورثه فلو كان ملكه زائلاً لم يرثه هذا الولد ولو كان ولد قبل
 الردة مات بعد ما قبل موته ولحاقه لا يرث وإذا كان ملكه قائماً وأهليته نفذت تصرفاته عندهما إلا أن عند أبي يوسف رد يصح كما يصح من الصحيح
 جميع المال لأن الظاهر عوده إلى الإسلام إذا شبهته تزاح فلا تقتل فلا يكون كالمرض وعند محمد رد يصح من الثلث كما يصح من المريض لأن
 من اتحل محله لا سيما إذا كان بها معرضاً عما نشأ عليه فلما تركه فكان بذلك على شرف الملاك كالمرض مرض الموت إلا أن أبا يوسف رد يقول
 وضع القتل عنه والموت على ذلك تجب يد الإسلام بخلاف المريض ولا في حقيقته أنه حربي مقهور تحت أيدينا على ما قررناه في توقف الملك إذا
 عوده لما حرمنا من أن المرد أنه يزول ملكه ثم يعود لمعودة إلى الإسلام من أنه حربي مقهور نفسه وماله تحت أيدينا وتوقف تصرفاته بناءً عليه فإن
 التصرفات الشرعية المذكورة توجب الملاك لمن قاست به وزوال الملاك مثلاً البيع يوجب أن يملك المبيع وإن يخرج من ملكه التمر في الاجارة كذلك
 والغرض أن ليس مع الردة ملك قائم منع افادة هذه التصرفات أحكامها في الحال فإن أسلم أفادته حين وقعت وبذا معنى التوقف نص المرد

كما حرمي يدخل دارنا بلا إيمان فيؤخذ أي يؤخذ فتوقف تصرفاته لتوقف حاله حيث كان للإمام الحيارين استرقاقه وقتله فإن قتل واسترق لم ينفذ منه شيء
 أو أسلم لم يؤخذ له ما قلناه المرد وقوله واستحقاق الحج جواب عما يقال المرد يجب أن يكون كالمقتضى عليه بالتقصير والرحم لأنه مقهور تحت أيدينا للقتل عيناً خصيصاً
 فإنه لا يمكن له حالة غير القتل بخلاف المرد فإن غير ما محتمل في حقه لاحتمال إسلامه ومع ذلك لا يزول ملكه أحدنا عن ماله وتصرفاته نافذة فاجاب بفرق بأن
 القتل في النص ما في الحربي والمرد لا يظلمان العصمة باستقار سببها ولو أسلم فوجب في الأهلية بخلاف الزاني وقاتل العمد لأن استحقاق القتل بذلك سبب
 جزاء على الجناية مع إقرار سبب تمهيد الإسلام في حقيقته كالحقيقة كعصمة ماله لقيام سببها وكذلك القاتل غير ولي التقصير قتل فإنه يقتل كل منهما بما
 من حقوق تلك العصمة بخلاف المرد لأنها ليست حرمة ولهذا لا تقتل قال أبو اليسر قال لا بأس بالرد لا يقبل الرق ولا يقرح كونه حقيقياً لا كميلاً والملك يبطل بالقتل

يوسف

فان قادم للرد على من حكم على قاصد من العرب الى دار الاسلام مسلماً قبل اذ ارثته من ماله بعينه اخذ كلان الوارث انما يخلفه فيه لاستغناؤه واذا احاد مسلماً احتاج اليه فيقدم عليه بخلاف ما اذا ارثه الوارث عن ملكه وبخلاف امرت اولاده ومدبريه لان القضاء قد صح بعد دليل صحيح فلا ينقض له لو جاء مسلماً قبل ان يقضى القاصد بذلك فانه لا يزل مسلماً بل اذ كفوا واذ وطئ القاصد جارية نصرانية كانت له في حالة الاسلام نجاة بل لو كان من ستة اشهر من الرد فادعاه فحلى ماله والولد حرة فيكون وان كانت الجارية مسلمة ورثه الابن ان مات على الفرية او الحق بدار الحرب ما صح له الاستيلاء قبل ان اقاما الا ارث فلان اذا كانت نصرانية والابن له لغيره الى الاسلام الجبر على خيار في حكم الرد لا يثبت الرد اذا كان مسلماً قبل ان يهاجرها ديناً والمسلم من الرد اذا ارثه بالدار الحرب من ذلك الى وقت وفاته فان كان من قبل وفاته لا يثبت الرد ولا يثبت له الا ارثه في دار الحرب ولا يثبت له الا ارثه في دار الاسلام

الحكمي لا يمتنع في هذا المعنى لا يمتنع عليك لمقتضى تعليق بالرجوع وما حصل مراده ان المناقاة في الملك الاسترقاق ليس غير لكنه ممنوع عند ابي حنيفة بل يقول انما اوجب الاسترقاق ذلك في الاصل للقهر الكائن بسبب حرابه وهو موجود في الرد فيثبت فيه ذلك بطريق الاول لان الرق يتصور معه ملك لكل بخلاف قهر الرد

فقد علم ان عاد المرتد بما الحكم لخاصة الى دار الاسلام مسلماً فما وجد في يده ورثته من الميراثية لغيره او عرضاً اخذها لان الوارث انما يخلفه فيه لاستغناؤه عنه بالموت المحكوم به واذا عاد مسلماً فقد اعيد الله تعالى جوارحه جديدة ولذا قلنا في المرتدة المتزوجة فاحتقت وعادت مسلمة عن قريب تزوج عرضها لانها فارقت عن النكاح والعدة كانها سبقت لان قال الله تعالى امن كان ميتاً فاعيينا فادعاهم احتاج اليه فيقدم على الوارث وعلى هذا الواجب التدبير

ميتاً حقيقة وعادته الى دار الدنيا كان له اخذ ما في يده ورثته بخلاف ما اذا ارث الوارث عن ملكه سواء كان بسبب قبل النكاح او بسبب اوله قبله كعتق وتدبيره استيلاء فانه يمتنع ولا يمتنع فيه ولا يمتنع وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لا يعودون في الرق لان القضاء بعقوبتهم قد صح بدليل صحيح وهو لو كان مرتداً لانه كالموت الحقيقي فنقضه واعتق بغير نفاذه لا يقبل البطلان ولو لا وهم لمولا هم اعني المرتد الذي عاد مسلماً بعد اذ اوجاه مسلماً بعد الحكم بالحق فلو جاء مسلماً قبل الحكم بالحق فانه لم يزل مسلماً لانه لم يرتد قط لما ذكرنا من انه لا يستقر لحاقه الا بالقضاء والملم يستقر للورث فتكون امهات اولاده ومدبروه على حالهم ارقار وما كان عليه من الديون المؤجلة لا تسقط بل تكون الى اجلها متى تم تقرر الموت وصار كالبعد اذا البقي بعد البيع قبل القبض ثم عاد ان كان بعد القضاء بالفسخ لا يبطل القضاء بالفسخ وان عاد قبله جعل الباقي كان لم يكن فهو له واذا وطئ المرتدة جارية ففقدت او يهودية كانت له في حال الاسلام فاجرت بولد ستة اشهر او اكثر ولو الى عشرة سنين من اذ ارثه فادعاه في ام ولد له والولد حرة وهو ابنه وثبت لأمه حق امومية الولد ولا يرثه فان كانت الجارية مسلمة ورث الابن وان مات المرتد على رثته او لحق بدار الحرب اما صحته الاستيلاء من المرتد فلما قلنا انه لا ينفصل الى حقيقة الملك حتى صح استيلاء الاب جارية الابن والعباد الما دون جارية من تجارته ذكره ابو الليث في شرح الجامع الصغير

واما انه لا يرثه فلان الام اذا كانت يهودية او نصرانية يجعل الولد تبعاً للمرتد لا لأمته لقرب المرتد الى الاسلام للجبر عليه والظاهر انه لا يورثه الا قبل على العود وصار الولد في حكم المرتد والمرثه لا يرث المرتد ولا غيره واما اذا كانت الام مسلمة فالولد مسلم تبعاً لها وانما يجعل تبعاً لها لانها جارية لها وانما يرث المرتد ولا يتقال لم لم يجعل تبعاً للدار فيما اذا كانت الام نصرانية لانه انما يجعل تبعاً للدار اذا لم يكن معه احد ابويه بان سبى وليس معه احدهما ولا يقطع في دار الاسلام ولا يظن ان هذا ينقض بما اذا ارثه الابوان المسلمين والما ولد صغير ولد قبل ردهما فانه يبقى مسلماً مع وجودهما لان الحكم باسلامه في هذه الصورة ليس لتبعية الدار بل لانه كان حين ولد مسلماً فيبقى على ما كان بخلاف مسلمة الكتاب لانه لم يسبق للولد حكم الاسلام اذا لم يوجد في زمن اسلامهما وتعيين المسلمة بما اذا جارت به ستة اشهر فصاعداً احتراز عما اذا جارت به اقل من ستة اشهر فانه يرثه اذا مات او لحق او قتل على رثته وذلك لليقين لحصول العاوق في حال اسلام امه المرتد فكان الولد مسلماً والمسلم يرث المرتد في البنوة والظهيرية ذكره في الكتاب ان الارث يستند الى حاله الاسلام فيكون تورث المسلم من المسلم فيما اكتسبه في حال الرده فيضعف بهذه المسئلة لان الولد يعني ولد الامه المسلمة يتباك لم يكن موجوداً حال الاسلام ومع هذا يرث فعلم ان الصحيح ما رواه محمد بن ابي حنيفة عن ابن كان وارثاً عنه فادعاه فادعاه موجودا وقت الرده او حدث بعد ما انتهى وقد قد مر انه صح من قول شمس الائمة وعلى هذا فيكون تخصيصاً لقوله عليه الصلوة والسلام لا يرث المسلم الكافر والكافر الكافر الاصلى لانه يحتاج الى دليل للتخصيص ويمكن كونه دلالة الاجماع على ارث المسلمين بالادامه لم يكن له وارث لان ذلك للاسلامهم على ما قد مرناه فارجح

واذا اردت المكاتب ولحق بدار الحرب واكتسب مالا فاخذ بماله وابنى ان يسلم فقتل فانه يؤتى مولاه مكاتبته وما بقى خلودته وهذه
ظا ح على اصلها لان كسب الردة ملكه اذا كان حراً فكذا اذا كان مكاتباً واما عند ابى حنيفة فمكاتبان المكاتب انما يملك كسبه
بالكتابة والكتابة لا يتوقف بالحرية فكذا اكتسبه لا ترى انه لا يتوقف تصرفه بالاقتوى وهو الرق فكذا بالادنى بطريقى الاول

فيه وبوقت الردة كانت يدراً والمهر لا يثبت الاعتبار اما المتبرع فقد يملكه الا بدار بالبراءة فكذا بالردة واما الثاني فهو وجوب نصف الدية اذا لم يمت ثم عاد
مسلماً فمات من القطع قال المتبرع ومنه اذا قضى لمجاورة فانه صار ميتاً تقديره بالقضاء بالحاقة والموت يقطع السرية واسلامه حياة حادثة في
التقدير فلا يعود حكم الجنابة الاولى على انها قتل لانه ما ثبت سرية بعد انقطاع حكم القطع فوجب الاقتضار على موجب القطع الواقع في حال العصمة من
حيث هو قطع لا قصاص فيه وفي ذلك نصف دية انفس فوجب للورثة واما اذا لم يقض لمجاورة حتى عاد مسلماً فمات فهو على الخلاف الذي بينه قيل
شمس الا بتمت الصحيح انه على الخلاف وقال فخر الاسلام لانص فيه ثم قال وبه على الاختلاف ويريد بقوله الذي بينه ما يذكر من ان على قول محمد
يجب نصف الدية وعلى قولهما دية النفس كاملة فيما تلى بذه وهي قوله وان لم يمت اى المقطوع يده مسلماً اذا ارتد ثم سلم فمات من القطع من
غير تخيل لحاق فمات ابى حنيفة ربه وابى يوسف على القاطع دية كاملة استحساناً وعنده محمد وزفره في جميع ذلك يعنى الصور الاربع وهي ما اذا قطعت يده مسلماً
فارتد ومات على ردة وارتد ثم سلم بلا حاق او ارتد ولحق بعد القضاء او قبل ثم عاد فسلم نصف الدية قياساً ووجه ان حراً
الردة ابرر السرية حتى لو قتل قاتل الشئ عليه فاذا انسلم بعد ذلك لا ينتقل بالاسلام الى الضمان من خير سبب جديد وصار كما لو قطعت يده مرتد او حربى فسلم
لا يجب على الفاعل شئ ولما ان الجنابة وردت على محل معصوم لانه مسلم وتمت فيه لانه مسلم في المحالين فيجب ضمان النفس كما اذا تم تخيل الردة ابرر السرية
وبه الان تخيلها كالماتن في حال البقاء فقطعوا ما يوجب سقوط العصمة في حال البقاء وبه ثبتت شبهة المسئلة للقصاص في النفس فيبقى ضمانها لدية
لان سقوط العصمة في حال البقاء لا يمنع كمال موجب بانه الجنابة الا لو كانت العصمة معتبرة حال البقاء في ايجابها والواقع انه لا يعتبر بقيامها في ذلك
فانما المستبر قياها في حال ابتداء الجنابة لا انعقاد وسبباً وفي حال الموت فيثبت الحكم وهو الضمان وحالة البقاء بعزل ادليت حال انعقاد سبب
الضمان ولا حال ثبوت حكمه فصار قيام الملك في حال بقاء الميتين لا عبرة به بل المتغير قيامه حال التعليق وحال ثبوت الحكم وهو حال وجوده شرطاً
اذا قال لزوجه ان وفات فانت طالق ثم ابانها ثم تزوجها فخلت طلقت وكذا العبدان فعلت فانت حرة فباعه ثم اشتراه ففعل عتق وكذا وجود
النصاب في ايجاب الزكوة المستبر وجوده اول الحول لينتقد السبب وفي آخره ليثبت حكمه بذا اذا كان المقطوع يده هو الذي ارتد فلو كان القاطع هو
الذي ارتد ففى المبسوط فان قتل او مات المقطوع يده من قطع مسلماً فان كان حراً فالا شئ له لان الواجب للقصاص وقد فات محله حين قتل
على ردة او مات وان كان خطأ فعلى غاطلة القاطع دية النفس لانه عند ايجابها كان مسلماً وجنابة المسلم خطأ على عاقلة وتبين السرية ان جنابة
كانت قتلاً فكانت على عاقلة ولو كانت الجنابة منه حال الردة كانت الدية في الخطا في ماله لما بينا ان المرتد لا يعقل جنابته احد قولهم واذا
ارتد المكاتب ولحق بدار الحرب واكتسب مالا في ايام ردة بقي مكاتبته فاخذ بماله اى اسروا ابى ان يسلم فقتل فانه يؤتى مولاه
مكاتبته وما بقى خلودته وهذا ظاهر على اصلها لان كسب الردة ملكه اذا كان حراً فكذا اذا كان مكاتباً او مكاتبته لا تبطل بالموت
فبالردة اولى واذا كان ملكه قضيت منه مكاتبته واما عند ابى حنيفة فمكاتبته لا يملكه كسب الردة اذا كان حراً وملكه
اياه مكاتبته ووجه ان المكاتب انما يملك اكسابه بقتل الكتابة والكتابة لا يتوقف بالردة ولا تبطل بالموت فيستمر موجبها
مع الردة فيثبت ملكه في اكسابه ولا يتوقف فيقتضيه منها ويورث الباقي وقوله الا ترى الخ توجيه لعدم توقف تصرف المكاتب
المرتد وهو يرجع الى تعديه عدم بطلان الكتابة بالردة لان الحكم ببقاء العقد يوجب الحكم بثبوت اكسابه فلا يستدل

فاذا ارسل الرجل واحداً ته والعياذ بالله ومحجاً بدار الحرب فحلت المرأة في دار الحرب وولدت ولداً وولد لولد مما
 ولد فظنهم جميعاً فالولدان في لان المرتدة تسترق في تبعها ولدها ويحجر الولد الاول على الاسلام ولا يحجر
 ولد الولد وروى الحسن عن ابي حنيفة ربه انه يحجر تبعاً للجد واصله التبعية في الاسلام ورواية
 اربعة مسائل كلها على الروايتين والثانية صدقة الفطرة الثالثة جبر الولاء والاخرى الوصية للقربة

على ثبوت حكم استدلال على ثبوته وكان كنهه فيه كون الكتابة لا تبطل بالموت والتحقيق فاولى ان لا تبطل بالموت الحكمي وهو الردة فاذا منع عدم
 بطلانها بالموت التحقيق اكتفى بالاستدلال على مسئلة الكتاب اذ مات من وفاء واستدلال المصنف وجه آخر حاصله بدلالة الرق فانه لا يوقف تم
 المكاتب بسبب رقع ان الرق اقوى من الردة في نفى صحته التحرف حتى لا يصح استيلاده فاولى ان لا يوقف بسبب رقعته والحاصل ان عقد الكتابة
 مقتضى الردة كما منع مقتضى الرق فصار المكاتب في دار الحرب ككونه في دار الاسلام وادع عليه بان كون احد جبالا يمنع مع عقد الكتابة لا يستلزم انه
 لا يمنع اذ الاجتماع في المرتد المكاتب الرق والردة فجاز ان يفتي التحرف اوجب مرة بان جواز المنع لا يستلزم وقوعه فيبقى على عدم الابدال
 ومرة بان الكتابة بطلت التحرف وكل من الرق والردة بان منته بانفردة وقد ثبت شرعاً ترجيح مقتضى الكتابة على مقتضى احد جبالا وانضمام احد جبالا
 الاخر انضمام على الى اخرى فيما يعطى مستقلتين ولا ترجيح لكثرة احوال المستقلة لما عرفت بل الترجيح بوصف في العلة قوله واذا ارتد الرجل وامرأته
 والعياذ بالله ولحقا بدار الحرب فحلت المرأة في دار الحرب وولدت ولداً وولد لولد مما ولد فظنهم جميعاً فالولدان في لان المرتدة تسترق في تبعها ولدها
 يحجر الولد على الاسلام قال الولد الجاني فلا يقبل كولد المسلم اذ بلغ ولم ينصف الاسلام يحجر عليه ولا يقبل ولا يحجر ولد الولد اما جبر الولد فلا ينعى ابويه او احدهما
 في الدين فيكون مسلماً بالاسلام او متدبراً فيهما كما كان من تدبر فيهما جبراً كما جبر انما لم يحجر في الولد لانه لا يقع جبالا به لقوله عليه الصلوة والسلام كل مولود يولد على الفطرة
 حتى يكون ابواه هما الذين يهودانه النحيث اى يستبجانه في ذلك وانما لم يحجر تبعا لابييه في الردة فيجب شمله لان ردة ابيه كانت تبعا والتبع لا يستلزم
 خصوصاً واصل التبعية ثابتة على خلاف القياس لانه لم يرد حقيقة ولان جبر الجبالا بالقتل بخلاف ابيه واذا لم تبسج الجدي فاسترق او توضع عليه الجزية
 او يقتل لان حكمه حينئذ حكم سائر اهل الحرب اذا اسروا واما الجدي فقتل لانه لانه المرتد بالاصالة او سلم وروى الحسن عن ابي حنيفة ربه ان ولد الولد
 يحجر على الاسلام تبعا لجدته فحل مرتد بجاله قال المصنف واصل التبعية في الاسلام يعني اصل الجبر على الاسلام تبعا للجد بوثبوت الاسلام تبعا للجد وروى
 رابعة اربع مسائل كلها على الروايتين رواية ظاهر الرواية لا يكون الولد تبعا للجد ورواية الحسن يكون تبعا احد منهما بزيادة والتبعية صدقة الفطرة لولد
 الصغير اذ كان جده موسراً واولاد اب له وولد اب حصر او عبد لا يجب على الجبر في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن يجب عليه والثالثة جزا الوارثين
 مستحقة تزوجت بعبد وولد اب عبد فولدت منه فلولد مرتد بالاسلام ولا وولد مولود لولده امه فاذا اعتق جده لا يحجر ولا حادثة الى مولده عن مولد امه في
 ظاهر الرواية وفي رواية الحسن يحجر كما لو اعتق ابوه ورواية الوصية للقربة لا يدخل الوالدان ويدخل الجدي في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن
 لا يدخل كالأب وتقييد الجبل بدار الحرب ليس باخراج الجبل في دار الاسلام عن حكم المسئلة اعني جبر الولد بل لا فائدة حكمهم
 فيما اذا حبلت في دار الاسلام وولدت في دار الحرب بطريق اولى لانه اذا اجبر مع انه علق في دار الحرب ولدار جته استباح ليقضي انه بعد
 عن الاسلام فلا يحجر اذا علق في دار الاسلام على الاسلام اولى بهذا اذ ولد لها ولد لم يولد لولدها اذ ارتدوا ولحقا بولدها صغيرا ثم ظنهم فلولد
 في لان الولد الصغير صار مرتداً تبعا للابوين وولد المرتد يصير فينا بالسبي كما ذكره ووضح لزم انهما لم يلحقا به يكون مرتداً وليس كذلك على التقادير
 من انه ثبت له حكم الاسلام فيبقى عليه الا بمزمل والا حسن ما في المبسوط من انه خرج عن كونه مسلماً بالحاق به فان ثبوت حكم الاسلام للصغير
 باقياً تبعية الابوين والدارم قد انعم كل ذلك حين ارتدوا ولحقا بدار الاسلام فلو كان الولد في دار الاسلام فلو كان الولد في دار الاسلام فلو كان الولد في دار الاسلام
 وخصه والامسئلة في دار الاسلام لم يكن الولد فينا لانه يبق مسلم تبعا لاسمه فان قيل كيف يتبعها بعد ثبائنها لدارن قلنا تبان الدارين تبان

ألا أنه يجب على السلام لما فيه من النفع له ولا يقتل لأنه عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان مرفوعة عليهم وهذا

أقول لا يشترط قلنا دعوى عدم الاعتبار بوجود الحقيقة أما لعدم اليقين وهو مقتضى الدليل أن يجب عليه بعد البلوغ فوجب التصديق وقوله
على اليقينية للصلوة والصوم حتى يضيحان منه وثاب عليها وأما لعدم اليقينية في الوجود فله من ذلك ما ليس فيه كما ذكرنا أنفاً أما ما جاز شرعي وهو مقتضى
لا يلق أن ثبت شرعاً منع عن الإيمان بالقدس بجان مع عقلية ومعرفة نعم مقتضى الدليل أن يجب عليه بعد البلوغ فوجب التصديق وقوله
يسقط به ولا يفيده استحباب ما كان عليه من التصديق والقرار غير المنوي به إسقاط الفرض كما أنه لو كان يوجب الصلوة قبل بلوغه لا يكون كما
كان ليضل بل لا يفيده بعد بلوغه منها إلا ما قرنه بنية أو الإيجاب أمثالاً لكنهم اتفقوا على أنه لا يجب بل يقع فرضاً قبل البلوغ أما عند فخر الإسلام فلا
ثبت أصل الوجوب به على الصبي بالسبب وهو حدث العالم وعقلية دلالة دون وجوب الاداء لأنه بالخطاب وهو غير مخاطب فإذا وجد بالبدن
وقع الفرض لتجمل الزكوة وأما عند شمس المائنة فلا وجوب أصلاً لعدم كونه وجوب الاداء فإذا وجد وجب كماله فيصير الجملة لئلا يقطع فرضه وليست
الجمعة فرضاً عليه لكن ذلك للترفيه عليه بعد سببها فإذا فعل تم ولا تعلم فلا باين المسلمين في عدم وجوب بنية فرض الإيمان بعد بلوغ من حكم بصحة
إسلامه صبيّاً تبعاً لأبويه المسلمين أو إسلامه وإبواه كافران ولو كان ذلك فرضاً لم يقتل بل الإجماع عن آخرهم وأما قوله يشوبه ضرر قلنا ما
السعادة الأبدية وتزول بدو توقع مضرة أبدية من رد إسلامه ليستمر على الكفر كل عاقل يعينه ولا يبالى معه بذلك الضرر لأنه لا شبهة له بالشهر
الأخر وأما الثاني الذي ذكرنا ما يلزم بوقلنا باجتماع كونه تبعاً وأصل ما دللنا بقوله بل هو متبع عالم يقتل ويقتل من آثاره وأقر مختاراً
فنتقول انقلبت بتبعيته في حق هذا الحكم وبقى أصلاً وفي المبسوط منع المضادة وأجاز اجتماعهما كما لمرة تسافر مع الزوج تكون مسافرة تبعاً له
حتى إذا لم تنو السفر تكون مسافرة ولو نوتته صارت مسافرة مقصوداً وتبعاً فنجعلها امرين يتأيد أحدهما بالآخر قال المصنف ولهم في الردة يعني الشافعية
وزفره وأبا يوسف رد أنها مضرة مخضة بخلاف الإسلام على أصل أبي يوسف رد لأنه تعلق بهم على المنافع ودفع أعظم المضارة
لأبي حنيفة رد ونجح رد قلنا من أنها موجودة حقيقة بوجود حقيقتها من النكاح والأقارب ولا مراد للحقيقة فإن قيل لا يلزم من اعتبار الحقيقة
وعدم رد ما في الإسلام مثله في الردة لما في ذلك من النفع وفي الردة من الضرر لا ترى أنه يصح منه قبول اليقينية ولا يصح منه اليقينية
الوجوب أن المحقق الدخلة منه في الوجود إذا كانت مما يقطع فيه بالعلم أو الجمل في التي لا يمكن عدم اعتبارها كما لا يمان والردة
فانه لا يمكن أن يعلم عارفاً إذا علم جملته بالكفر ولا جابلاً إذا علم علمه بالإيمان فلا بد من اعتبار ما بعد وجود ما صار ك
إذا صام بنيتية يجعل ضامناً شرعاً فلو أكل جعل مفطراً ولم يجعل صائماً وكذا أصلي ثم فسد ما قاما إذا كانت مما لا يقطع
فيما بذلك بل هي دائرة بين علمه بالمصلحة وجملته بها فلا يتضح منه لا أن لم يتحقق بالمصلحة في نفس الأمر وذلك كما لم يتبين
فانه جاز فيه كونه علم المصلحة لما علمه من حسن الجزاء عليها بالضعف وجاز كونه جابلاً في ذلك فان لم تكن حاله لذلك نعماناً
بخلاف القول فإن علمنا علمه بالمصلحة يجعله جابلاً وإذا ثبت أن المحقق بعد العلم بثبوتها لا ترد لزوم ضررها بالضرورة لا ترى
أما اتفقنا على جعله مرتداً إذا ارتد أبواه ومحققاً بدار الحرب مع ما فيه من الضرر قوله إلا أنه أي الصبي المرتد يجب عليه الإسلام
لما فيه من النفع المتيقن ودفع أعظم المضارة ولا يقتل وينذر بالجنة أربع مسائل لا يقتل فيها المرتد أحدها الذي كان مسلماً
تبعاً لأبويه إذا بلغ مرتداً ففي القياس يقتل كقول مالك رد والشافعية رد وقد مناس قريب وفي الاستحسان لا يقتل لأن إسلامه ثابت

في الصبي الذي يعقل من الصبيان لا يجهل ارتداده لان اقراره لا يدل على تغيير العقيدة وكذا المجنون والسكران الذي لا يعقل

تبنا غيره صار شبهة في اسقاط القتل عنه وان بلغ مرتبة الثانية اسلم في صغره ثم بلغ مرتبة اخرى القياس يقتل فيه قال مالك واحمد وفي
 الاستحسان لا يقتل مرتبة القيام شبهة بسبب اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغرة والثالثة اذا ارتد في صغره والرابعة المكروه على الاسلام
 اذا ارتد لا يقتل استحسانا لان الحكم باسلامه من حيث الظاهر لان قيامه لم يثبت على راسه فلا يبرهن في عدم الاعتقاد فيجوز شبهة في اسقاط
 القتل وفي كل ذلك يجبر على الاسلام ولو قتل قاتل قبل ان يسلم لا يلزمه شيء ذكر الكل في المبسوط ولما خافسته وهو المقيط في دار الاسلام
 محكوم باسلامه ولو بلغ كافرا اجبر على الاسلام ولا يقتل كالموجود بين المسلمين اذا بلغ كافرا وقال المصنف في وجه عدم قتله لانه لا يقتل عقوبة والعقوبة
 موضوعة عن الصبيان برحمته عليهم ومن ان الكلام كله في الصبي الذي يعقل لا سلامه وفي المبسوط اذا كان في بيته من غيرهم ولا يفرج عنه
 من الشاربين قول المصنف برحمته عليهم بانه يذهب في الآخرة مخلد اقل من برحمته ونقل ذلك من اسرار المبسوط وجامع الترمذي ومالك الترمذي
 في الرواية الى البصرة فالاولى في التعليل بان المبسوط من ان لا يقتل لاختلاف العلماء في صحة اسلامه انتهى ونظرة في المبسوط في هذه
 المسئلة فاذا حكم بصحة ردة بانه يثبت منه امرته ولكنه لا يقتل استحسانا لان القتل عقوبة وبوليس من بل ان يلتزم العقوبة في الدنيا بما شره
 سببه سائر العقوبات ولكن لو قتل انسان لم يعرف شيئا لان من ضرورة صحة ردة ما يرد منه ردة ان استحقاق قتله كالمرة اذا ارتدت لانه لا يقتل
 ولو قتلها قاتل لم يلزمه شيء ومن لا يعقل من الصبيان لا يصح ارتداده لان ارتداده لا يدل على تغيير العقيدة وكذا لا يصح اسلامه وكذا المجنون والسكران
 ارتداده بالاجماع ولا اسلامه والسكران الذي لا يعقل كالمجنون وهو يقول مالك رده واحمد رده في رواية وان في قول وقال في قول
 ان يصح ارتداده لطلقة قلنا الردة تنبئ على تبدل الاعتقاد وتعلم ان السكران غير مستحق لما قال ووقع طلاقه لانه لا يعقل الى القصد ولذلك لم
 طلاق الناس وتقام في كتاب الطلاق فيه زيادة احكام فارجع اليه في فصل وقوع طلاق كل زوج **فصل** في كل من انقضت برؤا
 صلى الله عليه وسلم قبله كان مرتدا قال صاحب بطريق اولي ثم يقتل حارث بن ابي ربيعة فاعمل قوبته في اسقاط القتل قالوا انما يذهب اهل الكوفة وكان
 يقتل عن ابي بكر الصديق رده والفرق بين ان يجزى تابا من نفسه او شح عليه بذلك بخلاف غيره من المكفرات فان الانكار فيها توبة فلا يقتل
 الشهادة معه حتى قالوا يقتل وان سب سكران ولا يعق عنه والبدن من تعييده بما اذا كان سكره بسبب فظهور بانهم محتارون بالاكراه والاشهاد
 وقال الخطابي لا اعلم احدا خالف في وجوب قتله واما قتله في حق تعالى فتعمل توبته في اسقاط قتله ومن يزل بلفظ كفر ارتد وان لم يعتقد
 للاستخفاف فهو كفر العناد والالفاظ التي يكفر بها يعرف في الفتاوى واذا اتهمه ونصراني وعكسه لا تأمره بالرجعة الى ما كان عليه لانه لا يؤمر
 بالكفر والردة محيط ثواب جميع الاعمال واذا عاد الى الاسلام عاد في وقت صلوة صلا ما فعله ادا واثانيا وكذا يجب عليه الحج ثانيا
 ان كان حج واذا اعتق المرتد عبد ثم اشقه بانه ثم مات المرتد او قتل لا يفتد لان عتق المرتد موقوف بموته بطل واحقاق ابنه قبل ملكه لانه لا
 الابد الموت او حقيقة او حكما ولا يتوقف بخلاف ما لو اعتق الوارث عبدا من التركة المستغرة بالدين ثم ليقط الدين فانه ينفذ والفرق
 في المبسوط عن عدم ملك الوارث وسببه قلنا اذا مات الابن وله متاع ثم مات الاب وهو مرتد مسلما لم يعتقد للمعتق الابن لانه مات قبل تمام
 سبب الملك وتقبل الشهادة بالردة من عاترين ولا يصح لمخالفة الاحسن وقال لا يقتل في القتل الاربعة قياسا على الزنا
 اذا شهدوا على مسلم بالردة وهو يكره لا يعرض له لا لتكذيب الشهود بل لان انكاره توبة ورجوع وقتل المرتد مطلقا الى الامم عند عاتته

باب البغاة

أهل العلم لا عند الشافعي رد في وجهه في العبد إلى سيده ومن أصاب عداوته لم يرد ثم أسلم ان الزنديق لم يلحق بدار الحرب فيقيم عليه الحد وان لم يلحق ثم عاد إلى إيمان عليه عند الشافعي رد واخبره بقيامه مطلقا وأمنه بظاهره وقد سألنا عنه لا تقبل توبة السحر والزندق في ظاهر المذهب وهو من لا يدين بدين آما بنظر الكفر ويظهر الاسلام فهو المناق ويحب ان يكون حكمه في عدم قبول توبته كالزندق لان ذلك في الزندق لم يدم الاطمينان الى ما يظهر من التوبة اذا كان يخفي كفره الذي هو عدم اعتقاده ديننا والمناق مشكك في الاخفاء وعلى هذا فطريق العلم بحاله اما بان يشتر بعض الناس عليه ويسروا الى من آمن اليه والحق ان الذي يقتل ولا تقبل توبته هو المناق والزندق ان كان حكمه ذلك فيجب ان يكون مبطلنا كفره الذي هو عدم الدين بدين وظهر تدينه بالاسلام واخبره الى ان ظهر بانه وبوعلى والا فلو فرضناه منظره لذلك حتى تاب فيجب ان لا يقبل وتقبل توبته كسائر الكفار والمطهرين كغيرهم اذا اظهروا التوبة وكذا من علم انه يكره في الباطن بعض الضروريات كحسنة النحر ويظهر احترام حرمة وقال اصحابنا للسحر حقيقة في تأخير في ايلام الاجسام فلا فائ من منع ذلك وقال انما هو تخيل وتعليم السحر حسدا بلا خلاف بين أهل العلم واعتقاد ابا حنيفة وكفر وعن اصحابنا وما لك و احمد بن محمد بن السحر بتعليمه وقوله سوا اعتقد بحسنة اولاد يقتل وقد روى عن عمر بن الخطاب وابن عمر رضي الله عنهم وكذلك عبد الله بن كعب بن قيس بن سعد وعمر بن عبد العزيز فانهم قبلوه بدون الاستتابة وفي حديثه مرفوع رواه الشيخ ابو بكر الرازي في احكام القرآن ثابرا فان تناثرت بين بني ثناب ابن الاصفهاني ثنابا الوعاوية عن اسمعيل بن مسلم عن الحسن عن حنبل ان النبي صلى الله عليه وسلم قال حد السحر حرة بالسيف انتهى انتهى قال وقصة حنبل في قتله السحر الكوفة عن الوليد بن عتبة مشهورة وعند الشافعي رد لا يقتل ولا يكفر الا اذا اعتقد ابا حنيفة واما الكاهن فيقتل هو السحر وقيل هو العراف وهو الذي يحدس ويخوض وقيل هو الذي له من الجن من ياتيه بالاخبار قال اصحابنا ان اعتقاد ان الشياطين يفعلون له ما يشاء وكفر وان اعتقاده تخيل لم يكفر وعند الشافعي رد ان اعتقاده ما يوجب الكفر مثل التقرب الى الكواكب وانما تفعل ما يمتنع ككفر وعند احمد بن حنبل حكم السحر في رواية يقتل لقول عمر بن الخطاب قتلوا كل ساحر وكاهن وفي رواية ان تاب لم يقتل ويجب ان لا يعدل عن غريب الشافعي في كفر السحر والعراف وعنده ما قلناه فيجب والاستتابة او عرفت مرارته على السحر سعيه لنفسه وفي الاض لا يجرد عمله اذا لم يكن في اعتقاده ما يوجب كفره واذا طلب المردون المواعيد لا يكسبهم الى ذلك

باب البغاة

أحكام قتال الكفار ثم حقت قبائل المسلمين والوجه ظاهر والبغاة جمع باغ وبغوز في كل اسم فاعل مبتذل الا ان كانوا ذواتا وقضاة النبي في اللغة الطلب يعني كذا اى طلبته قال الله تعالى حكاية ذلك كما ينبغي ثم اشتهر في العرب في طلب الايحل من الجور والاسم قال الباغي في حرف الباء والفتح على ما لم يلحق بالخارجون عن طاعة الله اضافة الى الخارجين لا تأويل بينه وبين استغناء اعداء المسلمين فيقتلونهم ويخيفون الطريق ثم قطع الطريق والثاني قوله لا انهم لا يستغنى لهم كل اسم ويل حكمهم قطع الطريق ان قتلوا قتلوا وصلبوا وان اخذوا الى المسلمين قطعوا ايديهم واطلبهم على ما عرفت والثالث قوله لم يستغنى ووجهه في عليه تباين بل يرون انه على باطل كفره وصيبته فوجب قتاله بما يوجبهم لا يسمون بالخارج يستحلون دمار المسلمين في اموالهم ويسبون نساءهم ويكفرون اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكمهم عند جمهور الفقهاء وجمهور اهل الحديث حكم البغاة فحكمهم بالقتل يستتابون فان تابوا او قتلوا فقتلوا فقتلوا لا يكفرهم وذهب بعض اهل الحديث الى انهم مردون لحكم المرتدين لقوله عليه الصلوة والسلام يخرج قوم من آخر الزمان احداثا لاسنان سغفرا الا كلامهم يقولون قبح خيل البغاة يقولون القرآن الجاهل يترجون من الدين كما يترجون من السم من السم فاني اقيمتهم فاقبلهم فان قتلهم جاز من قبلهم يوم القيمة رواه البخاري عن ابي امامة راي رؤسا منصوبة على دبر

[illegible]

قال ويكره بيع السلاح من اهل الفتنة وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وليس ببيعه بالكوفة من اهل الكوفة ومن لم يعرفه من اهل الفتنة باس لان الغلبة في الامصار لاهل السلاح وانما يكره بيع نفس السلاح لا بيع ما لا يقاتل به الا بصناعة الاتري انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب وعلى هذا الخمر مع العنب

فقتلوا واخذوا عن تاويل فضمنوا اذا تابوا اوقدر عليهم والدليل على ما ذكرناه اجماع الصحابة فرواه الزهري قال عبد الرزاق في مصنفه ما سئل قال اخبرني الزهري ابن سليمان بن هشام كتب اليه يسأل عن امرأة خرخت من عند زوجها وشهدت على قومها بالشرك ولحققت بالحرورية فزوجت ثم رجعت الى اهلها ثابته قال فكتب اليه ابعدان الفتنة الاولى ثارث واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن شهد بدر كثير فاتبعهم على ان لا يقيموا على احد حتى فيج استحلوه بتاويل القرآن ولا قصاص في دم استحلوه بتاويل القرآن ولا يرد مال استحلوه بتاويل القرآن الا ان يزوجا شي بعينه فيد على صاحبه وانى ارى ان ترد على زوجها وان لم يجز من افترى عليها قال المصنف ولانه انكف عن تاويل فاسد و الفاسد من التاويل لمحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنفعة في حق الدف اي نفى الضمان وصار كما في سنة اهل الحرب وتاويلهم لا يخفى ان هذا الاعتبار لا يوجب القاسد من الاجتماع الذي لم يسوغ حتى فصل تركته بالصحيح بشرط انضمام المنفعة اليه وتعليقه بانه عند انضمام المنفعة ينقطع والاية الا انهم فيلزم سقوط كلمة مستند الى الاجماع المنقول من الصحابة والا فلا يلزم من الخبر عن الازام سقوطه شرعا بل انما يلزم سقوط الخطاب به باوامم الخبر عن الزامه ثابتا فاذا ثبت القدرة تعلق خطاب الازام كما يقول الشافعي لكن لما كان الاجماع المنقول في صورة منفية بما ذكرنا كان ذلك اهلا شرعا ضرورة الاجماع المذكور اذا عرفت هذا فيقول ابو يوسف رحمه الحاق التاويل القاسد بالصحيح بقول الصحابة رضي الله عنهم في دفع الضمان والحجاجة بنا الى اثبات الاستحقاق فالجواب بلا دليل وهو يقول ان المستحق من الصحابة جعل تلك المنفعة والاعتقاد دفعا ما لولا لاه ثبت لثبوت اسباب الثبوت الا ترى ان تلك المنفعة والاعتقاد ثبتت الضمان لثبوت سببه من القتل عدا وانلاف المال المعصوم غيبة تاويل ما نحن فيه قال في الفتاوى التي هي سبب استحقاق الميراث قامة والقتل بغير حق مانع وجاد عن اعتقاد الحقيقة مع المنفعة فمنع مقتضاها من المنع فعمل السبب علم من اثبات الميراث **قوله** ويكره بيع السلاح من اهل الفتنة وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وليس ببيعه بالكوفة من اهل الكوفة ومن لم يعرفه من اهل الفتنة باس لان الغلبة في الامصار لاهل السلاح وانما يكره بيع نفس السلاح لانه يقاتل بعينه لا بالايها بل هو الا بصناعة تحت فيه وفيه كراهية بيع المعازف لان المعصية تقام بها عينها ولا يكره بيع الخشب المتخذة هي منه على هذا بيع الخمر لا يصح وبيع العنب والفرق في ذلك كله ما ذكرنا وويل الفرق الصحيح ان الضرر ينال من العامة وهناك يرجع الى الخاصة فذكره في الفوائد التفسيرية **قوله** اذا طالب اهل البغي بالموادعة اجمعوا اليها اذا كان غير المسلمين لان المسلمين قد يحتاجون الى الموادعة لحفظ قوتهم والاستزاد من التقوى عليهم ولا يؤخذ منهم عليها شي لانهم مسلمون ومثله في المرتدين الا انهم اذا اخذوا ملكوا ثم يجرون على الاسلام واذا تاب اهل البغي تقدم انهم لا يضمنون ما تلفوا في المبطور روى عن محمد بن عمار قال فسمعهم بان يضمنوا ما تلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم بذلك في الحكم قال شمس الائمة وهذا صحيح فانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطأ وهم الا ان والاية الا انهم كانت منقطعة للمنفعة فيقتضون به ولو استعان اهل البغي باهل الذمة فقاتلوا معهم لم يكن ذلك منهم نقضا للعهد كما ان هذا الفعل من اهل البغي ليس نقضا للايمان فالذين انضموا اليهم من اهل الذمة لم يخرجوا من ان يكونوا ملتزمين حكم الاسلام في المعاملات وان يكونوا من اهل الدار حكمهم بالبغاة واذا وقعت الموادعة فاعلى كل فريق منها على ان يسامعوا يقتل الآخرون الزين فقاتل اهل البغي وقتلوا الزين لايحل لاهل العدل قتل الزين بل يحبسهم حتى يسلك اهل البغي او يتوبوا لانهم صاروا مشركين بالموادعة وباجطائنا الا انهم لم يضمنوا زناهم زناهم والعدو من غيرهم الا يؤخذون بغيرهم يحبسون مخافة ان يرجعوا الى قبليتهم فكذا اذا كان اهل الصلح بين المسلمين والكفار حبس منهم حتى

بالحاق

كتاب اللقيط

يسلموا فان ابوا جعلوا ذمة ووضعت عليهم الجزية لانهم خلعوا من ايدينا مسنين و حكمي ان المنصور كان يثلي بسبع اهل الموصل ثم انهم غدروا فقتلوا
 ربه فنجح العلماء يستبشرون في ربه فقتلوا يقتلون كما شرطوا على انفسهم وفيهم ابو حنيفة ساكت فقال له ما تقول فقال ليس لك في ذلك شئ قلت
 لهم ما لا يحل وشرطوا لك ما لا يحل لك شرط ليس في كتاب الله فهو باطل فلا تترددوا و قد رآه في رواية اخرى فاعلنا عليه القول و امر باخراجه من عنده وقتل
 ما دعوتك شئ الا انتني بما اكره ثم جمعهم عن العدو قال مبن لي ان العصب ما قلت فماذا صنع بهم قال سئل العلماء و قالوا لا علم لنا قال ابو حنيفة
 توضع عليهم الجزية قال لهم ولم لا يرضون بذلك قال لانهم رضوا بالمقام في دارنا على القباب و الكافرا و ارضى بذلك فوضع عليه الجزية فاستحسن قوله و اخذ
 اليقال اذا اسئل من اهل العدل رجلا من اهل البغي جازا ما لا ليس على شقا قاسم الكافر و هناك يجوز فكذا ما لا حاجة الى مناظرة لبيتنا و لبيتنا
 ذلك ما لم يأس كل من الآخر ومنه لمن يقول لا بأس عليك ولا يجوز انما ان الذي اذا كان يقابل مع اهل البغي و لا يظن اهل البغي على بلد فلو اوفيه قاضيا
 من اهل ليس من اهل البغي صح و عليه ان يقيم الح و د و الحكم بين الناس بالعدل فان كتب هذا القاضي كتابا الى قاضي اهل العدل بحق اهل من اهل مصر
 شهادة من شهد عنده ان كان القاضي غير فهم و ليسوا من اهل البغي اجاره فان كانوا من اهل البغي او لا يعرفهم لا يمل بلان الغالب فيمكسكن عندهم
 انهم و لا يقبل قاضي اهل العدل كتاب قاضي اهل البغي لانهم فسقة و كره اخذ و سهم في طاف بهما في الآفاق لانه متلبه و جوزه بعض المتأخرين اذا كان فهم
 طائفة قلوب اهل العدل او كثر شوكتهم و كره للعدل قتل ابيه او اخيه عن اهل البغي بخلاف اخيه الكافر فانه لا يكره لانه جتمع في الباغي حرمات حرمات الاسلام
 و حرمة القرابة و في الكافر لا يكره فقتله و اذا كان من اهل العدل في صف اهل البغي فقتله رجل من اهل العدل لم يكن عليه ذمة كما لو كان في صف اهل الحرب لانه اذ
 حين وقت في صفهم و لو دخل باغ بابان فقتله عادل عليه الذمة كما لو قتل المسلم متأسفا في دارنا و هذا البقاء شبهة الاباحة في دمه و اذا حل العادل على
 الباغي فقال ثبت القى السلاح كف عنه و كذا التوقا لك عني حتى ينظر على القى السلاح و ما يلق السلاح في صورة من الصور كان قتلته متى التوقا كف عنه بخلاف الحرب و
 لا يلزم لك كف عنه بالقاء السلاح و لو غلب اهل البغي على بلد فقتلهم اخرون من اهل البغي فارادوا ان يسبوا و ارادوا ان يسبوا اهل البلد ان يقاتلوا و لو اذرى
 لانهم لا يسبون فوجب لهم اذا و اوج اهل البغي قوا من اهل الحرب يحل اهل العدل عدوهم لانهم مسلمون فان المسلم اذا كان في صفه فاقبل على جميع المسلمين فان غلبهم البغاة فنبهوا
 لا يحل لحد من اهل العدل ان يشترى منهم و لو ظهر اهل البغي على اهل العدل فلجا و هم لم يدار الشكر لم يحل لهم ان يقاتلوا المشركين مع اهل الشرك لان حكم اهل الشرك في
 عليهم لا يحل لهم ان يستعينوا بالمشرك على اهل البغي فان حكم اهل الشرك هو الظاهر و لا بأس بان يستعين اهل العدل بالبغاة و الذميين على الخروج اذا كان
 حكم اهل العدل هو الظاهر لانهم يقاتلون لاعزاز الدين و الاستعانة عليهم فيقوم منهم او من اهل الذمة كالاستعانة عليهم بالكلاب و اذا ولى البغاة قاضيا
 في مكان غلبوا عليه قضى ما شاء ثم نظر اهل العدل فرفضت قضيتهم الى قاضي العدل ففقدتها ما هو عدل و كذا ان قضاه برأي بعض المجتهدين لان قضاء القضاة
 في المجتهدات نافذة وان كان مخالف الراي قاضي العدل و لو استعان البغاة باهل الحرب فقتلهم عليهم سببا اهل الحرب و لا يكون استعانة البغاة بهم امان منهم لم
 حتى يبرزنا تاينهم على مات منا لان المتأس من يدخل دار الاسلام تارك الحرب و مؤلا ما دخلوا الا ليقا تلوا المسلمين

كتاب اللقيط

حق اللقيط و اللقطة اجماعا و لما فيه من كونه نفوس الاموال تصير خصة للنفوس و قد اقم اللقيط على اللقطة لتعلقه بالنفس المتعلق به مقدم على المتعلق بالمال اللقيط لانه ما يلقطه اربع
 الارض من ماله فلو سئل المولى الموطوع فاسر العسل و من يتردد في ارضه ليعتبر ان لا يلقطه الا لغيره لان اللقطة العادة كالتبيل قوله الله عليه وسلم من قبل قنائله لانه لا يلقطه الا لغيره

فان ادعى مدعى انه ابنه فالقول قوله معناه ان المصلحة بالنسبة وهذا استحسان والقياس لا يقبل قوله في ضمن ابطال قول الملقط والاستحسان
انه انما للنسب ما يقع فيه كانه يشترط بالنسب ويعتبر به في حقه وبطلان هذا الملقط وقيل يستثنى عليه لان دعه ولو ادعى الملقط
قيل يصح قياسا واستحسانا ولا يخفى انه على القياس الاستحسان وقد عرفت في الاصل ان اعادته اثنان بوصف واحد علامته في جسد فلو
به لان ظاهر شاهد المواقفة العادة كراهة لم يصحح احداهما فلو استواء في السبب لم يثبت دعواه اهما فلو امكن
ثبت حقه في زمان لا منادى له فيه الا اذا اقام الاخر البينة لان البينة اقوى واذا وجد في مصر من اصحاب المسلمين او في قرية
من قريته فادعى انه ابنه ثبتت نسبته منه وكان مسلما وهذا استحسان لان دعواه تضمنت النسب
وهو نافع للصغير وابطال الاسلام الثابت بالدار وهو يضره فصحت دعواه فيما يقع فيه دون ما يضره
كالمصلحة بنفسه اذا كان كبر العوم والاية القاضي فاذا انفق بالامر الذي يصير دينا عليه فادعى انه انفق عليه كذا وان صدق الملقط خرج بنفسه او
كذب فاقول قول الملقط على الملقط البينة قوله فان ادعى مدعى انه ابنه فالقول قوله وثبتت نسبته بمجرد دعواه ولو كان زميا قال المصنف معناه اذا
لم يدع الملقط نسبة لغيره سابقا على دعوى المدعى او مقارنا اذا ادعى على القاطب فالسابق من الملقط والخارج اولى وان ادعى ما كان الملقط
اولى ولو كان زميا والخارج مسلم لاستواءهما في الدعوى ولا حرجا بينهما صاحب اليد اولى وهو الذي يحكم باسلام الولد ثم ثبتت النسب بمجرد دعوى الخارج
استحسان القياس لان الاثبات الابينية لا يتضمن ابطال حتى ثابت بمجرد دعواه وهو حق الحفظ الثابت للملقط وحق الولد الثابت للامة المسلمة
الاستحسان انه اقرار للنسب ما يقع فيه بالنسب ويتأذى بانقطاعه في غير وجه يحصل له من لقيم تبرئته وموته رغبة في ذلك فيخرج من به ويد
الملقط ما اعتبرت الحصول مصلحة هذه الازمة ولا الاستحقاق ملك وهذا زيادة ما ذكرنا حاصل بهذه الدعوة فيقدم عليه ثم ثبت بطلان يد
الملقط ضمن امتثالا على وجوب اتصال هذا النفع اليه لان الاب حتى يكون في يده من الاجنبى وصار كشهادة القائلة على الولادة تصح
ثم يترتب عليها استحقاق الميراث ولو شهدت عليه ابتداء ولم يصح وكثير من المشايخ لا يذكرون غير هذا وذكر بعضهم ان عند البعض ثبتت نسبة من
المدعى ويكون في يد الملقط للجمع بين منفعة الولد والملقط وليس شئ وانما ثبت النسب في دعوى ذى اليد فيقول يصح قياسا واستحسانا
ليس فيه قياس بخالف والصحيح انها ايضا لا لان وجه القياس فيه غير في دعوى الخارج فان ذلك هو استلزامه ابطال حتى بمجرد دعوى ومنها
هو استلزامه التناقض لانه لما ادعى انه لقطه كان نافيا نسبة فلما ادعى تناقض وجه الاستحسان فيه ما قدرنا والتناقض لا يضر في دعوى النسب
لانه مما يخفى ثم يكرر هذا معنى ما في الاصل الذي احال المصنف عليه ولو ادعى اثنان خارجان معا فوصف احدهما علامته في جسد فطابق قولوا
به من الآخر الا ان لقيم الاخر البينة فيقدم على ذى العلامة او كان مسلما وذو العلامة ذمى فيقدم المسلم ولو اقام البينة واحدهما ذمى كان ابنا مسلما
ولو لم يصف احدهما علامته كان ابنا لاستواءهما في سبب الاستحقاق والدعوى وكذا لو اقاما وبهما مسلمان ولو كانت دعوة احدهما
سابقة على الآخر كان ابنه ولو وصف الثاني علامته لثبوت في وقت لا منازع فيه وانما قدم ذو العلامة لترجيحها بعد ثبوت سبب الاستحقاق
بينهما وهو دعوى كل منهما بخلاف ادعاء اثنين عينا في يد ثالث وذكر احدهما علامته لا يفيد شيئا وكذا في دعوى اللقطه لا يجب الدفع بالوجه
لان سبب الاستحقاق هناك ليس حرج والدعوى بل البينة فلو قضى له لكن اثبات الاستحقاق ابتداء بالعلامة وذلك لا يجوز انما حال العلامة
ترجيح احد السببين على الآخر ولو ادعى اثنان خارجان فاقام احدهما البينة انه كان في يده قبل ذلك كان احق به بظهور تقدم اليد وكما
لم يترجح دعوى واحد من المدعين يكون ابنا لهما وعندها لا يفرق بين دعوى المدعى الى القافة على ما قدرناه في باب الاستيلاء ولا يلحق بالآخر من اثنين
عند ابى يوسف رده وهو رواية عن احمد وعنده محمد لا يلحق بالآخر من ثلاثة وفي شرح الطحاوى وان كان المدعى اكثر من اثنين وعن ابى حنيفة
انه يجوز الى خمسة ولو ادعت امرأة لا تقبل الابينية لان فيه يحتمل النسب على الغير وهو الزوج وان ادعت امرأتان واقامت ابينية فلو بينهما عند
ابى حنيفة رده في رواية ابى حنيفة وعندها لا يكون واحد منهما وهو رواية عن ابى سليمان عنه وهذا كله في حال حياة اللقيط فومات عن
فادعى انسان نسبة لا يثبت لان تصديقه كان باعتبار ان اللقيط يحتاج الى ذلك والموت يمنع عنه فبقى كلامه مجرد دعوى الميراث ولا يقبل الابينية على ذلك
قوله واذا وجد اللقيط في مصر من اصحاب المسلمين او في قرية من قريته فادعى انه ابنه فادعى في ذلك عين كمن كان المصطفى لم يجرنا فظهرنا عليه اولا

كان

تشاف

وان وجد في قرية من قرى اهل الذمة او في بيعة او كنيسة كان ذميا وهذا الجواب فيما اذا كان الموجد ذميا او ذميا واحدا
وان كان الموجد مسلما في هذا المكان او ذميا في مكان المسلمين اختلفت الرواية فيه ففي رواية كتاب اللقيط اعتبر المكان لسبقه وفي
كتاب الدعوى في بعض النسخ اعتبر الواحد وهو رواية ابن سماعه عن محمد مرة لقوة اليد لا ترى ان تبعية الابوين فوق تبعية
الدارحة اذا سبي مع الصغير احدهما يعتبر كافرا وفي بعض نسخها اعتبر الاسلام نظرا للصغير ومن ادعى ان اللقيط عبد لم يقبل
منه لانه حظاها الا ان يقيم البيعة انه عبده فان ادعى عبدا انه ابنه ثبت نسب من له منه لانه ينفعه
وكان حرا لان المملوك يتدلل له الحرية فلا تبطل الحرية الظاهرة بالشك

ولا يبين كونه فيه كفارا كثيرون او لا فان اعادة ذمى انه ابنه ثبت نسب من له منه وكان مسلما استحسانا والقياس ان لا يثبت نسب من له لان في ثبوت
نسبه من نفي اسلامه الثابت بالدار وهو باطل وبوجه الاستحسان ان عواقه تضمنت شقين ثبوت ذمى وهو يقع للصغير ونفي الاسلام الثابت بالدار وهو محذور
وليس من ضرورة ثبوت النسب من الكافر الكفر بجوار مسلم هو ابن كافران اسلمت انه فصحا ودعوى فيها منفعة في ثبوت النسب
دون ما يضره الا اذا قام بنية من المسلمين على نسب فيمنه يكون كافرا وذكر ابن سماعه عن محمد في الرجل يلقط اللقيط في قرية نصراني وتطليه
نبي اهل الشرك فهو ابنه وهو نصراني وذلك ان يكون في رقبته صليب او غلبة قميص ساج او وسط راسه محزوز انتهى والى ينبغي ان يجعل قميص
اليد ساج علامة في هذه الديار لان المسلمين كثيرا ما يفعلونه واذا علمنا بان ابن ذمى هو مسلم يجب ان نخرج من يد اذ اقارب ان يعقل الاذيان كما قلنا
في الحضانة اذا كانت امه المطلقة كافرة قوله وان وجد في قرية من قرى اهل الذمة او في بيعة او كنيسة في دار الاسلام كان ذميا لانه قال القدر
قال المصنف هذا الجواب فيما اذا كان الموجد ذميا او ذميا واحدة فان كان مسلما في هذا المكان او في قرية من قرى اهل الذمة او في بيعة او كنيسة او كان
الموجد ذميا لكن وبوجه في مكان المسلمين واختلفت الرواية فيه وفي كتاب اللقيط العيرة بالمكان في الفصلين وهو ما اذا كان الموجد مسلما
في نحو الكنيسة او ذميا في غير ما في دار الاسلام وعليه شئ القدرى هنا لان المكان سابق والسبق من اسباب الترجيح وفي كتاب الدعوى
اختلف النسخ في بعض النسخ اعتبر الواحد في الفصلين ويوروا رواية ابن سماعه في الفصلين لان اليد اقوى من المكان الا يرى انما النسب
مع احد الابوين الى دار الاسلام يكون كافرا حتى لا يصلي عليه اذ مات وفي بعض نسخها في نسخ كتاب الدعوى من المبتسوخ اعتبر الاسلام
ما يصير الولد مسلما نظرا للصغير ولا ينبغي ان يميل عن ذلك وعلى هذا الوجه كافرا في دار الاسلام او مسلم في كنيسة كان مسلما فمات الصغار اربعا
اتفاقا في دار واحدة مسلم في قرية من قرى المسلمين فهو مسلم وكافرا في نحو كنيسة فهو كافرا واختلفا في دار واحدة وهو مسلم في كنيسة او كافرا في نحو كنيسة
للمسلمين وفي كفاية البيهقي قيل يعتبر بالسيما والى لانه حجة قال الله تعالى تعرفهم بسيماهم اي يعرف المحرمون بسيماهم في المبتسوخ كما لو اختلفت
يعني موتا ما موتا في الفصل بالزنى والعلامة فلو فحمت القسطنطينية فوجد فيها شيخ يعلم صديقا ناوله القرآن يزعونه مسلم يجب الاحتياط
قوله من ادعى ان اللقيط عبد لم يقبل منه لان الاصل الحرية لما قامنا الا ان يقيم بنية الايقال هذه البيعة ليست على خصم فلا يقبل الا
خصم لانه حتى يثبت يده عليه فلا نزول الابنية هنا وانما قلنا هنا كيدا لمتقن ما اذا ادعى خارج نسب بخلاف ما في نزول بلا بنية على الابوين والفرق
ان يده اعتمدت لمنفعة الولد وفي دعوى النسب منفعة تفوق المنفعة التي اوجبت اعتبار الملقط فزال الحصول بما يفوق المقصود
من اعتبار ما هو ليس دعوى العبدية كذلك مما يفسد لتبديل خفة المالكية بالمساكنية فلا تنال الابنية قوله فان ادعى عبدا انه ابنه
ثبت نسب من له منه لانه ينفعه وكان حرا لان المملوك قد تدلل له الحرية فيكون الاب عبدا او الولد حرا لانه يتبع امه في الحرية والرق فيقبل فيما
دون ما يضره على ما ذكرنا في دعوى الذم فلم يكن من ضرورة ثبوت نسب من له منه ثبوت الحرية الظاهرة بالشك او ان تضعف ولا توت الى اعادة امه فان اختلف
الى امراته الامة ففقيه خلاف بين ابى يوسف ومحمد وذكره في الذخيرة ان الولد جرح عند جرحه وعن ابى يوسف جرحه عند جرحه في دعوى العبد
نفع بالنسب وضرر بالرق واحدا منهما ينفع عن الآخر فيعتبر فيما ينفعه دون ما يضره وابو يوسف يقول لما قصدت اشراف في ثبوت النسب ليعتد فيها كان
من ضرورة تبنا حكمه بقرينة بخلاف الذمى فانه ليس من ضرورة ثبوت كفره كجواز المولد من جرحه وعلى هذا القول الذي انه من زوجته الذمى لا يصدر في

باب القطة

قال المصنف امانة اذا اشترى انسان سقط اية واحدة من يده او من يده على ما كان لا يخلو هذا الوجه... اذا خلت الغنياء على ما قالوا واذا كان كذلك لا يكون مضمون عليه وكذلك اذا تصادقوا...

بن الترمذي صحيح وكذا... اذا استدان ديناً او باع انساناً او قتل كفالة او وهب او تصدق او مسلم او يهود او كاتب او عتيق ثم اقترانه بجيد فلان لا يصدق في انبساطه شيء...

كتاب القطة

في فصله يفتح العينين صفت مبالغ للفاعل كمنزلة ولمنة وضحة لكثير المزموعين بسكونها للمفعول كضحة وبهزوة الذ... يضحك منه وبهزوة انما قبل للمال قطة بالفتح لان طباع النفوس في الغالب يتبادرون التقاطه لانه مال...

ففي ظاهير الرواية للضممان عليه وسند كره قولهم والقطة امانة واذا شهد الملتقط ان يأخذ ما يحفظها فيرد ما على صاحبها لان لاخذ على هذا الوجه ما دون فيه... شرعاً بل هو افضل وظاهر المبسوط اشتراط عدلين الخ واذا كان كذلك يعني اذا كان اشهدوا واذا كان امانة بان اشهدوا لا يكون مضمونه عليها...

صحيح الترمذي

قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعيف
 عذره رواية عن ابن حنيفة سره وقوله اياما معناها على حسب ما يرى الاهام وقد مر في الاصل بالحول عن غيره
 تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي لقوله عليه السلام من القبط شيئا فليعرفه سنة من غير
 فصل وجه الاول ان التقدير بالحول ورد في لفظة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في
 وتعلق استحقاق الفجر به وليست معناها في حق تعلق الزكاة فاجبت التعريف بالحول احتياطا وان كان العشرة ليس معنى الالف في تعلقها بالمال بل
 فيما اذا ملكه الاشهاد واذا لم يكن عند الرخ او خاف انه ان اشهد اخذ منه فامم فكره الايضمن بالاجماع والقول قوله مع ما يمكنه في معنى من الاشهاد كذا
 قال كفي في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد ضالة فقولوا على او عذري ضالته او شئ من سمعتموه الخ فاذا جا صاها فقال ملكك الايضمن في المارق
 بين كون اللقطة واحدة او اكثر لانه اى اللقطة تباع ويل الملقط اسم جنس لا يجب ان يعين ذمها او فضة خصوصا في هذا الزمان قال الحلبي اذ
 ما يكون من التعريف ان يشهد عذرا لا يقول اخذتها الا اذا كان فصل ذلك ولم يعرفها بعد ذلك كفي في جعل التعريف اشهادا او قول المصدرة يمكنه
 من الاشهاد ان يقول الخ يقيم شلقة فاقضي بذلك الكلام ان يكون الاشهاد الذي امر به في الحديث هو التعريف وقوله عليه الصلوة والسلام من هذا
 ضالته فليشهد بمعناه فليعرفها ويكون قوله ذاعل ليفيد عنده في المالك التعريف اى الاشهاد فانه اذا استشهد ثم عرف بجسرة لا يقبل بالممكن
 والافاق التعريف لا يقتصر على ما يحضره العدل وعلى ما يخلو في يدي يوسف ربه فاما اذ لم يعرفها فقد ترك ما امر به شرعا في الاخذ وهو عصية فكان الغالب على
 اخذها لذلك وقوله ان اذن اشرع مقيد بالاشهاد اى بالتعريف فاذا لم يعرفها فقد ترك ما امر به شرعا في الاخذ وهو عصية فكان الغالب على
 الظن انه اخذها لنفسه وعلى هذا لا يلزم الاشهاد اى التعريف وقت الاخذ لا قبل بل كما يعرف به اخذها ليدلها بالنفسية حيث قد ذكر في ظاهر الرواية من انه اذا اخذها ثم
 ردا الى مكانها لا يضمن من غير قيد يكون ردا في مكانها بعد ما ذهب ثم رجع ظاهر لان البرد يظهر له انه اخذها لنفسه وينبغي الضمان عنه وقت بعض المشايخ باذا اخرجها
 فان ذهب بها ثم عادها فمشت في بعضهم منه فذهب بها اولى والوجه ظاهر المذهب وما ذكرنا لا ينبغي وجوب التضمين بكونه مضيقا مال غيره بطريق
 لازمة حفظه بالخذ فلو كان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وفسد المصدرة بحسب ما يرى من الايام من غير تفصيل وذلك انه روى
 عن ابن حنيفة ر ان كانت مائتين فصاعدا عرفها حولا وان كانت اقل من مائتين الى عشرة عرفها شهرا وان كانت اقل من عشرة
 عرفها على حسب ما يرى وفيه رواية اخرى قال فيادون العشرة ان كانت ثلاثة فصاعدا يعني الى العشرة يعرفها عشرة ايام وان
 كانت درهما فصاعدا يعني الى ثلاثة يعرفها ثلاثة ايام وان كانت دنانيرا فصاعدا يعرفها يوما وان كانت دون الدنانير
 يمينه وبه ثم يضعه في كف فقير قال شمس الائمة شئ من هذا ليس بقتدير لازم بل يعرف القليل بقدر ما يغلب على
 ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك وهذا اخذ بالرواية التي ذكرنا ما قبلها وهو جدير والطاهر انه انما قد رزكك التقديرات
 في القليل لغلبة الظن ان المالك في تلك التقادير لا يطلبها بعد تلك المدد فكان المعول عليه غلبة الظن تركها وظاهر الرواية
 وهو ما ذكره في الاصل فتتبرر بالحول من غير فصل بين قليل وكثير وهو قول مالك والشافعي رده واحمد رده لقوله عليه الصلوة
 والسلام ما سئذركم كذا روى عن عمر بن الخطاب وعلي بن رضوان بن عباس وجه ما ذكر المصدرة من قوله عليه الصلوة والسلام من القبط شيئا فليعرفه
 سنة من غير فصل وفيه الفاظ منها ما روى ابن حنيفة عن ابن حنيفة عن ابن حنيفة عن ابن حنيفة عن ابن حنيفة عن ابن حنيفة عن ابن حنيفة عن ابن حنيفة
 شيئا فليعرفه سنة من غير فصل ومضمرة التحل للقطعة اى التحل للملقط تملكها وهذا لا يعرض للالتقاط لنفسه في الصحيحين عن عبيد بن خال الجهمي
 سال جل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطة قال عرفها سنة ثم اعرف عفا صها ووكاها ثم استنقها فان جابها فادها اليه وجهه لا
 ان التقدير بالحول ورد في لفظة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة فما فوقها في معنى الالف شرعا في تعلق القطع به في
 استحلال الفدية وليست في معناها في حق تعلق الزكاة فاجبت التعريف بالحول الحاقا بالباقي في الزكاة من المائتين فما فوقها

يشتبه
الليتم

قال مولانا الحنفى رحمه الله تعالى في لفظه انما هو ان يبيح صاحبه الفلوة على السلام في الحر ولا يملك الملقطة الا لمنشدها ولما
قوله عليه السلام اعز عفاها ذكرا وهاتمة عفاها من غير فصل وهذا لفظه وفي التصديق بعد مدة التعريف بقا ملك المالك من وجبه
فيمسكه كما في سائر ما ذكره من ان لا يملك الا لفظا لا للتعريف والتخصيص بل هو لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لانه لا يباع ظاهرا

على مالك بالارام دين عايه كذا يفعل بالبعد الا بقر وان لم تكن له منفعة او لم يجرى بينه وبينها جرحا وخاف ان تستغرق النفقة قيمتها باعماله
بمقتضى ثمنها البقاء بمعنى عند تميزه ببقائه صورة فان الثمن يقوم مقام العين او يصل به الى مثله في الجملة وان كان الاصلح الاتفاق عليها
له في ذلك وجعل النفقة ثمنها عليه او في نظر من المجانبين جانب المالك بابقا عين ماله وجانب الملقطة بالرجوع قال المشايخ انما هو بمرأ الاثنا
يومين او ثلاثة على قدر ما يرجح ان يظهر ملكها فاذا لم يظهر يومين يبيعها لان دارة النفقة مستأصية للعين معنى بل ربما تدبب العين وتفتعل
الدين على ملكها ولا نظره في ذلك اصلا بل ينبغي ان لا ينفذ من القاضي ذلك لو اصره للمؤمنين ليعلم انظر واذا اصرها على الملقط من ثمنها
في اليومين او الثلاثة لان الثمن بال صاحبها والنفقة دين عليه يعلم القاضي وصاحب الدين اذا اصر بجنس حقه كان له ان يأخذه ولا يفتنى
ان يبيعه عليه ولو اصر بغير امر القاضي لا ينفذ ويتوقف على اجازة المالك فان جاءه وبى قائمة في يد المشتري فان شاء اجاز البيع وان شاء
الطلب واخذ من يديه وان جاءه وبى ملكه فان شاء ضمن المشتري قيمتها وان شاء ضمن البائع فان ضمن البائع فقد البيع لان ملك الملقطة
من عين اذ كان الثمن للبائع ويتصرف بما زاد على القيمة وفي الاصل معنى المبسوط ان يبيعه فانه قال فان كان فعلا الى القاضي واقر
بينة انه انما اصره ان ينفذ وتصح المصداق لا يمتثل انه غصبها ولا يؤمر بالنفقة الا في الولاية وهذه البينة ككشف الحال اى ليكشف لقا
انه الملقط لا الملقضاء فلا يحتاج الى خصم له ذكره في المبسوط وفي الذخيرة الامام خصم فيما عن صاحبها وان قال الملقط لا بينة لي يقول له انفق عليها
ان كنت صادقا وفي الذخيرة يقول له ذلك بين يديك لثقات بان يقول امره بالاتفاق او البيع ان كان الامام قال يقول له في الكتاب وجعل النفقة
على صاحبها اشارة الى انه انما يرجع اذا شرط القاضي ذلك وبذلك رايته وهو الاصح وقيل يرجع بمجرد اصره وقدر في الملقط واذا اصر المالك فلم يملك
ان يبيعها منه حتى يحضر النفقة لانه يبيح بفقته فصا كانه استفاد الملك منه فاشبه البيع منه وقرب من ذلك رد الابق فان له الحبس لاستيفاء الجعل
لما ذكرنا من التشبيه بالبيع ولا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملقط قبل الحبس ويسقط اذا ملك بعد الحبس لانه يصير بالحبس كاد من من
حيث تعلق حقه بكاكول بالشراء اذا اصر المهر من ماله ان يرجع على الموكل ولو ملك قبل الحبس لا يسقط عن الموكل ولو ملك بعد سقط لانه كان
بعد احتياجه بالحبس كذا ذكره المصنف ولم يحكم خلافا وحافظ الدين في الكافي ايضا في فهم انه المنسوب وجعل القدرى هذا قول زرارة قال في تفرقة
قال صاحبنا لو انفق من الملقط بامر القاضي وجبها بالنفقة فملكتم لم تسقط النفقة خلافا لزرارة لانما دين غير بدل ان عين ولا عن عمل منه
فيها ولا يتناولها اى العين عقد يوجب الضمان وصرح في الينابيع بعدم السقوط عن علمنا الثلاثة فقال لو انفق الملقط على الملقط لم يحكم بحبسها
ليان انفق عليها فملكتم لم تسقط النفقة عند علمنا الثلاثة خلافا لزرارة وحاصل الوجه المذكور في التفسير نفى الحكم عنى السقوط لعدم دليل السقوط
فان الدين ثابت وليست العين الملقطة رهنا ليسقط بهلاكها اذ لم يتنا ولما عقد الرهن والمصدره او جاد الديل وهو الاحتاق بالرهن وان لم يكن
من حقيقة لكن النقل كما رايته واما ما نقل عن ابي يوسف رد انه ليس له حبسها اصلا فالباقى قوله لفظه كحل المهر سواد وبه قال لاث واحمد والشافعي
في قول وفي قول يصر فيها ابا حتى يبيح صاحبها لا حكم لها سواء ذلك من تصديق ولا تملك قوله عليه الصلوة والسلام فيما ثبت في الصحيحين من
حديث ابي برة رضي الله عنه فقال النبي صلى الله عليه وسلم في الناس فخذ الله واثني عليه قال ان له حبس عن كنهه لفضلها لربها للمؤمنين ونما
لمحل لا قبلها وانما املت الى ساحة من بنهار وانما لا تجل لاجل بعد لا يفر صديا ولا يمتلئ شو كها ولا تكل ساقطة اما المنشد لحيث المنشد يعرف والناشد الطالب

على الملقط

او تملك

كتاب الايات

الابن اخذوا نفس في حق من يتوحي عليه لما فيه من احياء واما الضال فقد قيل كذا لك وقد قيل تركه افضل لانه لا يدرى مكانه فبعد المالك ولا كذا لك الابن ثم اخذ الابن ياتي به الى السلطان لانه لا يقدر على حفظه بنفسه فخلوا بالقطعة شح اذا دفع الابن اليه يجلسه ولو رفع الضال لا يجبه لانه لا يؤمن على الابن الا باق ثانيا بخلاف الضال

وكذا كذا فقال كلوا باسم الله فافيناهم كانهم اذا علموا بشدة الله تعالى والاسلام الدين اقامه النبي صلى الله عليه وسلم به فذاعا فقال سقطتني في رسول فقال عليه الصلوة والسلام يا علي اذهب لي الى الزرار فقال له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لك رسل الى الدينار ودرهمك على فاسل به بقية عليه الصلوة والسلام الى الغلام قلنا هذا الحديث فكلم فيه باعتبار قصته اثناء قبل التعريف فدل على ضعفه وقول المنذر يسل على ما يدل ان هذا التعريف ليس له صفة فيتم بها فمرجته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملا من الحق اعلان به وبذا يؤيد الاكتفاء بالتعريف بمروية في غاية لم يذكر له ذلك الا بعد ان تمتوا وبنوا واحضروه صلى الله عليه وسلم على الاكل نعم يجب الحكم بان عليا عرفه قبل ان ياتي به الى فاطمة وان لم يذكر وقدره وادعبد الزرق واسحق بن راهويه والبرار والبولعي الموصلي وفيه انه اتى به النبي صلى الله عليه وسلم فقال عرفه ثلاثة ايام فعرفه فلم يجد من يعرفه فرجع فاجبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال شاك فيهم وفيه دليل النجاشي لا تمتع من ان التقدير بحول غيرهم بل لا يتم بل الى ان يكون نفسه الى ان طاب له قطع نظره عنه وفي سند الى بكر بن عبد الله قال البرار على النظم هو عندي ابو بكر بن عبد المدين ابى سيرة وهو من الحديث ابنه عبد الحق بن مكرم الحق الى الحديث ضعفت من جهة الاضطراب في الرواية الاولى من انهم انما اخلوه بعد ما انتروا وصاروا مني لئلا كل نيا قرض في الثانية من ان اعلانه فامره بتعريفه ثم امره باخذه في الاول انه دفع عينه للمنشد وفي الثانية انه جعله وينا عليه وقال اذا جاءنا ادنياه اليك وغير ذلك الاضطراب موجب للضعف نعم لو سلمنا حقيقة مكان الثابت به انه استقرضه باذن الامام جائز وليس هذا محل نزاع كما تقدم فلم يثبت بعد جواز امره بالخروج الملتقط النفي فلما سلمنا ضعف حديث ابى هريرة في الصدقة بنار على الضعيف السهمي كما اجاز التصديق بالاجماع ثم هو يثبت ان الملتقطا كما اخبروا نحن نظا ليد في اثباته بالدليل ولم يتم له عليه دليل فيجب على الانتفاء +

كتاب الايات

كل من الايات والليظة واللقطة تحقق فيه عرضة الزوال والتلف الا ان التعرض للفتل فاضل مختار في الايات فكان الانسب لقبها باللقطة واللقطة والليظة وكذا الاولي فيه وفي اللقطة القيمة بالباب بالكتاب الايات في اللغة العرب البق يابق كضرب يضرب العرب لا يتحقق الا بالتصديق فلا حاجة الى ما قيل هو العرب قصد نعم لو قيل الانصراف ونحوه عن المالك كان قيد القصد مفيد او الضال ليس فيه قصد التعذيب بل هو المنقطع عن مولاه بجمله بالطريق اليه قوله الابن اخذه افضل من تركه في حق من يتوحي عليه اى يقدر على حفظه حتى يصل الى مولاه بخلاف من يعلم من نفسه العجز عن ذلك والضعف ولا يعلم في هذا الخلاف ولكن ان يجري فيه التفصيل في اللقطة بين ان يغلب على ظنه تلفه على الكرم ان لم يأخذه مع قدرة تامة عليه فيجيب عنه او لا فلا دخل في اخذ الضال قيل اخذه افضل لما فيه من احياء النفس التعاون على البر والتقوى تركه لانه لا يرجح مكانه منظر المولاه حتى يجده ولا ينبغي ان انتظره في مكان غير منزج عنه ليس بواقع بل بخلاف الضلال يدورون متحيزين ثم لا شك في ان محل هذا الخلاف اذا لم يعلم واحد الضال مولاه ولا مكانه الا اذا علمه فلا ينبغي ان يختلف في فعله رده واخذه قوله ثم اخذ الابن ياتي به او انما ضاع فيجب عليه منعه عن اباقر من الاخذ الا بذلك عادة بخلاف اللقطة اما لو فرض قدرته على ذلك لا يجازى الى السلطان وبهذا الاعتبار خيرة الحكماء بين ان ياتي به السلطان او يحفظه بنفسه وعلى هذا الضال والضالة من الابل وغيره واذا اذكر الابن فبارئ من ربه واودعاه واقام بنية انه مجرد ليعتلفه بالمدار منه باق الى الآن في ملكه لم يخرج بيع ولا هبته فاذا حلفت دفعه اليه وبهذا الضال

في تاريخ محمد بن عبد الله

فمن اول الاولاد الصغار والامانات من الكبار والذين من الثاني الاخر في الحال والدولة من ماله مراده الدوام والذناير لان حقهم في المطعوم والملبوس فانه يمكن ذلك في ماله فيجاء الى القضاء بالقيمة وهي النقصان والتباعد بمنزلة هذا الحكم لانه يصح فيه كالمضروب وهذا اذا كانت في يد القاضيه فان كانت ودعيه او ينافي عليها فحينئذ اذا كان الموقوع والمطلوب مقرين بالدين والنسب هذا الذي يكون ظاهره في القاضيه فان كانا ظاهرين فحينئذ لا بد ان كانا ظاهرين بالدين والنسب

الذي تولاه المفقود ولا في النسب في عقار او عرض في يد رجل ولا في حق من الحقوق اذ اوجب من مواعده او عليه لانه ليس بالملك لانما يثبت عنه انما يثبت بالنسب من جهة القاضيه وهو لا يملك الخصومه بل انما يثبت في الكليات في الوكيل لقبض الدين من جهة المالك عند ابي حنيفة يملك الخصومه في وعدها لا يملك واذا كان كذلك ليني اذا كان وكيل القاضيه لا يملك الخصومه ولو قضى القاضيه بخصومه كان قضاء على الغائب والا وجه ان يقول للغائب القضاء عليه فيما لو ادعى الانسان على المفقود دين او ودعيه او شركة في عقار او رقيق او رد العيب او مطالبه باستحقاق لتسليم الدعوى ولا البيه لانها انما يثبت على خصم وهذا الوكيل ليس خصما ولا ورثة انما يصيرون خصما بعد موت المورث ولم يثبت موته بعد فيكون قضا على الغائب وهو لا يجوز الا اذا راوه القاضيه اى راي القاضيه المتعاضيه في الحكم للغائب وعليه فحكم فانه يثبت لانه يثبت فيه فان قيل ينبغي ان لا ينفذ حتى يمضي قاض اخر لان لنفس القضاء محبة فيه كما لو كان القاضيه محروقا في قذف فان لفاذ قضايه موقوف على ان يمضي قاض اخر اجيب بمنع انه من ذلك بل المحتمل به هو انه البيه بل تكون حجة للقضاء من غير خصم حاضر ولا فاقضى بها فنفذ كما قضى بشهادة المورث في قذف وفي الخلاصة الفتوى على هذا ثم ما كان يحتاج عليه الفساد كالتمازح ما يصعب القاضيه لانه يقدّر عليه حفظ صورته ومعناه فينظر للغائب بحفظ معناه ولا يبيع بالايضا فسادة مستحالة كان او عقار في القضا ولا غير لان القاضيه لا ولاية له على الغائب الا في المخطوط وفي البيع ترك حفظ الصورة بالبيع فلا يجوز ان لم يكن له مال الا عرض او عقار او خادم واحتاج ولده او زوجته الى النفقة لا يباع بخلاف الوصية فانه يبيع العود من على الوارث الكبير الغائب لان ولايته ثابتة يرجع الى حق الموصى وبيع العود من فيه معنى حرمه بما يكون حفظ الثمن لا يصل الى ورثة الميراث ولا ولاية للقاضيه على المفقود الا في المخطوط وفي الميسر وقال ابو حنيفة رحمه الله ان كان المالك محتاج فلما ان يبيع ثيابه من عودته ونفقة عليه وليس له بيع الثمار وهو استحسان وفي القياس ليس له بيع العود وهو قولنا وذكر الكرخي ان محمدا ذكر قول ابي حنيفة رحمه الله في الامالى وقال يرحم وجه الاستحسان ان الاب وان زالت ولايته لبقى اثره حتى يصح استيلا وجا به ابنه مع ان الحاجة الى ذلك ليس من اصول الحوايج فاذا ثبت بقا اثره ولايته كان كالوصي في حق الوارث الكبير والوصي يبيع العود من دون الثمار وعلى زوجته واولاده من الميراث الحاصل في بيته والواصل من ثمن ما يبيع الميراث و من مال موقوف عند مفارقة على موقوف الميراث وليس هذا منصوصا على الاولاد قلت والاصل على اطلاعهم بل لهم قرابة الاولاد يعني من الاب والجد وان علا والاصل ان كل من يتبع النفقة في الميراث حصة بغير قضا او تقاضا فيفق عليه من الميراث غيبته لان لم ان ياخذ واجتمعت به من ماله اذا كان جنس حقه من النقد والشيء للباس فكان اعطاه القاضيه ان كان له مال عند الوكيلين ان كان منهم اعانة القضا على ان ينفذهم كما لو اذعن ثمر عان تينا ولو انفذهم كل من لا يستحق في حصة الاب بالقضا ولا ينفق عليه من مال من لا يعنى المستحقين قضا الاولاد لانهما الامانات الكسابة المكنى بالمال كذا الاب المجد والذى من المذكور الكسابة كل من له المال لا يستحق النفقة عليه في حال حضوره فضلا عن غيبته الا الزوجة فانما تستحق وان كانت غيبته لان احتجنا بالعقد الاحتباس احتجنا بغير الحاجة ويحيى فيهم بانفسهم من السحت الاب بالقضا والاخ واخت الحال الخارجه من ان يغير الاولاد ولو اى على المفقود من الميراث لانه لا ينفق في المطعوم والملبوس فاذا لم يكن في الميراث المطعوم والملبوس يحتاج الى القضا بالقيمة وهي النقد والتميز غير المفروض كذا الحكم لانه يصح فيه كالمضروب وبهذا اذا كان الميراث والذناير والتميز في يد القاضيه فان كانت ودعيه او ينافي عليها فحينئذ اذا كان الميراث مقرين بالدين والنسب هذا الذي يكون ظاهره في القاضيه فان كانا ظاهرين فحينئذ لا بد ان كانا ظاهرين بالدين والنسب وبهذا معنى اشتراط اقرارها بالنسب والنسب ذالم يكن ظاهرين عند القاضيه فان كانا ظاهرين من معروضين فلا يحتاج الى اقرارها بهما ولو كان الظاهر عنده احداهما الودعية والدين او النكاح والنسب جعل كل اثنين اياه

ومن مات قبل ذلك لم يمت منه لأنه لم يحكم بموته فيها فصار كما إذا كانت حياته معلومة ولا يثبت المفقود ما دام في حال
فقدته لأن بقاءه حي في ذلك الوقت باستصحاب الحال ولا يصلح حجة في الاستحقاق وكذلك لو اوصى للمفقود ومات الموصي ضم
الأصل أنه لو كان مع المفقود وارث لا يجزئ ولكنه ينقص حقه به يعطى أقل النصيبين ويوقف الباقي وإن كان مع وارث
يجزئ لا يطعم أصلياً لأنه مات عن بنتين ابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمات في يد الأجنبي وتصادقاً على فقد الابن وطلبت الميراث
الميراث تعطيان النصف لأنه متيقن به ويوقف للنصف الآخر ولا يعطى ولد الابن لأنه محجوب بالمفقود ولو كان حياً فلا يستحق الميراث
بالشك ولا ينزع من يده لأجنبي الظاهر منه حياته ونظير هذا المحل فإنه توقف له ميراث ابن أخيه ما عليه الفتوى لو كان وارثاً لغيره
كان يستطاع جال لا يتخير بالحق كل نصيبه وإن كان يقطر بالحق لا يعطى وإن كان من غير يقطر يعطى الأقل لليقين به كما في المفقود وقد شخراً في كتابه المنع بآثاره
فإن المولود إذا كان ابن عشرة يدور حول البويكزا وعقد عشرة فإذا كان ابن عشرين كان بين الصبا والشباب هكذا وعقد عشرين فإذا كان ابن ثلاثين
يسوى هكذا وعقد ثلاثين فإذا كان ابن أربعين يحمل عليها الاثقال هكذا وعقد أربعين فإذا كان ابن خمسين ينحى من كثرة الاثقال والاشغال هكذا
وعقد خمسين فإذا كان ابن ستين يفيض الشجوة هكذا وعقد ستين فإذا كان ابن سبعين يتوكل على عصا هكذا وعقد سبعين فإذا كان ابن ثمانين يتسلق
كذلك وعقد ثمانين فإذا كان ابن تسعين يقيم أسماؤه في بطنه هكذا وعقد تسعين فإذا كان ابن مائة يتحول من الدنيا إلى العقبى كما يتحول الحساب من اليمنى
إلى اليسرى ولا شك أن بمثل هذا الاثبات الحكم وإنما المعول عليه الحمل على طول العمر في المفقود واحتياطاً والغالب فيمن طال عمره وإن لا يجاوز
المائة وقول في المبسوط وكان محمد بن مسلمة يعني بقول أبي يوسف ثم حتى تبين لخطاؤه في نفسه فانه عاش مائة وسبع سنين ليس موجبا لخطاؤه لأنه مبني
على الغالب عنده وكونه مخرج عن الغالب لا يكون مخفياً فيما أعطى من الحكم وكذا ذكر الامام سراج الدين في الفقيه عن نصير بن يحيى أنها مائة سنة
لأن الحياة بعد بانادر ولا عجز بالنادر وروى انه عاش مائة وتسع سنين او اكثر ولم يرجع عن قوله واختار الشيخ الامام أبو بكر محمد بن حامد أنها تسعون سنة
لأن الغالب في أعمار أهل زماننا وكذا لا يصح إلا أن يقال إن الغالب في الأعمار الطوال في أهل زماننا أن لا يزيد على ذلك نعم المتأخرون
الذين اختاروا تسعين نبوه على الغالب من الأعمار والوصول إلى الاختلاف بأجاء الأسانيد اختلاف الراي في أن الغالب في الطول المطلقة
فلذا قال شمس الأئمة الأليق يطرق الفقه أن لا يقدر لشيء لأن نصب المقادير الراي لا يكون وهذا هو قول المصنفين الزم ولكن نقول إذا
لم يبق أحد من أقرانك يحكم بموته اعتباراً بحالته بحال نظيره وهذا يرجع إلى ظاهر الرواية قال المصنف والرافع إلى بالناس أن يقدر تسعين أرفق منه
التقيد بسنتين عندي الأحسن يجوز بقوله عليه الصلوة والسلام أعمار امتي مائة وستين فكانت المنتهى لما قال بعضهم فوجئ إلى الراي
القاضي فإى وقت راي المصنف حكم بموته واعتدت امرأته عدة الوفاة من وقت الحكم بالوفاة كأنه مات فيه معانته إذا حكمي معتبر باليقيني قوله
ومن مات منهم أي من يرث المفقود قبل ذلك أي قبل أن يحكم بموته المفقود لم يرث من المفقود مبراً على الحكم بموته قبل موت المفقود فجزى بنتاً
فترث ورثة من المفقود لأنه لم يحكم بموته المفقود بعد حين مات هذا كان المفقود محكوماً بآبائته كما إذا كانت حياته معلومة ولا يرث المفقود ما كان في حال
فقدته لأن بقاءه حي في ذلك الوقت يعني وقت موت ذلك لا بد باستصحاب الحال وهو لا يصلح حجة في الاستحقاق بل في دفع الاستحقاق عليه
جعلنا حياته حق نفسه فلا يرث ما في حال فقدته ميتاً في حق غيره فلا يرث هو غيره وكذلك وصى للمفقود موصي في حال فقدته قال محمد لا
بها ولا بطلما حتى يظهر حال المفقود يعني توقف نصيب المفقود الموصى له به إلى أن يفيض بموته فإذا قضى جعل كأنه مات الآن وفي استحقاقه
لما لا غيره كأنه مات حين فقدته وبه المعنى قولنا المفقود ميت في مال غيره قوله ثم الأصل أنه إذا مات من حيث يرثه المفقود وإن كان مع المفقود
وارث لا يجزئ المفقود حجب حرمان ولكنه ينقص حقه به يعطى ذلك لو ارث أقل نصيبه ويوقف الباقي حتى تظهر حياة المفقود وموته أو
مبوتة وإن كان معه وارث يجب به لا يعطى لذلك لو ارث شيء بآبائته رجل مات عن بنتين وابن مفقود وابن ابن ابنة ابن والمات المولود
في يد أجنبي وتصادقوا أي الأجنبي والورثة على فقد الابن وطلبت البنات الميراث يعطيان النصف لأنه متيقن به لأن أخاهما المفقود وإن كان
حياً فلها النصف وإن كان ميتاً فلها الثلثان فالنصف متيقن فيعطيانه ويوقف النصف الآخر في يد الأجنبي الذي هو في يده ولا يعطى ولد الابن
لأنهم محجوبون بالمفقود لو كان حياً ولا يستحق الميراث بالشك ولا ينزع من يد الأجنبي إلا إذا ظهرت حياته بان كان الميراث للميت عنده مالا

كتاب الشركة

أقامت البنات البنية عليه فنفى به لان احد الورثة ينتسب خصما عن الباقي فانج يوزع الفصل الباقي منه ويوضع على يد عدل لظهور حيازة ولو كانوا لم يتصاوتوا على فقد الابن بل قال الابن الذي في يده المال مات المفقود فيجبر على دفعه الثلثين للبنتين لان اقراره معتبر فيما يدره وقد اقران ثلثيه للبنتين فيجبر على دفعه لهما ولا يمنع اقراره قول اولاد الابن ابونا او عمتا مفقود لانهم بهذا القول لا يدعون لانفسهم شيئا ويوقف الثلث الباقي في يده ولو كان المال في يد البنين وانفقوا على الفقير لا يحول المال من موضعه ولا يورث المفقود بل يقضي للبنتين بالنصف ميراثا ويوقف النصف في ايديهما على حكم ملك الميت فان ظهر المفقود حيا دفع اليه وان ظهر ميتا اعطى البنات سدس كل المال من ذلك النصف والثلث الباقي لولد الابن للذكر مثل حظ الانثيين ولو قالت البنات مات اخونا وليس بمفقود وقال ولد الابن بل مفقود والمال في ايديهما اعطيتا الثلثين ووقف الثلث لانهما في يده يدعيان الثلثين والمال في ايديهما فان ظهر حيا ائتمنهما السدس له ولو كان المال في يده لولد المفقود وانفقوا على الفقير يعطى البنات النصف لانهما انما ادعياه بالاقرار بفقده ويوقف النصف الاخر في يد من كان في يده ولو ادعى ولد المفقود ان اباهما مات لم يدفع اليهما شيئا حتى يقوم البنية على موته قبل ابيه او بعده فان اقامت على موته قبله يعطى لهم الثلث والثلثان للبنتين لان الميت على ابيات عن بنتين واولاد ابن وان مات عليه بعده يعطى لهم النصف لان الميت مات عن ابن بنت وابن ثم مات الابن عن ولد قال المعنف ونظيره اى في وقت الميراث عند الشك في النصيب المحل فانه يوقف الميراث ابن واحد على ما عليه الفتوى واخره به جماروى عن ابي حنيفة يوقف الميراث اربع بنين لما قال في الشركة است بالكونة لابي سمعيل اربع بنين في البطن واحد وعما عن محمد ميراث ثلثة بنين وفي اخرى نصيب بنين وهو رواية عن ابي يوسف نصيب واحد وفتوى الفتوى ولو كان مع المحل وارث اخر كان لا يسقط بحال ولا يتغير المحل يعطى كل نصيبه للتيقن به على كل حال وكذا اذا ترك ابنا وامراة حاملتا يعطى المرأة الثمن ان كان ممن يسقط بالمحل يعطى شيئا وان كان ممن يتغير يعطى الاقل للتيقن به بمثابة ترك امراة حاملتا وجده تعطى السدس لانه لا يتغير ولو ترك حاملتا وعما لا يعطى شيئا لان الاخ يسقط بالابن وجاز ان يكون المحل بنا فكان بين ان يسقط ولا يسقط فكان اصل الاستحقاق مشكوكا فيه فلا يعطى شيئا ولو ترك حاملتا واما او زوجة تاتخذ الام السدس الزوجة الثمن لانه لو كان ميتا اخذت الام الثلث او حيا اخذت السدس والزوجة الثمن لانه لو كان ميتا اخذت الثلث والزوجة السدس.

كتاب الشركة

هو باسكان الراب في المعروف اور الشركة عقيب المفقود لتناسبها بوجهين كون مال احد هما امانة في يده الاخر كما ان مال المفقود امانة في يده الحاضر وكون الاشتراك قد تحقق في مال المفقود كما لو مات مورث وله وارث آخر والمفقود حي وبهذه مناسبة خاصة بينهما والاول عامية فيها وفي الابق والقيط واللقطة على اعتبار وجود مال مع المفقود وانما تقدم المفقود وعليها اولاده الابق لشموله عريضة الملاك كمال من نفس المفقود والابق وكان بعينه تخيل ان عريضة الملاك للمال فقال ان المال على عريضة القوي حاصل محاسن الشركة به الى الاستمارة في حصول المال الشركة لانه في الشركة لا يتميز احد بها وقيل انه اختلاط النصيبين تساهل فان الشركة اسم المصداق للشركة مصدر شركت الرجل اشركه شركا فظهر انها فعل لانسان وقيل اختلاطه بالاختلاط فصفة للمال ثبتت عن فعلها ليس له اسم من المباداة ولا فطين ان اسمه الاشتراك لان الاشتراك فعلها ايضا مصدر اشتراك الرجلان افعال من الشركة ويعدى الى المال بحرف في فتعال اشتراك في المال اى حقا اختلاط فيه فالمال مشترك فيه اى تعلق به

والضرب الثاني شركة العقود وركبتها الايجاب والقبول هوان يقول احد هما شريك في كذا وكذا يقول الاخر قبضت شرطه ان يثق بالتصرف
المعقود عليه عقد الشركة قابلا للوكالة ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فيتحقق حكم المطلوب منه ثم هي اربعة اوجه واحدة
وعنان في شركة الصنائع وشركة الوجع فاما شركة المفاوضة فهي ان يشترك الرجلان فيسدا ويا في مالهما وتقرضهما ودينهما الا انها شركة
عامة في جميع التجارات بوضوح كل احد منها امر الشركة اخصا به على الاطلاق اذ هي من المساقات قال قائلهم لا يصح للناس
وضعا لشرطه ولا مصادرة اذ اجماعهم سواء اقتصروا على ما يريدون بتحقيق المساواة ابتداء وانتهاء وذلك في المال المراد به ما نصه الشركة فيه
ولا يعتد بالتفاضل فيما لا يصح الشركة فيه كذا في التصرف لانه لو ملك احدهما نصرا فالا يملك الاخر لفات المساواة وكذلك في الدين بناء على ان الشركة

بما اشار اليه في الفوائد الظهيرة وهو ان الشركة اذا كانت بينهما من الاستمرار بالانتماء لخطه او زمانا كانت كل حصة مشتركة بينهما فيجب كل منهما نصيبه شيئا فاجاب عن
والاجبى بخلاف اذا كانت بالخط والاختلاط لان كل حصة مملوكة بجميع اجزائها لا احدسها ليس الاخر فيها شركة فاذا باع نصيبه من غير الشريك لا يقدر على تسليم
الاخوطة نصيب الشريك فيتوقف على اذنه بخلاف بية من الشريك لا تقدر على التسليم والتسليم والامام ذكر شيخ الاسلام من ان خط الحسن بالخير نصيبا
سبب لزوال الملك عن المملوك الى الخطا فاذ حصل لغيره يكتسب سبب لزوال ثابت من وجه دون وجه فاعتبر نصيب كل واحد فاما الى الشريك
في حق الاخر من الاجبى غير اكل في حق البيع من الشريك فقد يمنع بثبوت الزوال من جهة فان تمام السبب فيه هو التعدي فعند عدمه لا تثبت
من جهة والا كانت جميع المسبات ثابتة من وجه قبل سببها والاضافه الى الخطا عينها الى كل منها فلا يترتب عليه اعتبار نصيب كل منهما
الى الشريك في البيع من الاجبى بل اعتبار نصيب غير الخطا فقط اذ باع من الاجبى وانما قلنا ان تمام السبب التعدي لان الخطا لا يظهر اثره في ذلك

وانما يبين به ان التعدي هو السبب في زوال الملك في هذا الما لم يقل التعدي في خطه قوله الضرب الثاني في شركة العقود وركبتها الايجاب والقبول
ثم فسرها بالمعقول وهو ان يقول احدهما شريك في كذا فيقول الاخر قبضت امي في كذا من المال في كذا من التجارات البرازية او البقالية في كذا
او في كل ما لي في كذا هما متساويان وفي جميع التجارات وكل كفيل من الاخر في المفاوضة فذلك ثابت على عدم اشتراط المفاوضة كما سياتي وليس للاختلاف المذكور
بلازم بل المعنى الذي لا يوضع القابل على ما خرج مثلا فهو متساويان ما كان يرجح فونيا قيل الاخر اذ يقول ان تحت الشركة ويندب الاشهاد عليها او كذا وكذا كفيته كما تها فقل هذا مشترك
عليه فلان اشركا على تقوى المدين وادار الامانة ثم يبين قدر راس مال كل منهما ويقول ذلك كله في ايديهما يشتران بر وبيعان جميعا وشي لم يعمل
كل واحد منهما برأيه وبيع بالنقد والنسيئة وهذا وان ملك كل مطلق عقد الشركة الا ان بعض العلماء يقول لا يملك كل واحد منهما برأيه الا بالتقريب فقلت رزعه كتيب هذا ثم
يقول فما كان من يرجح فونيه على قدر راسل المواد ما كان من وظيفة او تبعة فلكذلك لان خلاف ان اشتراط الودعية بخلاف قدر راس المال
باطل فاشترط الرجوع فاذ غدا غدا يصح فيما سبكر فاذا كانا شرط التفاوت فيه كانه كذلك يقول اشركا على كل حال الا في كذا في شركة او انما كتيب لتايج كيلمايد

احد بما لنفسه حقا فيما اشتراه الاخر قبل هذا التاريخ قوله شرطه ان يكون التصرف المعقود عليه عقد الشركة قابلا للوكالة وهذا الشركة منصوب على المصداق
معمول المعقود وكل صورة عقود الشركة تنقسم الى وكالة وتحقق المفاوضة بالوكالة وذلك ليكون المستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فيتحقق حكمه على حكم
عقد الشركة المطلوب منه وهو الاشتراك في البيع اذ لو لم يكن كل منهما وكيليا عن صاحبه في النصف واصيليا في الاخر لا يكون المستفاد مشتركا كالاختصاص
المشتري واخر زرع الاشتراك في التكدى والاحتطاب الاحتشاش والاصطياوخان الملك في كل ذلك يخفى من باشر السبب قوله ثم
بي امي شركة العقود على اربعة اوجه مفاوضة وعنان وشركة الصنائع وشركة الوجود وقيل في وجه الحصر ان العقد اما ان يذكر فيه مال ولا وفي الذكر
اما ان تشترط المساواة في المال ورغبة وتصرف ونفعه وضرره او لا فان شرط ذلك فهو المفاوضة والافو العنان وفي عدم ذكر المال اما ان يشترط
العمل في مال لغيره او لا للول والصنائع والثاني الوجود وقيل عليه انه يقتضي ان شركة الصنائع والوجود لا يكونان مفاوضة ولا عناما وليس
كذلك كما سذكره فيما ياتي فوجه التقسيم ما ذكره الشينان البوجه الطحاوي والوجه الحسن الكرخي حيث قال لا الشركة على ثلاثة اوجه شركة بالاسماء
وشركة بالاعمال وشركة بالوجود وكل منها على وجهين مفاوضة وعنان وسياتي البيان الشا اتم قوله فاما شركة المفاوضة فتكون ان يشترط الا
فيستاديان في مالهما وتقرضهما ودينهما ويكون كل منهما كفيل لآخر في كل ما يميزه من عمدة ما يشترطه كما انه وكيل عنه لانها شركة عامة لغرض

وهذه الشريعة جائزة عندنا استحسننا وفي القياس لا يجوز وهو قول الشافعي وقال مالك لا يجوز في المفاوضة وجه القياس ان القضاة لا يفتنون
بجهول الجدل الكفالة بمجهول كل ذلك بالنقد فاسد وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم فاضوا فانه اعظم للبركة لذلك
يعاملونها من غير تكديبه يترك القياس والحكمة متعمدة تبعاً كما في المضاربة ولا تتحقق الا بلفظة المفاوضة لبعده
شروطها عن علم العوام حتى لو بنا جميع ما يقتضيه يجوز في المعبر هو المعنى قال يجوز بين الحرين الكبيدين مسلمين ذميين لتحقيق النساء

كل منهما الى صاحبه على العموم في التجارات والتصرفات لان المفاوضة الشريعة والمفاوضة المساواة فلزم مطلق المساواة فيما يمكن الاشتراك
فيه فم التساوي في ذلك والله تعالى ان قول المعاذي من المساواة تسابل لانها مادة اخرى فكيف يتحقق الاشتقاق بل هي من التفويض او تفويض
الذي منه فاض لما رآه اعم وانشر وانما اراد ان معنى المساواة واستشهد بقول الاقوة الاودي في الصلح الناس فوض لاسرته لهم ولا سرته
اوجب لهم مساواة وبعده اذ اتوا في سرقة الناس امرهم فمار على ذاك امر القوم وازدادوا وقيل بعد تهمدي الاسور باهل الراي ما صحت به
فان تولت فبالجمال يتقاروا ومعنى البيت اذا كان الناس تساوين لا كبير لهم ولا سيد يرجون اليه بل كان كل واحد يتقاروا بنفسه وراوه كيف
كان تحققت المنازعة والفساد كما في قوله لم لو كان فيما الاله الفساد والسرقة جمع سرى وهو سيد وجعله صاحب المنفصل اسم جمع كركب في كركب
والسرى فعل جمع فلهذا بالتحريك واصلة سرقة فتركوا الواو والفتح قبلها فقلبت الفاء فصار سرقة واصل سرى ليراجعها وسبقت احدتها بالسكون فقلبت
الواو ياء ثم ادخلت في الياء وسياقي فوجه المساواة فلا بد من تحقيق المساواة ابتداء عند عقد الشريعة وانتهى راسي في مدة البقاء لان عقد الشريعة عند
غير لازم فان لكل منهما ان يقتضيه اذا ابتداء فكان بقايه حكم الابداء فيما يمنع ابتداء العقد من التفاوت في المال يمنع بقاؤه حتى لو كان المالان
سواء يوم العقد ثم ازدادت قيمة احدهما قبل الشراء فسدت المفاوضة وصارت عناء بخلاف مالوز او بعد الشراء بالمالين لان الشريعة
انقلبت الى المشتري فانما تغير تغيرا يسيرا في المال بعد خروجه عن الشريعة فيه ولو اشتري بالجمع مال احدهما ثم فصل مال الاخر ففني القياس تسابلا فمضا
وفي الاستحسان لا يفسد لان الشراء بالمالين جميعا قل ياتينق فيلزم بالشرط خرج ولان المساواة قائمة معانا لان الاخر لما ملك نصف الشريعة
صا لنصف الثمن يستحقا عليه لصاحبه ونصف ما لم يتحقق به لصاحبه غير انه لا يشترط اتجاها بها فصفه فلو كان لاحدهما ورأسهم سود والاخر شلهام بيض
وقيمتها بمساوية صحت المفاوضة بخلاف مالوزاوت وكذا الاحد بها الف ولاخرناية وديار قيمتها الف صحت فان زادت صارت عناء وكذا
لو ورث احدهما ورأسهم أو اتهمها تنقلب عناء ثم المراد بالمال الذي يلزم فيه التساوي ما يقع به الشريعة من الدرهم والدنانير والفلس على
قولهم ارون العوض ولو كان لاحدهما ووليه لقد لم تصح المفاوضة ولو كان له دين صحت الى ان يقبضه فاذا قبضه فسدت وصارت عناء
وكذا يعتبر التساوي في التصرف فانه لو ملك احدهما ثم ملك الاخر فالتساوي وكذا في الدين لما بين عن قريب قوله وهذه الشريعة

جائزة في قول اصحابنا رحمهم الله استحسننا والقياص ان لا يجوز وهو قول الشافعي ثم وقال مالك ولا يعرف ما المفاوضة وهذا لا يلزم من قبض
كما قيل اذا لم يعرف فليكن حكم بفساد لان العالم القبول مثل ذلك كناية عن الحكم بالفساد والمعنى لا وجود للمفاوضة على الوجه الذي ذكرتموه في
الشرح ولا وجود له شرعا لاصحة له وقد حكى عن اصحاب المال ان المفاوضة تجوز وهي ان يفوض كل الى الاخر التصرف في غيبته وحضوره فلو كان
يده كيد غير ان لا يشترط التساوي في المالين ومن روى عنه القول بالمفاوضة الشبهة وابن سيرين ذكره ابو بكر الرازي وجه قولهما وهو وجه
انما تضمنت الوكالة بشرط مجهول الجنس الكفالة لمجهول وكل بالنقد فاسد ولو قال وكلتاك لشرع عبيدا وثوب لم يجز حتى يبين نوعه وصفته ولو
لم يستدنيه بالايذنه لا يصح فاجبا عما يريده فسادا فان قيل الوكالة العامة جائزة كما لو قال لآخر وكلتاك في مالي صنعت فيه ما شئت حتى يجوز لآخر
ما شئت قلت العموم غير مراد فانه لا يثبت وكالة كل في شراء طعام اهل الاخر وكسوتهم فاذا لم يكن عام كان توكل بالجهول الجنس جواز استحسان لان المراد
باردى عنه فانه قال فاضوا فانه اعظم للبركة اى ان عقد المفاوضة اعظم للبركة وقوله عزم اذا فاضتم فاحسنوا المفاوضة وهذا الحديث لم يرد

وان كان احدهما كتابيا والاخر نحو سياجوا ايضا لما قلنا ولا يجوز بين المملوك والابن العبي والبالغ لا يخلو من المساواة لان آخر البالغ يملك التصرف والكفالة والمملوك لا يملك واحدا منهما الا باذن المولى والصبي لا يملك الكفالة ولا يملك التصرف الا باذن المولى قال ولا بين المسلم والكافر وهذا قول ابن حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف يجوز للتساوي بينهما في الوكالة والكفالة ولا معتبر بزيادة تصرف يملكه احدهما كالمفاوضة بين الشفوقى الخففه فالحاج اجازة وتفاوتان في التصرف في مترك التسمية الا انه يكره لان لا يفتد الى الجائز من العقد وانما لا يتساوى في التصرف فان الذي لا يشتري برأس المال فهو او خزان يرضى ولو اشترى لها مسلم لا يصح ولا يجوز بين العبدان

في كتب الحديث اصلا المد علم به فلا يثبت برجة على النعم وانما اخرج ابن ماجة في التجارات عن صالح بن صهيب عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث فخذوا بركة البيع الى اجل والمفاوضة واختطاط البر بالشفوقى للسبب لا البيع وفي بعض نسخ ابن ماجة المفاوضة بدل المفاوضة ورده ابراهيم الحربي في كتاب غريب الحديث وضبط المعارضة بالعين والفساد وفسر بابيع عرض لوجوه مثله والاخر اذ ذكره من ان الناس تعاملوا بها من غير تكبر وبترك القياس لان التعامل كالاجماع ولو منع ظهور التعامل بها على الشروط الذي ذكرتم من المساواة في جميع ما يملك كل من التوفيق بل على شرط التوفيق العام كما عن مالك لكن ثم اجاب عن القياس فقال الجمله محتملة لا يثبت بها والتصرف قد يصح بتعاقد لا يصح مقصودا كما في المضاربة فانما تنفس الوكالة بشرط مجهول الجنس كذا اشركه الخان فلاتيم الازام وانظم الكلام انكلا وهو قوله والجمله محتملة تبعا للجواب عن الزام الكفالة بمجهول فصل الجواب فيها في المبسوط فقال والبالغة فيها لا تبطل ككفالة ولكن يمكن لسانة بسببها وهو مستخدم بها لان كل واحد منهما انما يصير ضامنا عن صاحبه بالزعم بتجارته وعند اللزوم المضمون له والمضمون به معلوم وكان المصرا انما لم يخرج عليه لانه لو صححت الكفالة بمجهول ابتداء لان عند اللزوم لا بد ان يتعين المكفول له فاكفى بنفى الازام لما ذكره من ان الشيء قد يصح تبعا لقصد ولا يلزم من عدم صحة الكفالة كذلك قصد اعدم صحته فمنا وعلى هذا يمكن اثبات ضمننا شرعا انما من هذا الجواب كذا تصرف نافع لا مانع فيه فوجب صحة والمانع وهو الوكالة بمجهول والكفالة بمجهول يمنع اذا ثبت قصد او لا يلزم من منع الشيء اذا ثبت قصد اسنده اذا ثبت ضمننا فان قيل فمن اين اشتراط المساواة في المال قلنا هذا امر يرجع الى مجرى الاصطلاح وذلك ان الشركة في صورة يكون الشريكان متساويين لما عين على وجه التوفيق على العموم جائزة بل مانع كما في صورة عدم تساويهما قلنا ان عقدنا على الوجه الاول سمنيا الشركة مفاوضة ولا سيما ما عداها فخر انا اكتفينا بالمفظ المفاوضة في ثبوت الشرط المذكور لجعلنا اياه علما على تمام المساواة في امر الشركة فاذا ذكرنا بآيت احكامها اقامته المفظ مقام المعنى بخلاف ما اذا لم يذكر بالعموم تحقق رضا بهما باحكامهما الا ان يذكر اتمام معناها بان يقول احدهما وبها حران بالغان سلمان او ذميان شاركتناك في جميع الملك من نقد وقدر بملكك على وجه التوفيق العام من كل من الاخرى في التجارات والنقد والسياسة وعلى ان كلا منهما من الاخر لا يلزم من امر كل بيع وبذات قول الممنوع ويتعد بلفظ المفاوضة لتعذر شر الطما عن فهم العوام حتى لو بينا جميع ما يقتضيه يجوز لان المقهور المعنى واللفظ وسيلة الى اتمامه ولو عقد بلفظ المفاوضة وبعض شرط الطما تنف العقدة عما اذا لم يكن المنفى من شرط العنان فيكون تعبير بالمفاوضة عن العنان قوله فلان كان احدهما كتابيا والاخر نحو سياجوا ان فيه لا يصل وقول لما قلنا اى لتحقيق التساوى اذا كان منسدة واحدة قوله ولا يجوز بين الحر والمملوك ولا بين العبي والبالغ لتغير المساواة لان الحر البالغ يملك التصرف والكفالة والمملوك لا يملك احدهما منها الا باذن المولى والعبي لا يملك الكفالة اصلا ولو اذن له المولى ولا يملك التصرف الا باذنه قوله ولا بين الكافر والمسلم وهذا عند ابن حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يجوز للتساوى بينهما في صحة الوكالة والكفالة وكول احدهما وهو الكافر يملك يادة تصرف لا يملكه الا كذا كالعقد على الخمر ونحوه لا معتبر بعد تساويهما في اصل التصرف مباشرة وكالة وكفالة وصار كالمفاوضة بين الشافعي والخفي فانها جائزة وتفاوتان في العقد على مترك التسمية الا انه يكره اى عقد الشركة بين المسلم والكافر لان ذلك يقتضى الى الجائز من العقد او لا يجوز من الربا فيكون سببا لوقوع المسلم في اكل الحرام وقوله الا انه يكرهه تشنا من قوله قال ابو يوسف يجوز بناه على استعلا الجواز في اعم من الاباحه بمعنى استواء الطرفين بهما

ولو كانت بغذا من لم يلزم صاحبه في الصحيح لانعدام معنى المعاوضة ومطلق الجواب في الكتاب تحول على المقيّد وضمان الغضب
والاستهلاك بمنزلة الكفالة عند ابي حنيفة ولا نكاح معاوضة انتحاء **قال** فان ورث احد هما ما لا يعظم فيه الشركة او وهنت
ووصل الى بطلان بطلب المعاوضة وصارت عنانا لغواة المسادة فيما يصلح راس المال ذهبي شرط فيه ابتداء وبقاء وهذا لان الآخر
لا يشاركه فيما اصابه لانعدام السبب حقه لانها تقتضي عنانا للاحكام في المساواة ليس بشيء طيفه ولا احد حكمه لا ابتداء لكونه عيونا لا يلزم

احد بما مال عن اجنبى الزم صاحبه عند ابي حنيفة رده وقال لا يلزم صاحبه لانه اى الكفيل متبرع ولهذا لا تصح الكفالة من العبد المادون الكتاب
ولهذا ايضا لو صدر اى عقد الكفالة من المريض عرض الموت صح من الثلث وصار كالاقراض اذا قرض احد هاتين مال التجارة لانسان لا يلزم
الشريك وانما اقتصر على صدور عقد الكفالة في المرض لان المريض لو اقر بكذا تساقطت على المرض لربحت في كل المال بالاجماع لان الاقرار به لى ما لى حال
بقائه وحي في حال البقاء معاوضة على شدة كونه في الارض كون الاقرار لا يلزم الشريك ولو اخذ فيه متعقبه فهو قول محمد وظاهر الرواية عن ابي حنيفة فتم قال بعضهم قال
ابو يوسف لم يلزم نسبة الاصلح عبادة الاصلح نقلها في النهاية وغيره بالكتاب قال الضمين يعني القرض لشركه نوى المال او لم ينو وقياس قول ابي يوسف
يضمن المنتصر من حصه شركه قال وهذا فرع اختلافنا في ضمان الكفالة فعند ابي يوسف ضمان الكفالة ضمان تبرع فلا يلزم الشريك كذا المقرر
وعند ابي حنيفة ضمان الكفالة يلزم الشريك والكفيل في حكم المسترضى ولا نكاح معاوضة رده انه اى عفت الكفالة
عفت تبرع ابتداء ومعاوضة بقاء كالبشرط العوض لانه اى الكفيل المدلول عليه بالكفالة يستوجب ضمان على المكفول عنه بان يورده عنه اذا
كفل بامره فيلزم شركه بعد ائمه عليه فبالنظر الى البقاء يتضمنه المعاوضة وبالنظر الى الابتداء لم يصح ممن ذكره والوجه ان يقول ممن ذكره اى الصبي والعبد
المادون والمكاتب لا يبعد ان يكون مبنيا للمكفول بلا ضمير وان سقط من قلم الكاتب باليشبه بالادب والادب لان الكفالة في الابتداء تبرع فلا يصح
تمامها معاوضة لان التام بنا على الابتداء وقد يقال ان الكفالة تملأ في الذمة والذمة في المادون كالمشرك عليه وبين المولى حتى يصح اقرار المولى
عليه في الذمة بقدر قيمته فلم يخلق الكفالة حقيقة بخلاف الحر البالغ لانها لا ان حقيقة فصحت ثم تمت معاوضة فتمت الشركة لان لزوما
ليس الا في بقاء البقاء لاننا نقول يلزم شركه بعد ائمه الكفيل بخلاف الكفالة بالنفس لانها تبرع ابتداء وبقاء والا يستوجب المكفول له على الكفيل
شيئا في ذمة من المال انما الاقرار فان اعادة محضه ابتداء وانما لا معاوضة والا كان بيع القدر بالنسبة في الاموال الربوية فنكون شركا
مثل الدراهم والذنانير المقرضة حكم عينا لا حكم البديل ولهذا لا يصح في التاجيل اى لا يلزم ان يجري على موجب التاجيل في الاعارة والقرض
والالزام الجبر فيها تبرع وهو باطل على ان عن ابي حنيفة رواية الحسن في القرض انه يلزم الشريك بنا على شبهة المعاوضة بلزوم مثل فلما
ان منع قوله ولو كانت الكفالة بغير ائمه اى امر المكفول عنه لا يلزم صاحبه في الصحيح لانعدام معنى المعاوضة انتحاء ايضا فلا يتكهن
من الرجوع عليه وقوله في الصحيح يشير الى خلاف المشايخ وما ذكره المصنف من الفقيه الى الليث وحمل مطلق جواب الجامع الصغير عليه وعامة المشايخ
جروا على الاطلاق ولم يترفعوا للتفرقة بين كونها بامره او لا قوله وضمان الغضب والاستهلاك وكذا ضمان الخالفة في الودعية والعارية والاقراض
بهذا الاشارة فلزم شركه ولا معنى لتخصيص المصداق خفيفة منها لان في ضمان الغضب والاستهلاك محمد مع ابي حنيفة في انه يلزم شركه وفي الكفالة
مع ابي يوسف كما نقله الفخري لا يبيح فيها لانه ضمان وضمان الغضب والاستهلاك كذا في صحيح ابي حنيفة في انه يلزم شركه وفي الكفالة
لا يثبت الشركة ولما ان ضمان الغضب والاستهلاك كضمان التجارة ولهذا صح اقرار المادون به بعد ائمه او صبياحا وكذا المكاتب لو اخذ
به في الحال ثم سوبد مال تصح فيه الشركة لانه انما تجب باصل السبب وعند ذلك الحمل قابل للتكليف كذا الملك لمغضوب والمستملك
بالضمان اذا كان كذلك كان كل من المتعاقدين من المتعاقدين في الكفاية في الاعارة الرهن نظير الكفالة خلافا لعلينا ووجه كونها معاوضة
عنده انتماؤه لو ملك الرهن في يد المدين يرجع المدين على الراسين بقدر ما سقط من دينه ولو اقر احد المتعاقدين بدين لمن لا يجوز شهادته له

فان وردت احدهما عرصتها فحوله ولا تقصد المفاوضة ولكن العقار لا يتم لا يصح فيه الشركة فلا يشرط المساواة

لم يلزم الآخر عند ابى حنيفة ويلزمه عندهما واصله ان الوكيل لا يملك العقد مع هؤلاء عنده خلافا لما وسياى انشا الله تعالى قوله وان ورث احدكم ما له في بيع فيه الشركة فقبضه بطلت المفاوضة وصارت عتقا وكذا اذا وهب له فقبضه او تصدق به عليه او وصى له به او زادت قيمته وراى احدكم البعوض على راسهم الاخر السواد او ما يجرى على اقرابنا كل ذلك اوصول الى وصارت عتقا ولو ورث الاصح فيه الشركة كالتعا والعرض فحقن بطلان المفاوضة وكذا بان الاصح التي ذكرنا وانما بطلت لغوات المساواة فيما يصح من الشركة اذ هي على المساواة شرط الصحة ابتداء واولت وانما كان بان شرط ابتداء بان شرط بقاها لكونه اى عقد الشركة عقد غير لازم فان احدهما بعد العقد لو اراد فسخها فسخها واورد عليه كيف يصح التحليل لعدم اللزوم لان بقاها باحكم الابداء والجاراة عقد لازم حتى لا ينفرد احد المتعاقدين فيها بالفسخ بل يحجب القاضى المستحق على المعنى ومع ذلك لدوامها حكم الابداء وحتى لا يتبقى بموت احد المتعاقدين تبين ان كون العقد لهما حكم الابداء يتحقق مع كونه لازما كما مع كونه غير لازم احبب بان القياس في الاجارة ان يكون غير لازم كما هو مقتضى شريح لكون المحقوق عليه معدوما في الحال فهو كالعارية لكنه لما كان عقد معاوضة فاللزوم اصل في المعاوضات تحقيقا للنظر من الجانبين وانفسا بموت احدهما لا باعتبار ان الدائم حكم الابداء بل باعتبار فوت المستحق لان الدائم ينتقل الى ملك لوارث بموت المستاجر فلو بقيت لزوم ازت الشفعة الجردة وهي لا تورث ولهذا لو مات الموصى له بخدمته لا يعيد على الوصية ولا ينتقل الى ورثته لان المنفعة الجردة لا تورث وان وان كانت الوصية لازمة ولا بأس ان تذكر في وعاء من شركة العين اذ قل ذكرنا في الكتاب مرر جلا ان يشتري عبد ابي منه وبنيه فذم فاشتري ثم يهداه اشتراه لنفسه خاصة فالجديد بينهما لانه وكيل من جهة الآخر لشراء نصف المعين فلا يقدر ان يعزل نفسه بغير حضور الموكل وعلى هذا اذا اشتراكا على ان با اشتري كل واحد منهما اليوم فمؤنيهما لم يسلط واحد منهما الخروج من الشركة في ذلك اليوم الا بحضور الآخر لان كلاهما وكيل لصاحبه لو اشتد الموكل على اخراج الوكيل عما وكل به وهو غير حاضر لم يحج ذلك حتى اذا تصرف قبل ان يعلم بالاعزل نفذ تصرفه على الآخر فكذا في الشركة ولو امره ان يشتري بينهما فقال نعم ثم لقيه آخر فقال اشتري هذا الجدي وبنيك فقال نعم ثم اشتراه المأمور فالجدي من الامر نصفين والاشي المشتري فيه لان الاول وكله بشراء نصفه له وقيل فصار بحيث لا يملك شراء ذلك النصف فكذا في الشركة لانه لما يملك شراءه لنفسه ولما امره الثاني ان يشتري بينهما فامر به بشراء نصفه له فيصرف الى النصف الآخر لان مقصودهما تصحيح هذا العقد وقد قيل لا يمكن تصحيح الابداء فلو اشتري جلا بقبضه طلب اليه اخراجه فاشترى فيه فله النصف نصف من الثمن الذي اشتراه به وهذا بناء على ان مطلق الشريقتى التسوية قال في غيرهم شركاء في الثلث الا ان بين خلافه ولو اشترك اثنين فيه صفقة واحدة كان بينهما ثلثا ولو اشترى ثلثان عبدان فاشترى كانيه آخر فالقياس ان يكون له نصفه ولكل من الشريكتين ربيع لان كلاهما ملكا نصف نصيبه فيجمع له نصف العبد وفي الاستحسان له ثلثه لانما حين اشتراكه ما يراه بالتقسما وكان كانه اشتري العبد معهما ولو اشترى احد الرجلين في نصيبه ونصيب الآخر فاجاز شركته ذلك كان للرجل نصفه وللشريكين نصفه وهو ظاهر وروى ابى حنيفة عن ابى يوسف ثم ان احد الشريكتين اذا قال لرجل اشترى منك في هذا العبد فاجاز شركته كان بينهما ثلثا لان الاجازة في الانتهاك كالاذن في الابداء وكذا لو اشترى احد الجاني نصيبه لم يسم في كل شركة ثم اشترى الآخر في نصيبه كان له النصف ولو قال احدهما اشترى في نصف هذا العبد فقد روى ابن سمانه عن ابى يوسف كان ملكا جميع نصيبه منه بمنزلة قوله قد اشترى منك في نصفه الا ترى ان المشتري لو كان واحدا فقال لرجل اشترى منك في نصفه كان له نصف العبد لقوله اشترى منك نصيبه بخلاف ما قال اشترى منك في نصيبه فانه لا يملك ان يعمل بهذا

شركته ولا يجوز بأسوي ذلك يتناول المكيل والموزون والعددي المتقارب لا خلاف فيه بيننا قبل الخلط ولكي واحد
منهما ربح متاعه وعليه وصيغته وان خلطهما استلزم كذا في قول أبي يوسف ربه والشركة شركة ملك لا عقد
عند عمل القيمة شركة العقد ثمة الاختلاف يظهر عند التساوي للمالين اشتراط التقاض في الربح فظاهر الرد أنه ما قاله أبو يوسف لا أنه يتعين بالتعيين بعد الخلط كما يتعين قبله

بالعروض لا يجوز فيها وقال الاوزاعي وحماد بن ابى سليمان يجوز الشركة المضاربة بالعروض ولو وقع تفاضل في سبعا يربح كل بقية عنده عند العقد وكما لا يجوز
بالعروض لا يجوز ان يكون راس المال احد سباعض والاخر دراهم ودينار ولم يشترط حضور المال وقت العقد وهو صحيح بل الشرط وجوده وقت الشراء وقدم
انه لو وقع الى رجل آخر لقال اخرج مثلما واشترى بالبيع فما ربحت فهو ثمننا ففصل مع الا انه لا بد ان يضم البينة انه فعل ليلزم الاخر اذا لم يصدره لو ثبتت وصية
وقيد بالدراسم والدناير لاخراج الحادى الشرف لا يصح ان راس مال الشركة الا فيما سذكر واما الفلوس النافقة فلم يذكر القدرى والحاكم ابو الفضل في ان
فيها خلافا بل يقتصر على ان قال لا يجوز الشركة الا بالدراسم والدناير والفلوس خصص لكسرى في جواز بالفلوس على ما ذهبوا اليه من ان الظاهر الجواز وسد باب الجواز
عن ابن حنيفة وابي يوسف لاننا انما صارت ثمننا باصطلاح الناس وليس ثمننا في الاصل وهم لم يتعاملوا ان يجلبوا راس مال لشركة وعنده محمد بن
وهو قول ابى يوسف الاول وقال المصنف قالوا لى المتأخرين هذا قول محمد بن حنبل عليه سبيلين احدهما ان الفلوس لا تتعين بالتعيين ولا يجوز بيع
فلينسب ان اذا كان يصنعها عند محمد بن حنبل فاما وسياق الوجه في التفسير باعيانها احتراز اما لو باع فلينسب ان سياتى فانه لا يجوز اتفاقا لان حزمة النساء تثبت
باجازة الجنس جبر قول مالك ان الجنس اذا كان متحدا فقد عقدت على راس مال معلوم فكانت كالنقد بخلاف المضاربة حيث لا يجوز الا بالنقد
لانها شرعت على خلاف القياس لما فيها من ربح المظن فان المال غير مضمون على المضارب يستحق ربحه فقط على مورد الشرع ولما ان اس
مال الشركة في العروض والمكيل والموزون يودى الى ربح المظن لانه اذا باع كل منهما عنده والتفق تفاضل الثمنين فما يستحقه احدهما من الزيادة
على حصة راس المال الذي يضمن ربح المظن لم يضمنه بخلاف النقد فان كل واحد منهما وكيل عن صاحبه في الشراء بهما ولا يشترط كل منهما لا يتعلق براس المال
ليس دم التعيين فيكون واجبا في ثمنه فربحه ربح ما ضمنه فان قيل هذا لا يلزم لانه لشرط خلط العرضين لا اجتماعهما كميلين او موردين او غيرهما
القيمة ككتاب للمكراس من مائة واحدة قلنا الخلط لا يوجب الاشتراك في كل ثوب وجبة مثلا فاذا باع حجلة في وقت طلوع السعر من لك لم يعلم ان
عدا بيع من الآخر وقبضه المشتري تساويا بل الظاهر انها متفاوتان فيلزم اختصاص كل حجاب بزيادة ربح لزيادة ملكه واختصاص عنه ليس لا يصبط
قدر ملكه وهو مجهول فقد اوى الى تعدد الوصول الى قدر حقه ورجح الاخر المظن لان القيمة لا تعرف الا بالحرز والظن ولا ينفذ ان العلم بالقيمة فيودى
الى المنازعة فيه وهذا انما يلزم لو اعتبر راس المال قيمة العروض اما اذا كان هو نفس العرض من جنس واحد مشددة القيمة وقت العقد وقد
خلطاه فيه فلا تنازع نعم اللازم ربح المظن وتعدده ما يدفعه ولان اول التعريف في العروض البيع وفي النقد الشراء وبيع الانسان بالمال على ان يكون
الاخر شريكا في ثمنه لا يجوز وشراؤه شيئا بالمال على ان يكون الاخر شريكا فيه يجوز وعلمت ان الخلط لا ينفي ذلك جبر قول محمد بن حنبل ان الفلوس اذا كانت نافقة
تخرج رواج الاشمان فالحق لها بالحق في ربحه يوجب يوسف ان ثمنيتها تبدل ساعة فساعة فانما باصطلاح الناس لا بالخلقة ففي كل ساعة يتفق بانفسار الخلقة
وتصير ثمننا باصطلاح القاييم ولا يخفى ان هذا انما هو في الملاحظة اما في الخارج في ثمن مستمر واستمر الاصطلاح عليها ولما قال الاسيحي في الصحيح ان الشركة
على الفلوس يجوز على قول الكل لانما صارت ثمننا باصطلاح الناس ولما لو اشتري شيئا بفلوس لعينها لم يتعين تلك الفلوس حتى لا يفسد العقد بغيرها
قال المصنف وعن ابى يوسف مثل قول محمد الاول اقيس اظهر لان قوله مع ابى حنيفة مستغرق في بيع فلينسب عن ابى حنيفة جواز المضاربة
بها وعلى ما ذكرني بسوط الاسيحي يجب ان يكون قول الكل لان على جواز الشركة والمضاربة بالفلوس النافقة وعدم التعيين وعلى منع بيع فلينسب
فلينسب كذا ذكرناه فليعلم حيث قال ولا يجوز الشركة باسوي ذلك لان تعامل الناس بها كالنقد وبغير المعنى والنقد وهى القطعة المذققة

ولمجد الله تعالى من وجه حتى جاز البيع بها ديناً في الذمة وبيع من حيث انه يتعين بالبيع فعلنا بالشعيرين بالاضافة الى المحالين مضافاً الى العوض
كانت ليست ثمة اجمال ولو اختلفا جنساً كالخططة والشعير والزيت والسمن ثم عقد التجوز الشركة بالاتفاق والفرق لمجد الله تعالى ان الخطوط
من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسين من ذوات القيم فتمكن الجحالة كما في العود من داخلهم تصح الشركة كحكم الخطوط قد بيناه في كتاب القضاة

مستأنف فعل الم اختلاف الرواية في ذلك واية الجاه لا تكون المناوضة بشا قبل ذمها وقضت ومراوه التبرع على هذا التبرع سلتعنين بالبيعين فلا يصح راس
مال الشركة والمضاربات وذكر في كتاب الصرف ان النقرة لا يتعين بالبيعين حتى لا يتفقد العقد بهلاكها قبل التسليم فعلى هذا يصح راس مال فيها ونظر المخرج
انها خلقا ثمينين ثم قال الا ان الاول اصح يعني وراية لانها انما خلقا للتجارة لكن الثمنية تقتض بالضرر بالخصوص فتخرج ضربها جلياً فانها يتعين البتة ويتفقد العقد
بهلاكها قبل التسليم ولم يجز التعامل بها ثم قال الا ان يجري التعامل بها اي بالتبرع والنقرة استثنان من قوله اصح وهو كونها لا تصح الشركة بها فكان الثابت انهم اذا تعاملوا
لفتح الذميب والصفة صحت راس مال في الشركة والمضاربة ثم قال الم قول الم القدرى لا يجوز بما سوى ذلك يتناول المكيل والموزون والمعدون
التقارب ولا خلاف فيه فيما قبل الخطوط لانها عرض محضه لكل منها ساعد عليه وصيغة يتحقق بربحهم وكذا ان خطاطهم اشتركوا عند ابي يوسف اى لكل منهما
ساعة خصه بربح وصيغة لانها شركة العقد والوضعية خساره التجارة يقال منه منبأ المفقول وضع التجار وكس في سلته يوضع وصيغة اى خسره وقال قوم
من العرب وضع يوضع كوجع يوجع وعند محمد لم يوضع شركة عقد اذا كان المخطوط جنساً واحداً ثمرة الخلاف تظهر في اشتراط التفاضل في الربح فعند ابي يوسف
لا يصح وعند محمد يلزم هو قول ابي يوسف هو قول الرواية عن حنفية لانه يتعين بالبيعين فكان عوضاً مضافاً الى راس مالها وما لا يصح راس مال الشركة لا يتحقق
فيه الجاهل من الخطوط وعدمه كما ان مالهم من الغنم لا يتحقق في الخطوط وعدمه وهذا لان المانع قبل الخطوط هو كونه يودى الى ربح الم نصيبين وهو بعينه متوجز
بعد الخطوط بل يزاد فقرر ان الخطوط لا يكون الاستعانة بغير المعنى المفسد وكيف يكون منسحباً للتفقد قوله ولو لم يربحها اي المكيل والموزون والمعدون في اشتراط
عروض من وجه حتى يتعين بالبيعين ثمن من وجه حتى يصح الشركة بها ديناً في الذمة وهو من حكم الاثمان فعلنا بالشعيرين بالاضافة الى المحالين وهذا الخطوط وعندهم الشعير
قبل الخطوط فلا تجوز الشركة بآبائه والشعيرين الخطوط تجوز الشركة بها لانه ان الخطوط ثبتت شركة الملك فثبتت الشركة بها كونه اشتركوا في العود من داخلهم تصح الشركة كحكم الخطوط قد بيناه في كتاب القضاة
وجعلنا المكيل والموزون قبل الخطوط ليس شيا غير المعنى الشعير بربح هو عرض محض وازداد في العرضية في التجارة وكون الشيء متصلاً في حقوقه وله
شعبه باخرى لا يقال له شعباً وغاية ان الثبوت في الذمة عرض عام يقتضي ثمينين المتفقد وهو ربح الم نصيبين لا يتحقق بالخطوط ولا يلزم قول مالك وقد بيناه
ولو كان المخطوطات ثمينين كالخططة والشعير والزيت والسمن ثم عقد التجوز الشركة بالاتفاق والفرق لمجد الله تعالى ان الخطوط في تنفقي الجنس حيث يجوز
والمتخالفين حيث لا يجوز ان ما من جنس واحد من ذوات الامثال حتى الثمينين متلفه مثله فكيف تحصيل راس مال كل منهما وقت القيمة باعتبار
والخطوط من جنسين من ذوات القيم متى يلزم متلفه فثبت الجاهل لا يمكن ان يصح كل منهما الى غير حقه من راس المال وقت القيمة كما في العود من
قوله حكم الخطوط قد بيناه في كتاب القضاة في ايرادنا الجاهل مع الصغير ولم يتفق في هذا الكتاب ولكن تأويله انه عينه في غيره الا انه خلاف المعتاد ومن المفسرين
في الملاق بهذا العبارة والحاصل ان الجاهل لا تعد بالثمين نصيباً لخطوطه الا اذا اختلفت بحسبه وبجلا من حقه ولا تميز كشرح رجل خاطه بربح غير او تميز
بعد كخطه لخطها بشعير لانه القطع حتى انكلما بهذا الخط فان هذا الخط استهلك بمخلات اتمسك به كخط السواد بالبيض من الدرهم ليس موجباً للضمان
لانه يمكن المالك من الوصول الى عين ملكه وحيث وجب الضمان بحسب على الجاهل سواء كان اجنبياً عن الخطوط او كغير المودع وغير من في عياله كغير
كان اصغر الوكان في عياله فان لم يظفر بالخط فقال احداً المالكين انا اخذ المخطوط واعطى صاحبي مثل ما كان له فرض صاحبه جاز لان الحق لهما فاذات
بذلك صح وان سلب بيع المخطوط وقيم الثمن منبها على قيمة الخططة والشعير على ما ذكره وهو ان يضرب صاحب الخططة بقيمتها مخطوطه بالشعير وصاحب
الشعير بقيمتها غير مخطوط بالخططة لان الخططة تنفص باختلافها بالشعير وقد دخلت في البيع بهذه الصفة فلا يضرب بقيمتها الا بالصفة التي جبت بها او بالشعير

قال داود الشافعي رحمه الله تعالى في كتابه في المنهاج في البيع والشراء ما لا يشك فيه من ماله ينصف مال الآخر عند عقد الشركة قال داود رحمه الله تعالى في البيع والشراء ما لا يشك فيه من ماله ينصف مال الآخر عند عقد الشركة قال داود رحمه الله تعالى في البيع والشراء ما لا يشك فيه من ماله ينصف مال الآخر عند عقد الشركة

يزداد قيمة بالاختلاف لكن هذه الزيادة من مال صاحب الحصة فلا يستحق ان يضرب بها مخلوطا فلذا يضرب بقيمة الشئ غير مخلوط قبل هذا الجواب المتفق
على قول أبي يوسف ومحمد ورواية الحسن عن أبي حنيفة ان ملكا لما كان لا يقطع عن المخلوط بل له الخيار بين الشركة في المخلوط وبين تضييقه في الحصة على ما عليه ظاهر
منه من المخلوط ملك الحصة في حصة في حصة فلا يبيع ماله في ربحها لانه من المخلوط عليه ولو جازى ذلك والاصح ان قوله جميعا لان ملكها وان انفصل عن
الحصة في يده لم يملك كل منها الى بدل ملكه ولما لا يبيع الحصة الا انتفاعا بالمخلوط قبل اداء الضمان فليقتضيه ان يكون لهما ان يتوفا حصة من المخلوط
صاحبها بالرضا او بغيره وقسمه الثمن فان انفصل على الحصة وصنياه وهو جنس واحد كسبل او موزون صار عينها مشتركة فاذا باعها انقسم على قدر ملك كل
منهما ولو كان المخلوط غير مشاع كالشباب فباعا بالثمن واحد انفساه على قيمة متاع كل منهما يوم باع لان كل منهما باع ملكه لا ثمنه فليجوز في العقد من التفرع من
عليها باعتبار القيمة وان كانا جنسين شاكسين فالثمن بينهما اذا باع على قدر قيمة متاع كل منهما يوم خطاه مخلوطا لان الثمن بدل البيع فيقسم على قيمة ذلك
كل منهما وملك كل منهما كان معلوما بالقيمة وقت الخطا فيعبر بملك القيمة لكن مخلوطا ان لم يزدو بالخطا قيمة احدهما لانه دخل في البيع بهذه القيمة
فان كان احدهما يزيد الخطا في زمانه يضرب بقيمة يوم يقيسونه غير مخلوطا مثلا قيمة الشئ يزداد اذا خطا بالخطا وقيمة الحصة تنقص فصار حصة الشئ يرب
بقيمة غير مخلوط لان ملك الزيادة ظهرت في ملكه من مال صاحبه فلا يستحق الضرب به منه وصاحب الحصة يضرب بقيمتها مخلوطا بالشئ لان النقصان حاصل
بعمل هو راض به وهو الخطا وقيمة ملكه عند ذلك ناقصة فلا يضرب الا بذلك القدر وقد طعن عيسى رضي في الفصيلين جميعا فقال قوله في الفصل الاول
في قيمة يوم خطاه وفي الفصل الثاني في يوم يقيسون غلط بل الصحيح انقسم الثمن على قيمة كل منهما يوم البيع لان استحقاق
الثمن به وصار كما لو لم يخطاه وباعا لكل حصة فان قيمة الثمن على القيمة يكون وقت البيع الا ان يكون قيمة يوم البيع
يوم الخطا والقسمة سواء ورد الثمن لانه بان معرفة قيمة الشئ بالرجوع الى قيمة مثله في الاسواق ليس للمخلوط مشاع يباع فيها
يمكن اعتبار قيمة ملك كل منهما وقت البيع فاذا تعذر هذا وجب لصاحب التفرع في وقت يكون معرفة قيمة ملك كل منهما كما في جارية مشتركة
بين اثنين اتفق احدهما في بيعها فبعضها من القيمة نصيب شريكه وقت الولادة تعذر معرفتها وقت التحقق فيصار الى معرفة قيمته في اول الاوقات
التي يمكن معرفة القيمة فيها هو ما بعد الولادة فلذا انما يصار الى معرفة قيمة كل في اول اوقات المكان وهو عند الخطا الا ان اذا علم ان الخطا يزداد في مال
و ينقص من مال الآخر فقد تعذر قسمة الثمن على قيمة ملكهما وقت الخطا ليقبضنا بزيادة ملك احدهما والنقصان الآخر فاعتبرت القيمة وقت القيمة
باعتبار ان عند الخطا ملك كل منهما من اذ وقت الامثال فيجوز حتى كل منهما يوم الخطا كالباقى في المثال الى وقت القسمة فيقسم الثمن على ما هو
كل منهما بمخلاف ما اذا لم يخطا لان تقوم ملك كل منهما وقت البيع هناك يمكن فاعتبرنا في قسمة الثمن قيمة كل منهما وقت البيع قوله واذا اراد
في العرف ببيع كل منهما نصفه من عهده بنصف عرض الآخر فنصير شركة ملك ثم عقد الشركة معاوضة او عينا فقبل هذا على قياس قول محمد في
المكسب والموزون على قول أبي يوسف لا يجوز الا ان يكون مصانفا الى حال بيعهما العرض بالدراسم فانه يجوز لانه مصانفا الى استقبل معناه
يتمتع لاحاقه لانه عقد فكيف كانا ثابت العقد بالدراسم والحق ان جواز هذا لا يقتضيه بقول واحد منهما وقد توارث كلمة بل لندسب عليه هذا لان
الملك من كون راس مال الشركة عوضا كل من امرين لزوم ربح الثمن وجمالة راس مال كل منها عند القسمة وكل منها غنفت فيكون كل
ما يربح الاخر ربحا وهو مضمون عليه ولا يحصل جمالة في راس مال كل منهما لانه لا يحتاج في ثلوث راس مال كل منها عند القسمة حتى يكون لكل

ن

ن

ن

ولما ان الشركة في الربح مستندة الى العقد دون المال لا العقد يسمى شركة فربح من محقق معنى هذا الاسم فيه فلو كان المخلط شرطاً لان الدوام والاداء لا يتعينان فلا يستغاد الربح
بالمال والا فلا يستغاد بالقبض لانه في النقص صيل وفي النصف وكيل واذا تحقق في الشركة في التصرف بدون المخلط تحقق في الاستفادة وهو الربح بدونه وصار كالمضاربة فلا
يشترط اتحاد الجنتين والتساوي في الربح وتنعى شركة القبول **قال** لا يجوز الشركة اذا شرط احداهما ان يمسك من الربح كانه شرطاً يوجب انقطاع الشركة ففساد لا يجوز ان يكون المخلط
لأحدهما ونظيره في المزاومة **قال** لكل واحد من المفاوضين شرك في العنان ان يضمن المالك كانه معاد في عقد الشركة ولا ان يستأجر على العمل والتحصيل بغير عوض فانه يملكه ولكن الدوام يورث
لانه معاد ولا يجوز التاجر منه **قال** يدفع مضاربة كذا دون الشركة فيتعينها وعن ابن حنفية انه ليس له ذلك لانه نوع شركة ولا هو هو الاول وهو راية الاصل
لان الشركة غير مقصورة وانما المقصود تحصيل الربح كما اذا استأجر باجر بل ادلى كانه تحصيل بدون ضمان فمتى خالفه في الشركة حيث لا يملكه لان الشيء لا يستقيم مثله **قال** لو كان
فيكون التوكيل بالبيع والشراء من تدبير التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف ذلك لئلا يشترط حيث لا يملك ان يكون غير كونه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستقيم مثله
التفاضل في الربح مع التساوي في المال لا اختلاف الشركة في الاصل والفرع ولا الشركة في القبول الاعمال لعدم المال قوله ولما ان الشركة في الربح مستندة
الى العقد دون المال تحصل تقرير الشاخص ان الربح يضاف الى التصرف في المال وهو العلة والى العقد الذي هو علة التصرف والحكم كما يضاف الى العلة
يضاف الى علة العلة وانت تعلم ان الامانة الى علة العلة لطريق المجاز فان الحكم بالازات انما يضاف الى علة لما عرفت ان لا يشترط العلة البسيطة في الحكم
وحقيقة الامانة اولى بالاعتبار من مجاز ما في حكمه مني على الامانة وانما وجه التفرقة للمراد ان الربح يستحق شرعا لكل من الشريكين في مال الاخر ليس مضافا
الا الى العقد الشرعي الذي يربط تصرفه في مال غيره لا الى نفس المال ولا التصرف فيه لان اضافة الربح الى التصرف في المال مضافا
انه اكتسب عن التصرف فيه ليس بذا بمفيد لنا اذ هو معلوم وانما حاجتنا الى ثبوت حل الربح لكل منهما ولا شك ان رايه انما يضاف الى العقد
الشرعي لا التصرف فان نفس التصرف في المال وان كان باق فوفاه شرعا لا يوجب حل الربح للتصرف كما في المبيع والكيل بالبيع فلم يحل
الا بعقد الشركة مستحقا فيه معنى اسمه فيه لان هذا العقد الشرعي يسمى شركة فمحقق سواه بما يفيد شرعا وهو شركة في الربح والتصرف سواه لان احد
عن الاخر ليكون حله لعلته بل التصرف علة في وجود الربح والعقد علة حله الكلام ليس لانيه فاذا كان كذلك فلا يتوقف الاسم على خطأ
لان المال العقد شرطه لم يتحققها خارج عنه ثم قال المصنف ولان الدوام والاداء لا يتعينان يعني انهما رايهما فيه الربح حتى يجاز ان يدفع حصة
فلم يكن الربح مستغاد العين راس المال حتى يلزم فيه المخلط بل بالتصرف واذا لم يتحقق الشركة بلا خلط تحقق في الاستفادة بدونه اسي بدون
فصار كالمضاربة تحقق الشركة في الربح بلا خلط فان قبل فلي يضاف ان لا يطلب بملك المال قبل الشراء لوجود المال وقت العقد لانه العقد
في الحبل قلنا انما بطلت لما مضى اخر وهو ان يملك الحبل قبل حصول المقصود بالعقد من بطلان بملك المبيع قبل القبض فاذا كان الاصل هو العقد
لا المال لم يشترط اتحاد الجنتين والتساوي في راس المال ولا في الربح وصح شركة القبول قوله ولا يجوز الشركة اذا شرط لاحدهما ان يمسك من
الربح قال ابن المنذر لا خلاف في هذا الا حد من اهل العلم وجهه ما ذكره المصنف بقوله لانه شرط يوجب انقطاع الشركة ففساد لا يخرج الا قدر المسمى
فيكون اشتراط جميع الربح لاحدهما على ذلك للتقدير واشترط لاحدهما يخرج العقد من الشركة الى قرض او مضاربة على ما تقدم وقوله ونظيره في الشركة
يعني اذا شرط لاحدهما قفرا ان يمسك بطلت لانه عسى ان لا يخرج الارض غير ما قوله لكل واحد من المفاوضين وشرك في العنان ان يضع المال
لانه معاد في عقد الشركة من الشريكين لان له ان يستأجر على عمل التجارة والتحصيل للربح بغير عوض ودونه وان قل ضررا فاذا ملك هو ان
ضررا ملك هو اقل ونظير ان لفظ التحصيل مرفوع على الابتداء وبوجه النظر قوله وكذا الدوام يورث لانه معاد ولا يسي التاجر بدونه في بعض
الاوقاف والمضارب وقوله يدفع مضاربة لانه لا يورث الشركة لان الرضبة في الشركة لا يورث ولا يلزم المضارب فتضمن الشركة المضاربة
وعن ابي حنيفة برواية الحسن انه ليس له ذلك لانه نوع شركة في الربح والاصح هو الاول وهو راية الاصل لان الشركة في الربح غير مقصورة
فانما المقصود تحصيل الربح فصار كما اذا استأجر باجرة ليعمل البعض اعمال التجارة بل ادلى لانه تحصيل بدون ضمان في ذمة الشريك
بمخلاف الشركة فان احد الشريكين لا يملك ان يشترك غيره في مال الشركة لان الشيء لا يتبع شيئا آو وعليه الكاتب يكاتب عبده والمأذون باذن عبده
فقد اراد المقترض والتمتع بملكها والناسخ مثل المنسوخ فاجيب ان ملكها ذلك ليس طريق الاستتباع بل باطلاق التصرف مطلقا وكذا الاقدار ليس مملوكة الا
متبعة لصلها على ملك مبنية عليها وحقيقة النسخ بسبب لا غير على ان ليس نزل ان يتحقق فيه تبادل لسيرة وكل واحد ان تشتري النسبة وان ان الشركة في

قال ويد في الملائكة امانة لانه قبض الملائكة باليد الملائكة وجه التبدل والوثيقة قصاصك الوديعة

استمانا وليس شرطي الغنا الرهن عين من مال الشركة بدین من التجارة عليه الارتان بدین الخلاف المفادض الای برهن برهن على شر
فان بن في الغنا ساعا من الشركة بدین عليها لم تجز وكان حاسا لا لهن ولوا برهن بدین عليها لم تجز على شرکيه فان ملك الرهن في مكره وقيمة والحد
سواء ذهب بذهب ويرجع على شرکيه بخصته ويرجع المطلوب بنصف قيمة الرهن على الرهن وانما شرکيه الرهن ضمن شرکيه حصته من الدين لان الملك
الرهن في يده كالا ستيفار وكذا اذا باع احدهما فليس للآخر قبضة للمدين ان يمتنع من فقه اليه يرى من حصته القالبض ولم يبرأ من حصته الآخر وليس له احد
منهما ان يخاصم فيما اذانه الآخر وابعاءه المحفوظة الذي باع وعليه لان يوزع دينا فان آخره لم يمتنع على الآخر وكذا لا ينبغي اقرار احد بهما بدین في تجارتها الا
فان اقر واحد الآخر لزم القرض جميع الدين ان كان هو الذي وليه لان حقوق العقد تتعلق بالعاقبة وكذا كان او مباشر او ان اقرارهما ولياه واما الآخر
لزم نفسه ولو اشترى احد بهما شيئا فوجبه عينا لم يكن للآخر ان يبره لان ذلك من حقوق العقد ولو اخذ احدهما الا منضاربة اخضع برهنه لان بالخصم
ليس من مال الشركة وعلى هذا الوجه احد بهما لصاحبه انما ليس من شركتهما فهو جائز بخلاف المفادض في جميع ذلك بمعنى اقراره عليه شاركة شرکته
ومعنى على الآخر بخلاف شرکي الغنا يجوز قبض كل من المفادضين ما اذانه الآخر او اذانا او وجب لها على رجل من غصب وكفالة او غيره فذلك
او يرد لجيب اشتراه الآخر وكل منها خصم عن الآخر يطالب باعليه صاحبه وقام عليه البينة ويستخلف على العلم فيما يهوس من غنا التجارة ولقد تم
من هذا الاول الباب لكل من شرکي الغنا ان يוכל من تصرف فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من اعمال التجارات والشركة العقدت لها
بمخلاف الوكيل صير بها بالشراء ليس لان يוכל بل لانه عقد خاص طلب به شرارشي بعينه فلا يستتبع مثله وكل ما كان لاحد بهما ان يعلمه اذانه شرکيه
عنه لم يكن له عمله فان عمله ضمن نصيب شرکيه ولما اذ الوقت حال احدهما اخرج ميساط ولا يتا ومجانا وز فملك المال ضمن حصته شرکيه لانه نقل
حصته لغيره وكذا لو نهاه عن بيع التسمية بعد ما كان اذن له فيه قوله بده امي يد الشرک مطلقا في المال يد امانه لانه قبض المال لاعلى وجدا
والوثيقة فيكون امانة بخلاف المتبعض على سبوم الشراء فانه قبضة على وجه اعطاء والتبدل فيكون مضمونا بخلاف الرهن فانه مقبوض للتوثيق بدین فضمن
بذلك لدين واذا كان مقبوضا على الوجه الذي ذكرنا صار كالوديعة وكان امانة واعلم ان جميع الامانات اذا مات متقلب مضمونة بالموت مع التجبيل
الا في مسائل احدها اذا مات احد المتفادضين لم يمتن حال الذي كان في يده لا يضمن شرکيه نصيبه والاخرى في السيرة في النوع الامام بعين
في ارا الحرب قبل القسمة عند بعض الجند فمات فتذكر الثالثة في الوقف ان شئنا الله فتمت روح في اختلاف المتفادضين قد علم انه ليس لاحد المتفادضين
ان يقرض لا يثبت لا يصدق ولا يجوز اية من شركتهما ولو ادعى على آخرانه شاركة مفادضة فانكره المال في يد الجاحد فالقول قول الجاحد متعين
وعلى المدعي البينة لانه يدعي العقد واستحقاق ما في يده وهو منكفر فان اقام البينة قسدا وانه مفادضة وزاد واعلى هذا فقالوا المال الذي في يده
من شرکيتهما او قالوا هو بينهما لضعفان قضى المدعي بنصفه لان الثابت بالبينة كالنائب بالاقرار جميع ما ذكره مقتضاه انقسام ما في يده فيقتضيه ذلك
طوا دعي الذي في يده المال بعد ذلك ان هذا العين لي ميراثا ما في يده واقام على ذلك بينة قبلت عند محمد ولم يقبل عند ابى يوسف لان ذا اليد
مقتضيا عليه بنصف ما في يده وبينة مقتضيه عليه في اثبات الملك لا تقبل الا ان يدعي تملك الملك من قبل مقتضيه له كما لو كانت الشهادة مفسرة
ولو ادعى ذو اليد عينا في يده انها له خاصة وبسبب شرکيه منه حصته واقام البينة على البينة والتقبض قبلت لانه انما ادعى تملك الملك منه ولو ادعى انه
مفادضة والمال في يد المدعي عليه فاقرو قبض عليه ثم ادعى عينا ما كان في يده او ميراثا او هبة واقام بينة قبلت والفرق لابي يوسف ان الثاني

الملك

قال ولما اشركت الصنائع ويسمى شركة التقبل كالتحياطين والصباغين يشتركون على ان تقبلوا الاعمال ويكون الكسب بينهما فيوزع ذلك
وهذا عندنا وقال زفر الشافعي لا يجوز لان هذه شركة لا يفيد مقصودها وهو التبريد لانه لا بد من رأس المال وهذا لان الشركة في الربح تنبثق على الشركة
في المال على اصلها على ما قرناه ولان المقصود منه التفصيل وهو ممكن بالتوكيل لانه لما كان وكيله في النصف اصيل في النصف تحققت الشركة
في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا للمالك ونزفهم لان المعنى المجوز للشركة وهو ما ذكرناه لا يتفاوت ولو شرط
العمل لخصين والمال اقربنا جاز في القياس لا يجوز لان الضمان بقدر العمل فاذا زاد عليه ربح ماله يضمن فله يحجز العقد لتأديته اليه
وصار كشركة الوجه لكننا نقول ما يأخذ ولا يأخذ لا يجوز لان الربح عند اتحاد الجنس قد اختلف لان رأس المال على والربح مال فكان بدل العمل والعمل يتقدم
بالقبول فيقتد بقدره فاقوم به فلا يحرم تجزؤه في شركة الوجه لان جنس المال متفق والربح يتحقق في الجنس المتفق وربه ماله يضمن لا يجوز الا في المضاربة

مترا بالمال وضمة مع المرات ولا منافاة بينهما وقد اثبت دعواه بالبينة وفي الاول ذواليد جاهد مدعى عليه وقد صار متقبلا عليه بوجه صاحبه لاكرانه
لو لم يكن اقام البينة في صورة الانكار لم يتحقق ختمه واذا مات احد الشركاء ضمن المال في يد المولى فادعى الورثة المفاضلة وجد المولى ذلك فاقاموا بالبينة
بذلك لم يقض لم يرضى فيما في يد المولى لانها شهد العقد علما ارتفاعا لانتفاء البينة منهوت احدها ولانه لا حكم فيها شهدا به في المال الذي في يده
في الحال لان المفاضلة فيها معنى لا توجد بان يكون المال الذي في يده في الحال من شركتهما الا ان لقيتهما انه كان في يده في حصة البينة
وانه من شركتهما فانهم شهدوا بالنصف للبينة وورثته خلفا وبه ولو كان المال في يد الورثة فجدد الشركة فاقام المولى البينة على المفاضلة وقالوا
ان الباطنات وتركها ميراثا من غير ابيها لم تقبل منهم لانهم جاهدون فانما لقيتموها على النفي وقد اثبت المدعى الشركة فيما في يد ربه فقبضت
وشتم من البينة ان هذا قولهم جميعا ولو قالوا مات جده وترك ميراثا لابنائه واقاموا البينة على هذا الاقبيل في قول ابي يوسف وقيل في قول محمد كما لو كان للمنفعة
حيث اقام البينة على ذلك لجدها شهد الشهود عليه بالمفاضلة المطلقة فاذا افرق الشرفان فاقام احدهما البينة ان المال كله كان في يد صاحبه
فانفي بلده كان قضى بذلك عليه وسموا المال وانه قضى به بينهما لعنفين فاقام الآخر بمثل ذلك من ذلك القاضي بعينه وغيره فان كان من قاض
فاجدوا علم تاريخ القصدين اخذ بالآخر وهو رجع عن الاول لتفصاله والى العلم وكان التقضاء من قاضين لزم كلاهما التقضاء الذي القده عليهما
كلاهما صحيح ظاهر فبما سب كل صاحب ما هو عليه ويزاد ان التفصل قوله واما شركة الصنائع تسمى شركة التقبل وشركة الابدان وشركة الاعمال فمخوفاً
والصباغين ويشتركان في التقبل كل الاعمال ونحو الصباغ والنجاة والقيام ذلك ويكون الكسب بينهما فيوزع عندنا وقال الشافعي لا يجوز لانها شركة
لا تفيد مقصودها اي المقصود منها وفي قبض النسخ مقصودها بالتشبيك اي الشركين وهو التبريد لانه لا بد من الربح من رأس المال لا يتبني عليه
على قرناه في الخلاف في حريم اشتراط النسخ اذا المقصود من عقد الشركة تفصيل الربح على الاشتراك وهو لا يتحقق على المال بل يباين بالعمل الصانع
كما مر فجاز بالتوكيل بان يكون كل واحد يقبل العمل عليه كما يقبله نفسه فيكون كل اصيل في نفع العمل المتقبل وكذا في النصف الاخر تحقيق الشركة
في المال المستفاد عن ذلك العمل فان علمنا استحباب كل فائدة عمله وبسبب ان عمل احدهما كان لعمال معينا الشركة فيما لزمه بتقبله عليه وهو جاز لا
المشروط مطلق العمل بالاعمال المتقبل بنفسه او وكيلة بنفسه الا ترى ان نحو النجاة لا يقبل لم يتاجر من ليله ويدفعه الى مالكه فليقبل بالاجرة ومن صوته
فيه الشركة ان يجلس آخر على دكان فيطبخ عليه العمل بالنصف القياس لان لا يجوز لان من احدهما العمل ومن الآخر الحانوت واستحسن جواز لان التقبل
من صاحب الحانوت عمل قوله ولا يشترط فيه اي في جواز هذه الشركة اتحاد العمل المتكامل خلافا لرفر والمالك اورد عليه انه قدم في اشتراط النسخ
ان من ثمراته عدم جواز شركة التقبل وهو ينافي في اشتراطه لعموم استحسان العمل المتكامل اجيب بان عن زفر في جواز شركة التقبل وانما
ذكره في المبسوط فقرع رواية المنع على شرطه في المال وذكره في شرطه في تجزئه باجماع وذكره المعجم وجاز بقوله لان المعنى المجوز لشركة التقبل من كون
المقصود تفصيل الربح لا يتفاوت بين كون العمل في دكانين او دكان وكون الاعمال من جناس ونسب فلا وجه لاشتراط شرط بل دليل بوجبه قوله
ولو شرط العمل لخصين يعني التساوي في العمل في الربح انما يباين بشرط كون الشرط لا يشترط عليه العمل في القياس لا يجوز وهو قول زفر لان الضمان
هنا انما هو لقبول العمل لا مال عقدت الشركة عليه فزيادة النسخ لا حد بها ربح الملتزمين فلم يجز كما تجزى شركة بوجه مع شدة التفاضل في ربح
بما سب ما اشتري باجره ولما كون التفاضل يجري فيها اذا شرط التفاوت في تلك الشركة فمشتري فان اشتراكا على انما اشتراكا كل يكون لا لا لغيره

فصل في الشركة الفاسدة ولا يجوز الشركة في الاحتطاب والاصطياد وما اصطاده كل واحد منهما او احتطبه فله دون صاحبه
وعلى هذا الاشتراك في اخذ كل شئ مباح لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل في اخذ المال المباح باطل لان امر الكل به غير صحيح
والتوكيل يملكه بدون امره فلا يصح ان يبايعه وانما يثبت الملك له باخذه واحراز المباح فان اخذه معا فله وبينهما نصفان بالاستواء
في سبيل استحقاق وان اخذه احدهما ولم يعمل الاخر شيئا فهو للعامل وان عمل احدهما واعانه الاخر في عمله بان قلعه احدهما وجعه الاخر او قلعه جميعه
وحمله الاخر فللعين اجر المثل بالغاما بل عند محمد وعند ابى يوسف لا يجوز له نصف ثمن ذلك وقد عرف في موضعه

مع ان الزبح في كل منها من غير اصل ففرق بان شركة العنان في معنى المضاربة من حيث ان كلا عامل في مال صاحبه بخلاف شركة الوجه فتعطل
شبهة المضاربة في العنان في اجازة نقاد الزبح بخلاف الوجه والحاصل ان شبهة المضاربة انما يجوز ما زاد مخرج احد بهما في العنان باعتبار عمله في مال الاخر
وليس في شركة الوجه احد بهما عامل في مال الاخر وعلى هذا فلا يملك الاحتقان في المضاربة على خلاف القياس واللام يخرج الحاق غيره بشبهه بل نقول ان الزبح
شرعا باحد المعاني الثلاثة منها العمل وان كان فيه مخرج بالمضمين للاستحقاق شرعا بالعمل في الاجازة فحسب مقتضى اعتراض بعضهم بان لو جاز مخرج المضمين في العنان
لشبهه بالمضاربة تصح الشركة بالعرض في العنان ونحن انما لم يجوز بلادها الى مخرج المضمين لان في جعل اسئال الشركة عوضا مخرج المضمين لا في متابع
عمل المستحق في مال الاخر لانه يلزم من اول الامر جود مخرج العرض متفاوتة الثمن فان قيل لم لا يجوز باعتبار فضل العمل كما في الصنائع اجيب بان يجوزها
يكون العمل في مال معلوم كما في العنان والمضاربة ولم يوجد منها والعدل

فصل في الشركة الفاسدة لا يجوز الشركة في الاحتطاب والاصطياد وكذا الاحتشاش وهو الكلد
وسؤال الناس وما اصطاده كل واحد منهما واحتطبه واصا به من التكردي فله دون صاحبه على هذا الاشتراك في كل مباح كاخذ الكلا والثمار من الجبال كالنحو
والثمن ونسحق وغيرها وكذا في نقل الطين وسبعه من رضى مباحة والحصا واللبخ والشج او الكحل او المعدن او الكنوز الجاهلية وكذا اذا اشترك على ان
من طين غير ملوك الطين اجزا ولو كان الطين ملوكا او سملته المزاج فاشترك على ان يشترى او يطبخا ويبيعا جازوه شركة الصنائع وكل ذلك ما رزعه اراك
واحمد لان هذه شركة الابان كالصباغين يوكده ماروي البود او دمن ابن مسعود قال اشتركنا انا وسعد وعمار ليوم بدر فسلم استخما وعمار الشبي وجار سعد
بامر من فاشترك بنعيم النبي صلى الله عليه وسلم اجيب بان الغنيمة مقسومة بين الغانمين بحكم الله فميتع ان يشترك هو لا في شئ منها بخصوصهم وفعلة عليه الصلوة
والسلام يتفيل قبل القسمة او انه كان قد راي خصمهم وعلى قول البعض شافيت ان غنائم بدر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم يتصرف فيها كيف شاء فاشتركوا
لان كل الموكل به اى باخذ المباح غير صحيح لعدم ملكه ولا يستره والوكيل يملكه ايسر يملك السباح بدون اسر الموكل فلا يصح الوكيل
نائب عن الموكل لان التوكيل اشبات ولاية لم تكن ثابتة للوكيل وبها لم يوجبها قاذم ثبت الوكالة لم تثبت الشركة بوجه شك في التوكيل لثبته ارب عبد لم يرضه
فانه يخرج عن الوكيل ملك شراره لنفسه قبل التوكيل بعده وعامل الخواص ان الوكيل ليس قادرا باعتبار آخره وشغل ذمته الموكل بالثمن لولا الوكالة
فيما تثبت له ولاية ان الشغل ذمته بعد ان لم يكن يقدر عليه وحال هذا ان التوكيل بما يوجب حقا على الموكل يتوقف على اثبات الولاية عليه في ذلك الكلام

في التوكيل بخلافه وانما الوجه ان الشرح جعل سبب ملكه المباح سبق اليد اليه فاذا وكل به فاستولى عليه سبق ملكه له ملك الموكل ولو قيل عليه هذا الاستولى عليه فبقده
لنفسه اذا كان قصده لك غيره فلم لا يكون للغير سبب بان الاطلاق نحو قوله عليه الصلوة والسلام الناس شركاء في ثلاث لا يفرق بين قصده وقصده قوله
فان اخذه جميعا يعني ثم خلطوا باعادة قسم الثمن على كيل او وزن او بكل مما وان لم يكن وزنا ولا كيليا قسم على قيمة ما كان لكل منها وان لم يعرف مقدار
ما كان لكل منها صدق كل واحد الى النصف لانما استويا في الاكتساب كان المكتسب في ايديهما فالظاهر ان بينهما نصفان والظاهر لشبهه في ذلك
فيقبل قوله ولا يصدق على الزيادة على النصف الاجنبية لانه يدعى خلاف الظاهر وان اخذه احدهما بالعلم الاخر شيئا فهو للعامل لوجود السبب منه وان
عمل احدهما واعانه الاخر بان قلعه احدهما وجعه الاخر او قلعه احدهما وجعه والاخر فلهما جميعا جرحه بملكه بالعلم عند محمد وعند ابى يوسف لا يجوز له نصف
ثمن ذلك قوله قد عرف في موضعه يعني كتاب لشركة من المسبوط فانه ذكر فيه وجوه قول كل منهما فوجه قول محمد ان السهمي مجهول اذا لم يدرك نوع من الحطب

قال واذا اذن احد المتقاضيين لشترى جارية ويطاها ففعل في له بغير شيء عند أبي حنيفة رة وقال يجمع عليه بنصف الشترى كونه
 ديناً عليه خاصة من مال مشترك فيخرج عليه صاحبه بنصيبه كما في شراء الطعام والكسوة وهذا لان الملك واقم له خاصة والثمن مقابلته الملك وله ان
 الجارية دخلت في الشركة على التثابت جراً على مقتضى الشركة اذ لا يمكن ان يكون له في الشركة خاصة فاشبهه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن هبة نصيبه مشترك
 الوطى لا يخل بالملك ولا وجه الى اثباته بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاشتبهناه بالهبة الثابتة في ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة
 لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقيم الملك له خاصة بنفس العقد وكان مؤدياً ديناً عليه من مال الشركة وفي مسألتنا قضيه حيث
 عليها لما بينا ان يأخذ بالثمن ايها المأذون لانه دين وجب بسبب التجارة والمقابلة ففهمنا الكفالة فصار كالطعام والكسوة

كتاب الوقف

ان اداة تضيمن عزل الوكيل فيقول لا ينزل الا بعد العلم والكلام فيه وجوب قولنا في خلاف الكتاب انه اذ اوجبا الامر والامتنان مع الامر ولا يقال انما امره باو اموال زكوة
 لاننا نقول ليس به في وسع الوكيل لان وقوعه زكوة يتحقق بامر من جهة الموكل كنيته وانما يميزه في وسعه وليس في وسعه الا الاداء ولنا لو دفع الى رجل
 بهادنيا عليه ثم ادى الدافع الدين لا يفسد اذ دفع ولم يعلم وصار ايضا كدم الاحصار اذ اوجج الماسور لجد زوال الاحصار ولا ياتي حنيته انه ماسور باو اموال زكوة
 والمودى لجد اموال زكوة فصار مخالفاً وهذا لان الظاهر ان لا يلزم الضرر تفصيل لما لا يدفع الضرر الذي وقد خلا او دفع عن كك فصار باو اموال زكوة ولا يلزم
 او لم يلزم لانه عزل حكمي لا يتوقف على العلم كالفعل بالموت كما ذكرنا آنفاً واما ان لم يسم بلسنتين فيقبل بمنح تسليم الي حنيته الجواب فيهما بل قوله بالامتنان
 فيها وقيل بل هو على الاتفاق والفرق ان الام لا يفسد على الامر المحض لانه يمكن ان يصير حتى يزول الاحصار اذ رك الحج او لم يركه فيقبل الفعل
 فاشتبه الجرح ان في كذا اذ اذ اوجب ما عجز الاستاقتصود فيه والمسئلة الدين فالفرق انه امره بدفع مضمون على الاخذ وذلك ثابت وان كان الاخذ
 وانيه فله لان عين الذين يوفون به في مال مضمون على القالب ثم يصير الثمن بالامتنان قصاصاً وقد وقع ولم يفت لاسكان الرجوع عليه بعد العلم بالقضاء ولا يخفى
 لم يقع عن قولنا ليس في وسعه القباعة زكوة فكان الماسور بدفعه الى المودى وقد وجد كونه لعلها ان يمينه اذ لا موقوف على كون الامر صحيح بغيره فمقتضى
 بوقوعه زكوة وهو ممنوع وقد قيل لما امره باو اموال زكوة كان اموالها فلو اود الى الاداء دفع الماسور به فلما اخر حتى ادى لامر كان يتاخره مسبباً او قوماً اخر
 ولا يخفى ما فيه قوله واذا اذن احد المتقاضيين للاخر ان يشتري جارية ويطاها ففعل في له بغير شيء عند أبي حنيفة وقال
 يرجع اليه شريكه بنصف ادى لانه ادى ديناً عليه من مال الشركة لان الملك فيها لخاصة لطعام الهول والاله الجارية دخلت في الشركة على الشركة جراً على
 موجب المناوضة اذ لا يمكن ان يغيره مكان كماله في عدم الاذن ثم لا يذون بما لو تضيمن به بنصيبه منه ولا يخل الا في ملك ولا يمكن اثباته بالبيع الصالح
 لاحد الشريكين لما بينا من عدم ملكهما فغير مقتضى العقد ولا من الشركة لعدم تعيين الثمن فكان هبة وان كان شاعراً وشكك في انه ثبت الملك
 للاسلاف كان قول الرجل للرجل اطلت لك على هذه الامنة تملكها لسانه وهو متفق واجب بالفرق بان الجارية الشركة اقبل الملك لشريكها
 من الجارية التي لا يملك لها طلب بالاحلال فستقتضيهما ولذا كان احد الشريكين يملكها بالاستيلاء دون الاجنبي واما من رجع التملك كالا والجد فانه

غير محفوظ في تملك الجارية بالاحلال

كتاب الوقف

مناسبة للشركة ان كلامنا يراو لا استبقار الاصل مع الانتفاع بالزيادة عليه الا ان الاصل في الشركة يستتبع في ملك الانسان في الوقف يخرج عنه الا
 ومحاسن الوقف ظاهرة وهي الانتفاع بالدار الباقي على طبقات المجردين من الذرية والحقايق من الاحياء الموقوفة لما فيه من ادامته لعل الصالح كما
 الحديث المعروف اذ اقام ابن ادم القطع عمه لاسن ثلاث صدقة جارية الحديث ثم يحتاج الى تفسير لغته وشراً ببيان سببه بشرطه وركنه وبكيفية
 لغته فالجس مصدر وقف وقف اقصى بعت قال غزوة ودقت فيما نأقني فكاننا قد فن لا تقضي حاجة المتلوم وهو احد جابر على فعلته ففعل تبعدي
 ويجهعان في قولك قفت زيد او الجار وقف واما وقفه بالهبة لغته ردية وقال ابو الفتح بن جني اخبرني ابو علي الناصري عن ابي بكر عن ابي الحسن
 ابي عثمان المانني قال يقال وقف داري وارضي ولا يعرف وقف من كلام العرب ثم اشتبه المصدر اضي الوقف في الموقوف فيقول هذه الدار
 وقف فلذا يجمع افعال فيقول وقف اوقات كوقف اوقات واما اشترا فاجب العين على ملك المالك التصديق بمنفعتها او صرف منفعتها الى غيره

قال ابو حنيفة رحمه الله لا يرد ملك الوقف عن الوقف الا ان يحكم به الجاهل او يملكه بموته فيقول اذ اصبحت فقد وقفت داري على كذا وقال ابو يوسف يرد ملكه بمجرد القول وقال محمد لا يرد حتى يجعل للوقف وليا يسلط اليه

وعندهما جسد الا على ملك صدق المذموم قد انشأه نذرا بيان حكمه وسيأتي تمامه فلا حاجة لافراذه هنا ايضا وانما قلنا او صرف متفقنا لان الوقف يصح لمن يجب من الاعتناء بالتصديق والقرية وسبب وان كان لا بد في آخره من القرية لثبوتها بغيره وهو بذلك كالفقير ومصلح المسجد لكنه يكون وقفا قبل القراض الاعتناء بالتصديق وسبب ارادة محبوا لب النفس في الدنيا بين الاحياء والاثرة بالتقرب الى رب الارباب بقل وعز واما شرطه فثبوتها في سائر التبرعات من كونه حرا بالغا قاعدا وان يكون بمنزلة غير معلق فلو قال ان قدم ولدي فذاري صدقة موقوفة على المساكين فجاء ولده لا يصير وقفا بالاسلام فلم يشترط فلو وقف الذي على ولده ونسبه وجعل آخر المساكين جاز ويجوز ان يعطى المساكين اهل الذمة وان حض في وقفه مساكين اهل الذمة جاز ويفرق على اليهود والنصارى والمجوس منهم الا ان خص صفائهم فادفع القيم الى غيرهم كان ضامنا وان قلنا ان الكثرة كلمة واحدة ولو وقف على ولده ونسبه ثم للفقراء على ان من اسلم من ولده فهو خارج من الصدقة لزم شرطه وكذا ان قال من انتقل الى غير النصرية خرج اعتبر نفس على ذلك لخصا فلا نعلم احد من اهل المذهب تعقبه غير متاخر ليس في الشرع شي يمنع يار جعل الكثرة سببا لاستحقاق والاسلام سببا للحرمان وهذا البعد من النقة فان شرطه اية الوقف معتبرة اذ لم تخالف الشرع والوقف بالكلية ان يجعل الاحياء شاءوا لم يكن مصيبة وله ان يخرج صفائهم من الفقراء وان كان الوضوح في كلهم قربة ولا شك ان التصديق على اهل الذمة قربة حتى جاز ان يدفع اليهم صدقة الفطر والكفارة عند اذان يرفع الى سقف كونهن في كنفهم في وقت من الفقراء ارباب لو وقف على فقراء اهل الذمة ولم يذكر غيرهم ليس يجرم منه فقره انما يرد ولو دفع المتولى الى المسلمين كان ضامنا فلهذا امتدوا الاسلام ليس سببا للحرمان بل الحرمان لعدم تحقق سبب تملكه لهذا المال ولسبب هو اعطاء الوقف المالك شرطه وقفة ان يكون قربة عندها وعندهم فلو وقف على سببه مثلا فلا ذخرت يكون للفقراء كان للفقراء ابتداء ولو لم يجعل كونه للفقراء كان سببا لاعتناء نفس عليه لخصا في وقفه ولم يحكم خلافا معلوما خلافا الى حنيفة في الوصية فانه انما شرط ان يكون قربة عندهم فقال صاحب المحيط الوقف كما لو وصيته ولو انكر فشهد عليه زميان عدلان في المستمضي عليه بالوقف ولو وقف على ان يخرج به او ليعتد لم يخرج لانه ليس قربة عندهم بخلاف ما لو وقف على مسجد سبب المقدس فانه يجوز الاذمة عنه فانه يرد على ما لم يرد اذ وقف حال رده فنتي قول الى حنيفة موقوف ان قتل على ردة او مات بطل وقفه وقول محمد اذا انتحل دينيا جاز منه بالخيرة لابل ذلك لدين المارة فابو حنيفة يميز وقفها لانه لا تقبل والاسلام اذ وقف وقفها صحيحا في امي وجب كان ثم ارتد بطل الوقف ويعبر ميراثا سوا قتل على ردة او مات او عاد الى الاسلام الا ان اعاد الوقف بعد عودته الى الاسلام وحكي لخصا في وقف المردة خلافا بين اصحابنا سببنا على الخلاف في الذي تيزن في يهوديا ونسرا نيا او مجوسيا قال بعضهم امره على اختار وافر الجزية عليه لاني ان اخذته بالرجوع فانه ارده من كفر الى كفر ولا سلم ذلك وقال بعضهم لا اقر على الزينة واما الصابية وان كانوا دهرية يقولون ما يمكننا الا ان يهرقهم صنف من الزنادقة وان كانوا يقولون بقول اهل الكتاب صح من وقفهم ما يصح من اهل الذمة وجميع اهل الامم بعد كونهم من اهل القبالة حكم وقفهم ووصاياهم حكم اهل الاسلام لا ترضى الى قبول شهداءهم على المسلمين فهذا حكم باسلامهم واما الخطابية فانما لم تقبلوا لانه قيل انه يشهد بعضهم لبعض بالزور على من خالفهم وقيل لانهم يهدون صدق المدعي اذا حلف انه حق ومن شروط الملك في الوقف حتى لو غصب رضا فوقفها ثم اشتهر باس من ملكها ووقع ثمنها اليد وصالح على مال دفعه اليه لا يكون وقفا لانه انما ملكا ليد ان وقفها هذا على انه موقوف الوقف الموقوف صنعت غيره على جهات فبلغ الغير فاجاز جاز في الحكم والتسليم او عدل على الخلاف الذي تذكره وهذا هو الوجه في الوقف الفضيحة في ذكر الوصي لرجل باض فوقفها للموحي لربا في الحال ثم مات الوصي لا يكون وقفا وكذا

قال ديم الوقف لغة هو الحبس بقوله قفت الذابة وادققتها بمعنى وهو في الشرع عند أبي حنيفة راجع إلى العين على ملك الواقف التصديق بالمنفعة بمنزلة العارية ثم قيل المنفعة معدومة فالصدق بالمعنى لا يصح فلا يجوز الوقف أصلاً عند

لواضع الرضا على أنه بالخيار إلى وقت نية منها المشتري فوقفنا ثم استطاع البائع الخيار لا يجوز الوقف وهذا هو المراد بجواز وقف الفضولي وسيأتي
فروع آخرى سيئة على هذا الشرط ومن شرطه أن يكون مجزراً عليه حتى لو جاز الفسخ يفسد أو دين فوقف أرضاً له لا يجوز لأن الجواز لا يملكه إلا المشتري
عن ملكه ليس بآراء باب الديون ومنه نفسه كذا أطلقها الخصام فبني أن إذا وقفنا في الجواز ففسد على نفسه ثم لم يجز لا تنقطع ان البيع على قول أبي يوسف
وهو الصحيح عند المتأخرين عند الكل إذا حكم به حاكم هذا وأما عدم تعلق حق الغير كالزجر والجاره فليس بشيء فلو جاز وقفنا فاعين فوقفنا قبل منبها
لزم الوقف بشرطه ولا يطل عقد الاجارة فإذا انقضت المدة رجعت الأرض إلى باعها من الجباب وكذا لو رهن أرضه ثم وقفها قبل ان يملكها
لزم الوقف فلا يرجع إلى الرهن بل لك أوقات سنين في الميراث ثم انكم لتعود إلى الجهة فلو مات قبل الانقضاء وترك قدر يفتك به انك
ولزم الوقف وان لم تترك وفاء ببيعة وطل الوقف وفي الاجارة أوقات احد المتواجرين يطل وقصير وقفا وأما شرطه الخاص فمجرد جواز
عند أبي حنيفة الاضافة إلى ما بعد الموت وهو الوصية به أو ان يلحقه حكم به وعند أبي يوسف لا يشترط سوى كون المثل قابلاً له من كونه عقاراً أو داراً وعند
محمد ذلك مع كونه موبداً مستقوماً غير مشاع فيما يمتثل القسمة وسلم إلى منول فاما كونه فالفاظاً لما صرح كان يقول أرضي بهذه صدقة موقوفة مائة
على المساكين ولا خلاف في ثبوت هذا اللفظ بعد شرطه ولا بأس ان نسوق شيئاً من اللفاظ كما لا ريب في هذه صدقة أو قال تصدقت بأرضي بهذه على
المساكين لا يكون وقفاً بل عند الإيجاب التصديق بعينها فان دخل خرج عن عمدة النذور والادخلة عنه كمن عليه زكاة أو كفارة فمات بلا مال
نورث عنه وموقوفة فقط لا يصح الا عند أبي حنيفة فانه يحلها بمجرد هذا اللفظ وقفاً على الفقراء وهو قول عثمان بن النخعي وإذا كان موقفاً لم يخصص
المصرف اعني الفقراء لزم كونه موبداً لان جهة الفقراء لا تنقطع قال الصدر الشهيد مشايخ بلخ ليقولوا يقول أبي يوسف ونحن نفق بقوله ايضا المكان
وبهذا يندفع رد لال قول أبي يوسف بان الوقف يكون على الغنى والفقير ليس بطل لان العرف اذا كان يصرف للفقراء كان كالتنبيه عليهم
فلو كان موقوفة على الفقراء صح عند لال ايضا لزال الاحتمال بالتخصيص على الفقراء بخلاف قوله بمجوسه لو كان في حبس مثل هذا العرف يجب
ان يكون كقول موقوفه وكذا اذا قال السليل ان تار فوه وقفا موبداً للفقراء كان كذلك التاميل فان قال اردت الوقف صابراً وقفاً لا محتمل
لفظه او قال اردت معنى صدقة فهو نذر فتصدق بها او ثبتنا وان لم نؤكنا نت ميراثنا ذكره في النوازل وقال في قوله جعلنا للفقراء ان تار فوه
وقفاً عمل به والاسيل فان اراد الوقف فني وقف او الصدقة فهو نذر وهذا عند عدم اللزوم لانه ادنى فاشبه به عند الاحتمال ادنى واعترض في قفا
الخاص بانه لا فرق بينهما وذكر في احد الجا اذا لم يكن لنية يكون ميراثاً ولا يخفى ان كونه ميراثاً لا ينافي كونه نذراً لان المنذور به اذا مات المنذور
لم يوت بنذره يكون ميراثاً الا انه انقصر على تمام التفصيل في احياءها والا فلا شك ان في كل منها اذا لم يكن لنية يكون نذراً فان مات ولم يصب
به ولا لنية يكون ميراثاً ولو قال صدقة موقوفة فللال وابو يوسف وغيرهما على صحة لانه لما ذكر صدقة عرف مصرة وانتهى بقوله موقوفة احتمال كونه
نذراً وكذا لك حبس صدقة وكذلك صدقة محرمة قبل ومحرمة بمنزلة وقف وهي معروفة عند اهل الجواز بخلاف ما لو قال حبس او مجبوسه موقوفة لانه لا ينفق
موقوفة فكان كافراً لفظ موقوفة وفي النوازل لو قال جعلت نزل كرمي وقفاً فني تروا ولا يصير الكرم وقفاً وكذا لو قال جعلت غلته وقفاً لصحها
ما كن كانه قال جعلت كرمي بما فيه وقفاً يعني ان لا يدخل الثمن لمن تتركه ولو زاد فقال صدقة موقوفة على الفقراء يعني ان لا يختلف فيه كما قال
مع ذلك موبداً وهو موضع التفان مجزى الوقف على انها العبارة الواضحة الا ان قوله في الاسرار لو لم نقل موبداً كان وقفاً على قول عامة

وهو المملوك في الأصل ولا يصح أن يملكه غيره إلا أنه غير لازم بمنزلة العارية وعندنا جاحس العين على حكم ملك الله تعالى فيزول ملك الوقف عنه إلى الله تعالى على وجهه تعالى متفعتها إلى العباد فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث

من يخر الوقف ليفيدان فيه خلافا ولا ينبغي فإن التابيدان يجلب في أول الأمر وآخره لمصلحة لا تنقطع وحسب له الفقهاء ليفيد ذلك قوله موقوفه لمدته بمنزلة صدقة موقوفه قوله قال أبو حنيفة لا يزول ملك الوقف إلا أن يحكم الحاكم أي يخرج وجه عن ملكه أو يلقه أي لعلق الوقف بموته فيقول إذا مات فقد وقفت وأرسي على كذا وقال أبو يوسف أنه يزول بمجرد القول الذي قد مناصحة الوقف به وقال محمد لا يزول حتى يحل للوقف متوليا وليس له إليه بعد ذلك القول وبه أخذ شاذ بن جاري وإذا لم ينزل عند أبي حنيفة قبل الحكم يكون موجب لقول المذكور جاحس العين على ملك الوقف والتصدق بالمنفعة حقيقة ليس التصديق بالمنفعة وللفظ جاحس المسمى له لأن له سبعة متي شأركم مستمرا فيكم كما لو لم تصدق بالمنفعة فلم يحدث الوقف الاثنية التصديق بالمنفعة وله أن يترك ذلك حتى يشأ وهذا القول كان ثابتا قبل الوقف بلا ذكر لفظ الوقف فلم ينف لفظ الوقف شيئا وهذا معنى ما ذكر في المبسوط من قوله كان أبو حنيفة لا يخر الوقف وهو ما أراد المصنف بقوله وهو المملوك في الأصل يعني المبسوط فقول من أخذ لفظ هذا اللفظ فقال الوقف عند أبي حنيفة أنه لا يجوز صحيح لأنه ظاهر في الثبوت بقبول الحكم حكم لم يكن له اثر لأنه على ما قبله كان كالمعذور والجواز والنفاذ والبيعة فرع اعتبار الوجود ومعلوم أن قوله لا يجوز ولا يخر ليس المراد التنازل لفظ الوقف بل لا يثبت له الأحكام الستة ذكره في هذا الأحكام ذكر الوقف فلا خلاف أذن فابو حنيفة لا يخر الوقف أي لا يثبت له الأحكام التي ذكرت له إلا أن يحكم بها حاكم وقوله لا يزول العارية لأنه ليس حقيقة العارية لأنه ان لم يسلم إلى غيره فظاهرا وإن أخرجه إلى غيره فذلك لا يغير ليس هو المستوفى لما تقدم فرج يثبت الوقف بالضرورة وصورة أن يوصي بخلقه هذه الدار للمساكين ابدأوا بفلان ولجده للمساكين ابدأوا فان هذه الدار تصير وقفا بالضرورة والوجوب هنا كقولنا إذا مات فقد وقفت وأرسي على كذا قال المصنف وعندنا جاحس العين على حكم ملك المدته فيزول ملك الوقف عنها إلى المدته على وجهه تعالى وقوله موقوفه إلى العباد ولا ينبغي أنه لا حاجة سوى القولنا يزول ملكه على وجهه تعالى متفعتها إلى العباد لأن ملك المدته في الاشياء لم ينزل قط ولا يزال فالعبارة الجيدة قول قاضي خان إلا أن عند أبي يوسف محمد وأصح الوقف يزول ملك الوقف إلى مالك فيلزم ولا يملك هذا هو الأصل عند الشافعي وأحمد وقال بعضهم وللشافعي قول وهو رواية عن أحمد فيقول ملك الوقف عليه إن كان المالك لا يملك لا تنفع السائبة وعندنا ملك هو جاحس العين على ملك الوقف فلا يزول عنه ملكه لكن لا يباع ولا يورث ولا يوجب ذكر بعض الشافعية أن هذا قول آخر للشافعي وأحمد أنه نعم قال جاحس الأصل هو قبول الثمرة انتهى وهذا أحسن الأقوال فإن خلاف الأصل والقياس ثابت في كل من القولين وهو كونه وجه لا إلى مالك ثبوت ملكه أو ملك غيره فيمنع منه من سببه وبهية وكل منهما نظير في الثمرة وهو الأول المسبوق وغيره ومن الثاني أم الولد المالك فيما باق ولا يباع ولا يورث وكذا المدبر المطلق عندنا فكل منهما ممكن أن يلقح بالليل ولا شك أن ملك الوقف كان قتيق الثبوت والسلم بالوقف من شرطه عدم البيع ونحوه فليثبت ذلك لقد رفق في الباقي على ما كان حتى تحقيق الزيل ولم يحقق فإن الذي في الحديث في بعض الروايات تصدق بأصله مع أنه ليس على ظاهره والآخر جاحس إلى مالك آخرهم رأينا غيرية بقوله أن شككت بعت أصلا وتصدقت بها أي بالثمر أو الفلحة وظاهره جاحس على ما كان فلم يخلص دليل يوجب له خروج عن الملك وكذا المعنى الذي استدلل به المصنف وهو قوله ولأن الحاجة ما سبته إلى أن يلزم الوقف ليفيد لزمه لا غير الفلحة أصل أنه ثبت قوله عليه الصلوة والسلام لم تصدق وقبلة جاحس استقوى أن مختلفان لأن معنى تصدق بأصله ملك الفقير لم يجز جاحس جاحس على ما كان ولا يمكن أن يراو بها إلا حتى أحد بها ولا كان عليه الصلوة والسلام مجيبا لغيره في حادثة واحدة بامر من اثنين فبين قاتما أن يحل جاحس على معنى تصدق والاتفاق على نفسه إذا لا يقول واحد من الثلاثة بملك الفقير للعين فوجب أن يحل تصدق على معنى جاحس موقوف إلى أبي حنيفة رحمه جاحس على ملك شرعا وإذا جاحس عليه شرعا لا يشرع به بصورة

ولأن الملك باق فيه بدليل انه يجوز الانتفاع به زراعة وسكنى وغير ذلك والملك فيه للواقف الا ترى ان له ولاية التصرف فيه
بصرف عاقلة الى مصلحته ونصب القوام فيها الا انه يتصدق بمنافعة فصار شبيهة بالعارية ولا نه تحتاج الى التصديق بالغلة واشما
ولا تصدق عند الابقاء على ملكه ولا نه لا يمكن ان يزال ملكه الا الى مالك لانه غير مشروط مع بقائه كالمساكنة تجارة في الاحتياق لانه لا يوقف
وتجارة في المسجد لانه جعل خالصا لله تعالى ولهذا لا يجوز الانتفاع به وههنا لم ينقطع حق العبد عنه علمه يصير خالصا لله تعالى قال في
الكتاب لا يؤول ملك الوقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته وهذا في حكم الحاكم صحيح لانه قضاء في مجتهد فيه اما في تعليقه بالموت فالصحيح انه
لا يؤول ملكه الا انه تصدق بمنافعة مؤبد فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبد فيلزم والمواد بالحاكم المؤل فاما المحكم ففيه اختلاف المشائخ

شرح فرواه ابن ابي شيبة في البيوع ثنا وكيع وابن ابي زائدة عن شعرة بن عوف عن شرح جابر قال محمد صلى الله عليه وسلم يبيع الجبس اخرجه
البيهقي وشرح من كبار التابعين وقد رفع الحديث فهو حديث مرسل ينجح من ينجح بالمرسل قوله ولأن الملك لم يظهره مصادرة لجعل الدعوى
جزر الدليل والاولى انه انما ذكره ليصل الدليل بالدعوى وتقريره ان حقوق العباد لم تقطع عنه حتى جاز الانتفاع به زراعة وسكنى لغير الوقف و
تعلق حقوق العباد بالعين اترتبوت ملكهم فيها على ما هو الاصل فاما ان يكون ذلك لملك لغير الوقف اوله واقفنا على انه لا يكون ملكا لغيره من
فوجب ان يكون ملكا للوقف وكذا الاستيضاح بنصب القوام وصرف خلاصة بحسب الاصل يكون عن ملكه للعين الا ان يوجب موجب لغيره وله خروج
عن ملكه ان تصرفه لغير الملك لم تثبت ذلك ثم شرح في الفرق وحاصله ان السبي جعل الله على الخاص من محرم ان يملك لعباده فيه
شيئا غير العبادية فيه وما كان كذلك خرج عن ملك الخلق اجمعين اصله الكعبة والوقف غير المسجد كذا قال بل ينفع به العباد بعينه زراعة وسكنى
وغيرهما كما ينفع بالملوكات وما كان كذلك ليس كالمسجد فيلحق بالكعبة كما لحق المسجد بها وايضا فنية كون الحاصل منه صدقة دائمة عن الوقف
ان يكون ملكه ما قبالا تصدق بالملك فانفضى قيام الملك فاما الاعناق فانما للمملوك بالكلية وليس الوقف كذلك وجواب شمس الائمة
ان الاذى خلقى بالكا غير مملوك وانما عرض فيه المملوكية وبالا عناق يعود الى ما كان بخلاف ما سواه لاننا نملكنا لملكنا فبالوقف لا تعود الى اصل
هو عدم المملوكية بل الى السبي عليه ملكه والتصدق بالمنفعة وهذا حق ويؤيد ما اخترناه من عدم الخروج عن ملكه لكن ابا حنيفة يجعل عدم الخروج ملزوما
لزومه صدقة او برأ وليس كذلك بل هما منفكان كما ذكرنا من ام الولد والمدر في الحق ترجع قول عامة العلماء بلزومه لان الاحاديث والآثار متطابقة
على ذلك قولنا كما صح من قوله عليه الصلوة والسلام لا يورث الخ وذكرنا في احاديث كثيرة واستمر عمل الائمة من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم على ذلك اولها صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صدقة ابى بكر ثم عمر وعثمان وعلي والزبير ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت
وعائشة واسما اجتنا وام سلمة وام حبيبة وصفية بنت حيى وسعد بن ابى وقاص وعائشة بنت الوليد وجابر بن عبد الله وعقبة بن عامر
ابى ياروى الدوسي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم كل هؤلاء من الصحابة ثم التابعين بعدكم كلما زوايات وتوارث الناس اجمعون ذلك فلا يارض
بمثل هذا الحديث الذي ذكره على ان معنى حديث شرح بيان نسخ ما كان في الجاهلية من الحامى ونحوه وبالجملة فلا يبعد ان يكون اجماع
الصحابة اعلمى ومن بعدهم متواترا على خلاف قوله فلذا ترجح خلافه وذكر بعض المشايخ ان الفتوى على قولهما قوله وما تعليقه بالموت فالصحيح انه
لا يؤول ملكه الا انه تصدق بمنافعة مؤبد فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبد فيلزم وان لم يخرج عن ملكه لانه بمنزلة اذ لا يتصور التصرف فيه يبيع
ونحوه لما يلزم من اطال من البطل الوصية وعلى هذا فانه ان يرجع قبل موته كسائر الوصايا وانما يلزم بعد موته وانما كان هذا هو الصحيح لما يلزم من عاقلة
من جواز تعليق الوقف والوقف لا يقبل التعليق بالشرط وكذا اذا قال اذا امت من معنى هذا فقد وقفت ارضى الخ فمات لم تصرف وقفا وله ان
بموجبها قبل الموت بخلاف ما لو قال اذا امت فاجعلها وقفا فانه يجوز لانه تعليق التوكيل لا تعليق الوقف نفسه وهذا لان الوقف بمنزلة ملك
الهيئة من الموقوف عليه والتمايكات غير الوصية لا تتعلق بالخطر وليس محمد في ابيه الا ان الوقف اذا اضيف الى ما بعد الموت يكون باطلا ايضا عند
ابى حنيفة وعلى ما عرفت بان صحته اذا اضيف الى ما بعد الموت يكون باعتبارها وصية فالواقف دارى هذه متوقفة على مصلح المسجد كذا البدر متهم
وله الرجوع لان الوقف بعد الموت وصية يصح الرجوع عنها ما لو قال ان قدم ولدى فخلى ان اقلت هذه الدار على ابن اسبيل فقدم فهو بمنزلة الوقف

وكذا وقف في مرض موته قال الطحاوي هو بمنزلة الوصية بعد الموت والصحيح انه لا يلزمه عندنا حنفية ولا عندنا مالك بلزمه
الا انه يعتبر من الثلث والوقف في الصحة من جميع المال واذا كان الملك يزول عند هيا زول بالقول عند ابي يوسف وهو قول الشافعي
بمنزلة الاعتناق لانه اسقاط الملك وعند محمد لا بد من التسليم الى المتولي لانه حق الله تعالى وانما ثبت فيه في ضمن التسليم
الى العبد لان التملك من الله تعالى وهو مالك الاشياء لا يتحقق مقصودا وقد يكون تبع العينة فياخذ حكمه فيمنزله الزكاة والصدقة

به فان وقف على لود وغيره مالا يجوز دفع زكاته اليهم غار في الحكم ونزله باق وان وقف على غيرهم سقط لان غيرهم ليس بمنزلة النفس وليس المصلحة للثالث
الثابت النذر بالوقف فجاز على كل من ليس كمنه فان قلت ينبغي ان لا يقع النذر بالوقت لان من منجته واجب قلت بل منجته واجب ان يتخير
الامام المسلمين سجد من بيت المال او من النعم لم يكن لهم من مال ولو قال ان يثبت ثم قال ثبت كان باطلا للتعلق بالوقا قال ثبتت وجعلتها صدقة
صح هذا الكلام اتصل بخلاف الوقا ان كانت بذل الدار في ملى فمى صدقة متوقفة فظهر انها كانت في ملكه وقت التكلم فانها تصير وقفا لانه تعلق على امر
كائن والتعلق على امر كائن تجزئ الرادوا لهما كالمعنى في قوله لا يملك به حاكم القاضي فاما الحكم فمضى اختلاف المشايخ والصحيح انه لا يرفع الخلاف فلتاخي ان
يطلب الوقف ليد حكمه قوله لو وقف في مرض الموت قال الطحاوي هو كالوصية بعد موته حتى يلزم بعد الموت لان تصرفات المريض مرض الموت في
الحكم كالمصنف الى بعد الموت حتى يعتبر من ثلث ماله الصحيح انه لا يلزم عندنا حنفية بل لا ان يحكم به فيه مبدء ولورث عند اذ مات قبل الحكم الا ان تجزئ
الورثة وعندنا يلزم الا ان من الثلث لتعلق حق الورثة بخلافه في الصحة وفي فتاوى قاضي خان مريض وقف وعليه ديون تحيط بالرباع وتفضل الوقف كما
وقف دار ثم جاز الشفع كان لان ياخذها بالشفعة وتفضل الوقف انتهى من غير تشديد يكون ذلك قبل الحكم وبهذا بخلاف ماله وقف المديون الصحيح
وعليه ديون تحيط به فان وقفه لا اقم لا ينفقه ارباب ليدون اذا كان قبل الحجر بالاتفاق لانه لم يتعلق بتقادم بالعين في حال صحته قوله اذا كان الملك ول عند
يزول بالقول عند ابي يوسف وهو قول الاية الثلاثة وقول اكثر اهل العلم لانه اسقاط الملك كالتعق وعند محمد لا بد من التسليم الى المتولي لان
الوقف ان يحمله بعد فمير حلاله وجعله انما ثبت مسلما في ضمن تسليم لا بعد وبهذا لان الوقف تملك لمدته والتمليك منه وهو مال الاشياء لا يتحقق مقصودا
وقد تحقق تبعه فياخذ حكمه فيمنزله الزكاة والصدقة المتوقفة ولا يخفى ان التملك لمدته لا يتحقق لا مقصودا ولا تبعه لانه تحصيل حاصل المستمر ثم لا بد
باعتباره حتى يحتاج الى تحلف توجبه لان غاية ما يوجب الدليل ما خرج الملك عن الوقف لاني احد وقوف الخطاب بصرف غلبته الى من وقف عليه او توجبه
الخطاب لك مع بقاء الملك فاذا فعل خرج عن عمدة الواجب كما هو في سائر الواجبات المالية من غير زيادة تكلف اعتبارا بغير علم يمكن ان يلاحظ
التسليم الى المستحق تسليم اليه تعالى كانه تعالى جعله نائبه في قبض حقه وذلك بقبض المستحق لا المتولي كالزكاة ويمكن ان يلاحظ شي من ذلك بل
ليس الاصل وجب له الوقف فلا كان قول ابي يوسف ووجه التحقيق في النية الفتوى على قول ابي يوسف في اقل قول خارج بل هو الجواز في اخذ القول محمد كما تقدم في المسئلة
وكان لا بد من قول قول ابي يوسف حيث لم يلقه الا انه قال قول محمد حيث لم يلقه الا انه قال قول ابي يوسف في اقل قول خارج بل هو الجواز في اخذ القول محمد كما تقدم في المسئلة
وخوف التقصير في امره وكذا اجمع من نصب المتولين لا يخطئ غير فرفع نفسه من امره واما قول محمد به لو تم قبل المتولي صارت يد الوقف مستحقة عليه التبرع
لا يصح سببا للاستحقاق على التبرع فجاز منه ذلك بان التبرع بالسبب لموجب الخروج ماني يده لوجب عليه استحقاق يده كحق العبد المالك في يده
المستحق لواله بالعين الكائنة في يده هي قيمتها توجب عليه اخراج احد بها من يده ونزله امره بشفعة لا غلبة وما ينبغي على هذا الخلاف ما ذكر من
ان لو وقف اذ انشأ الولاية في عزل القوام والاستبدال بهم لنفسه ولا وده واخرجه من يده وسلمه الى متول فذا جاز بنفس عليه في السير الكبار لان
شر لا يخل بشر ان الوقف ولو لم يشترط ذلك لنفسه واخرجه من يده الى قيم قال محمد لا ولاية له والولاية للتقيد وكذا الوما وله وصى فلا ولاية بوصية
والولاية للتقيد ولو اراد الوقف ان يعزل القيم ويرويه لنفسه او يولي غيره ليس له ذلك قال ابو يوسف الولاية للواقف وله ان يعزل القيم في حياته
يولي غيره او يراد النظر الى نفسه واذا مات الوقف بطل ولاية القيم لانه بمنزلة الوكيل عنده وبهذا الخلاف بنا على ان عند محمد لا يصح الوقف الا بالاسم

قال واذا اصر الوقف على اختلاف فهو في بعض النسخ واذا استحق مكان قوله واذا اصر خرج من ملك الوقف ولم يدخل في ملك الوقف عليه لانه لو دخل في ملك الوقف عليه لا يوقف عليه بل ينفذ بيعه كسائر املاكه ولا يملكه لما انتقل عنه بشرط الملك الاول كسائر املاكه قال رضى قوله خرج من ملك الوقف يجب ان يكون قولها على الوجه الذي سبق ذكره **قال** ووقف المشاع جائز عند ابى يوسف لان القسمة من تمام القبض والقبض عند ليس بشرط فلان القسمة عند شرط فلان اماليته به وهذا فيما لا يمتل لان القسمة فاما فيما لا يمتل القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد بن ابي نعيم بالهبة والصدقة المنفذة الا في المسجد والمقبرة فانه لا يتم مع الشيوع فيما لا يمتل ايضا عند ابى يوسف لان بقاء الشراكة يمنع الخلو لله تعالى ولان الهبة فيهما في غاية القبح بان يقبض فيهما الموقوف سنة ويخرج منه سنة ويصل في سنة ويصل في سنة وفي وقت يصطبر في وقت ويجزى الوقف لا مكان الاستغناء وقسمة الموقوف

الى التيمم فاما يكون للواقف ولاية عند ابى يوسف بدون التسليم الى التيمم الوقف فاذا سلم الى تيمم كان وكيله ان يعزله ويغزل بموثره الا اذا جعله فيما في حياته وبعد موته وكذا القسمة عليه بالوقف بالشرع والبيع لا يفسد لغيره حتى يسلمها الى تيمم السبي قوله واذا اصر الوقف خرج عن ملك الوقف ولم يدخل في ملك الوقف عليه وبذلك سب عامه علماء الاسرار الا في قول عن الشافعي واحمد انه يدخل في ملك الموقوف عليه اذا كان المالك الا انه لا يباع ولا يملك الخيارات الاول لانه لو دخل في ملكه لم ينقل عنه شبه المالك الذي هو الواقف لانه لا يملك فيه كانه منتقل للاجماع على صحة قوله ثم من بعد فلان على كذا ثم قال الموقوف قوله اى القدوري يخرج عن ملك الواقف يجب ان يكون قوله لان الصحة غير اللزوم وسهول قبل اذا لم يخرج من ذلك الواقف ليكون على قول الكل بل قال واضح وصحة العقد لا يلزم اللزوم بل تختلف باختلاف احكام العقود وقد يكون عقد حكمه اللزوم كالبيع والابارة وقد يكون حكمه غير اللزوم كالخارية والظاهر انه يجوز بالصحة عن اللزوم قوله ووقف المشاع جائز عند ابى يوسف وعند محمد لا يجوز والخلاف مبنى على الخلاف في شرط تسليم الوقف فلما شرطه محمد قال بعدم صحة المشاع لان القسمة من تمام القبض ولا بد من القبض وجوب وعند ابى يوسف لا يشترط قبض المستولى فلا يشترط ما هو من تمامه فمن اخذ بقول ابى يوسف في خبره وجوبه ويجوز واللفظ وهم مشايخ بلخ اخذوا بقوله في خبره ومن اخذ بقوله محمد في ملكهم وهم مشايخ بخارا اخذوا بقوله في وقف المشاع واما الحاق محرمه بالهبة والصدقة المنفذة اى المنجزة في الحال فانها لا يكون مشاعا فاذا الصدقة المستمرة ففرق ابو يوسف بان اشتراط القبض في تملكها منها من التملك للغير واما الوقف فليس فيه تملك من الغير حتى يشترط قبضه وانما هو اسقاط الملك بالملك فلا بد من الحق والطلاق فالسوجب لاشتراط القسمة فيه والحاصل ان المشاع اما ان يتقبل القسمة او لا يتقبلها ففما يتقبلها اجاز ابو يوسف وقفه الا للسبي والمقبرة والنمان والسقاية ومنع محرمه مطلقا وفيما لا يتقبلها التفوا على اجازة وقفه الا للمسجد والبقعة فصار الاتفاق على عدم جعل المشاع مسجدا ومقبرة مطلقا اى سواء كان مما لا يتقبل القسمة او يتقبلها والخلاف مبنى على اشتراط القبض والتسليم وعدمه فلما لم يشترط ابو يوسف جاز وقفه ولما شرط محمد من لوان الشيوع وان لم يمنع من التسليم والقبض لا يري ان الشائع كان مقبوضا لانه قبل ان ينفذ لكن يمنع من تمام القبض فلذا منعه محرمه عند اسكان تمام القبض في ذلك فيما يتقبل القسمة فانه يمكن ان يقسم او لا ثم يقبضه وانما استقط اعتبار تمام القبض عند عدم الاسكان ذلك فيما لا يتقبلها لانه لو قسم في الوقف فانت الانتفاع كالبيت الصغير والحمام فكيف تحقيق التسليم في حجة وانما التفوا على منع وقف المشاع مطلقا مسجدا ومقبرة لان الشيوع يمنع خالص الحق لله تعالى ولان جواز وقف المشاع فيما لا يتقبل القسمة يحتاج الى التماس والتما يوافق ابى يوسف في امره مستحب وهو ان يكون المكان مسجدا سنة واصطبلها للرداب سنة ومقبرة عام ومزينة عام او ميعناه عام واما البنش فليس يلزم من الهبة اية بل ليس شيئا ذلك ثم فيما يتقبل القسمة او قبض القاضى ليعتد به وطلب بعضهم القسمة لا يقسم عند ابى نعيمه روى تيمم يورون وعندهما تقسيم واجمعا ان الكل لو كان وقفا على الارباب ارادوا القسمة لا يجوز وكذا التماسه في حلية فرع ما لو وقف داره على سكنى قوم باعيانهم او ولده ونسله ما تسلسلوا واذا افترضوا كانت غلتهما كذا فان هذا الوقف جائز على هذا الشرط فاذا افترضوا السكنى وتوضع غلتهما للسكنى وليس لاحد من الموقوف عليهم السكنى ان يكرها ولو زادت على قدر حاجته سكنه نعم له الاعادة لا غير ولو كثر اولاد الواقف وولد ولده ونسله حتى صافقت الدار عليهم ليس لهم الاسكان بالتسقط على عددهم ولو كانوا ذكورا او انثى ان كان فيها حجر ومقامير كان المذكور ان يسكنوا النساء معهم ولان ان يسكنوا ازواجهم حسن وان لم يكن فيها حجر لا يستقيم ان يقسم بينهم ولا يقع فيها هبة اى انما سكنها لمن جعل الواقف له ذلك لا غيرهم ومن هذا يعرف ان يسكن بعضهم فلم يجد الاخر موصفا كغيره لا يستوجب حصة

ولو وقف الكسبي قد استحق جزء منه بطل في الباقي عند محمد بن علي لان الشيوع مقارن كفا في الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب في البعض او رجع الوارث في الثلثين بعد موت الموقوف وقد ذهب ادوقف في موضعه وفي المال ضيق لان الشيوع في ذلك طاري ولو استحق جزء محض بعينه لم يطل في الباقي لعدم الشيوع وهذا جاز في الابتداء وعلى هذا الهبة والصدقة المملوكة **قال** ولا يثبت الوقف عند أبي حنيفة ومحمد بن علي حتى يجعل آخره لجهة لا تقطع ابدأ وقال ابو يوسف دة اذا سمي فيه جهة تقطع جاز وصار بعد ما للفقر وان لم يسمهم لهما ان موجب الوقف زوال الملك بدون التمليك وان لم يثبت كالعق فاذا كانت الجهة متروكة لقطاع لا يتوقف عليه مقتضاه فلماذا كان التوقيت مبطلاً كما التوقيت في البيع كما لو وقف ان المقصود هو التقرب الى الله تعالى وهو موقوف عليه لان التقرب تارة يكون بالصف الى جهة متقطعة وتارة بالصف الى جهة متباينة في الوجهين وقبل ان التابيد شرط بالاجزاء لان عند أبي يوسف لا يشترط ذكر التابيد لان لفظة الوقف الصدقة مبنية على ما بينا انه ازالة الملك بدون التمليك كالعق ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله وصار على الفقهاء وان لم يسمهم هذا هو الصحيح عند محمد بن علي ذكر التابيد شرط لان هذا صدقة بالمصلحة والغلظة وذلك قد يكون عتقاً وقد يكون ثبوتاً لمصلحة لا ينصرف الى التابيد فلا بد من التخصيص

حصة على الساكن بل ان احب ان يسكن منه في بقعة من تلك الدار بلا زوجة او زوج ان كان لا يحرم ذلك الا ترك التصديق وخرج او حبسوا سماً كل في بقعة الى جنب الآخر الاصل المذكور في الشروح والفرع في اوقاف النصارى ولم يخالف احدنا على ذلك وكيف يخالف وقد نقلوا اجماعهم على الاصل المذكور ولو اقتضا معنى الواقف للمشاغرة وشريكه على القول بلزوم التسمية بعد القصار او قبله على قول أبي يوسف ره فوقع نصيب لواقف في محل مخصوص كان هو الوقف وتوجب عليه ان ينفق ثانياً قول له ولو وقف الكل ثم استحق جزء منه لغيره شاعرا لطل الوقف عند محمد بن علي لان استحقاق لغيره ان الشيوع كان مقارناً للوقف كما ان اليمين اذا وهب لكل ثم استحق لبقية لطلت لهذا بخلاف ما لو وهب لكل ثم رجع الواهب في البعض ورجع الوارث في الثلثين بعد موت الموقوف الذي وقف في الكل ولا يخرج من الثلث فانه لا يطل الباقي لان الشيوع طاري واذا لطل لواقف في الباقي رجع الى الواقف لو كان حياً والى ورثته ان ظهر الاستحقاق لغيره وليس على الواقف ان يبيع ذلك ليشترى بثمنه ما يجمله وقفاً ولو كان المستحق جزءاً لم يطل في الباقي لعدم الشيوع فاما جاز في التابيد ان ينفق ذلك الباقي فقط وعلى هذا الهبة والصدقة المملوكة لو استحق منها جزء شاعرا لطلت ولو استحق البقية لم يطل لو كانت الارض بين رجلين فوقها على بعض الوجوه ووقفاً على الى وال يقوم عليها كان ذلك جازاً عند محمد بن علي لان المانع من تمام الصدقة شيوع في المحل المتصدق به ولا يشوع هنا لان الكل صدقة غاية الامر ان كانت مع كثره المتصدقين لا يقض من الوالي في الكل جملته واحدة فكمما تقصير بهما رجل واحد سواء بخلاف ما لو وقف كل منهما نصفها شاعرا على حدة وجعل لها واهباً على حدة لا يجوز لانها صدقتان فان كلامهما تصدق بنصيبه لبقعة على حدة الا ترى انه جعل لنصيبه والياً على حدة ومثل ذلك في الصدقة المنفذة ايضا لا يجوز حتى لو تصدق بنصفها شاعرا على رجلين سلم ثم تصدق الآخر بالنصيب عليه وسلم لم يخرج شيء من ذلك لان قبض كل منهما لاقى جزأها كما قبض الوالين هنا ولو وقف كل منهما لنصيبه وجعل الوالي واحداً تسلم باليه جميعاً جاز لان تمامها بالقبض والقبض مجتمع فهو له ولا يتم الوقف عند أبي حنيفة ومحمد بن علي يجعل آخره لجهة لا تقطع ابدأ كالمساكين ومصالح الحرم والمساجد بخلاف ما لو وقف على مسجد معين ولم يجعل آخره لجهة لا تقطع لالصح لاحتمال ان يخرج الموقوف عليه وقال ابو يوسف اذا سمي جهة متقطعة جاز وصار بعد ما للفقر وان لم يسمهم هذا الكلام القدوري وهذا كما ترى لا يناسب استدلال القدوري على قول أبي يوسف لقوله ان سوجب لوقف يعني بعد التسليم الى المتولى عند محمد بن علي وعنده الحكم عند أبي حنيفة زوال الملك بتمليك زواله لم يثبت كالعق فاذا كانت الجهة متروكة لقطاع لا يتوقف عليه مقتضاه ولهذا كان التوقيت مبطلاً كما لو وقف عشرين سنة لا يصح ان يبيع اتفاقاً لانه انما يلزمه لو قال يجوز القطاع وعوده الى الواقف بعد انقطاع ملك لجهة والى ورثته وهو لم يقل ذلك بل قال ولا تقطعت صارت للفقر ثم نقل القدوري انما سوجب على ما ذكره المصنف ثانياً عنه حيث قال قيل ان التابيد شرط بالاجماع الا ان ابو يوسف لا يشترط ذكر التابيد لان لفظة الوقف والصدقة مبنية على ما بينا انه ازالة الملك كالعق وعند هذا يشترط قال المصنف هذا هو الصحيح عند محمد بن علي ذكر التابيد شرط لان هذه صدقة بالمنفعة الكسبية لا بالسكنى بل بالسكنى قد يكون الكسبي بواقف يكون غرضه بقطعة لا بغيره الى المورد بغيره فلا بد من التخصيص كان الاولى ان يولي بين الوجهين لما نقله من عبارة القدوري ثم يذكر الرواية الاخرى ويذكر عليها الاول انما يولي الاول انما يولي

الرأية عن أبي يوسف بان بعد انقطاع الجهة يرجع الى ملك لواقف او ذريته وقد نقل من الفروع ما يدل على كل منها عند أبي يوسف فتدبر ما في السبوط فيما اذا تصدق على امهات اولاده في حيوة وجعل لمن السكنى بعد وفاته وادى امراته تزوجت منهن وخرجت منتقلة الى غيره فلاحق لما في السكنى ونصبها مردود على من بنيت منهن فذلك جاز باعتبار السكنى بالغلظة وهذا الشرط يصح منه لمن في الغلة الا ان قال فان لم يمتج بقية منهن كان من يترك على ظاهر الصدقة في يوسف لما بينا انه يتوسع في امر الوقف فلا يشترط التابيد فاشترط العود الى الورثة عند زوال حاجته الموقوف عليه لا يفوت محبوب العقب

قال يجوز وقف العقار كان جماعته من الصحابة رضوان الله عليهم ووقفوه

عنده فاعند محمد بن السائب بشره واشترى الوالد الى الورثة بطل هذا الشرط فيكون مبطلا للوقف الا ان نحيل ذلك حصة لغيره فيجوز كالوصية لمن لم يكن
داره لغيره مدة معاينة فانه جائز ان يلزم ويعود الى الورثة اذ استقطع الرضى له من ذلك بالقليل لا يلقى في الاجناس عن مشروطين متعارفين
عن أبي يوسف اذا وقف على رجل بعينه جاز واذا مات الموقوف عليه رجع الوقف الى ورثته بالوقف قال وعليه الفتوى ولذا عرف عن أبي يوسف
من جواز عوده الى الورثة فقد يقول في وقف عشرين سنة بالجواز لانه لا فرق اصلا ومنها ما ذكر في البراءة قال أبو يوسف اذا انقضت الموقوف عليه
يعتد الوقف الى الفتره قال في الاجناس فحصل عنه روايتان واما الشرط الذي تقدم وهو قوله من تزوجت او خرجت منتقلة عنه فلاحق لما نص في الوقف
زوجا او مات او عادت بعد انقلبت لا يرجع لما كان له في الوقف بل قد سقط لانه قطع استحقاقه باحد هذه الصفات فلا يعود الا ان ينص على
ذلك فيقول فان عادت او فارقت عاد ما كان لها قبول له ويجوز وقف العقار وهو الارض مبنية كانت او غير مبنية ويدخل البناء في وقف الارض
تبعاً فيكون قفاً مهاد في دخول الشجر في وقف الارض روايتان ذكرهما في الخلاصة في فتاوى قاضي خان تدخل الاشجار والبناني في وقف الارض
كما تدخل في البسيع ويدخل الشرب الطريق استسماً لان الارض لا تقف للاستقلال وذلك لا يكون الا بالدار والطريق فيدخلان كما في الجارة
ولا تدخل الثمرة القائمة وقت الوقف سواء كانت مما تاكل او لا كالورد والراعيين ولو قال وقفنا نخوتنا وجميع ما غيره ومنها قال بلال لا تدخل
في الوقف البضا ولكن في الاستسما يلزم التصديق بناء على وجه النزول لما قال صدقة مفقودة بجميع ما فيها ومنها فقد تكلم بما يجب تصديق
ولا يدخل الزروع كلها الا ما كان له اصل لا يقطع في سنة والاصل ان كل شجرة تقطع في سنة فهو للواقف والاصل في سنة فهو داخل في الوقف
فيدخل في وقف الارض اصول البادعمان وقصب السكر ويدخل في وقف الحمام القدر والمشي من قنبره وراماده ولا يدخل سبيل ما في ارض ملكه
او طريق وقوله ان جماعة من الصحابة رضوا الصدقة منهم اجمعين فقوله قدما ذكر جماعة من رجال الصحابة ولسانهم وقفوا واسبابهم المذكورة في وقف
الخصاف ومنها تقدم من وقف عمر بن الخطاب وخرج ابراهيم الحزلي في كتابه غريب الحديث ثنا ابو بكر بن ابي شيبة ثنا جعفر بن غياث عن شهاب
بن عروة عن ابيه ان الزبير بن العوام وقف داراً على المردودة من بناته قال المردودة هي المطلقة والناقذة لست ماتت زوجاً
وفي البخاري وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم ارضاً جعلها لابن اسبيل صدقة وخرج الحاكم بسنده في الواقدي وهو حسن عندنا وسكت به عليه
عن عثمان بن الارقم المخزومي انه كان يقول انا ابن اسبيل في الاسلام اسلم الي سلاح سبعة وكانت داره على الضفة وهي التي كان النبي صلى الله عليه وسلم
يكون فيها في الاسلام وفيها دعا الناس الى الاسلام واسلم فيها خلق كثير منهم عمر بن الخطاب بن مسعود ودار الاسلام وتصدق بها الارقم على ولده
وذكر ابنه نسخة صدقة لاسم الله الرحمن الرحيم هذا ما تصدق به الارقم الى ان قال لا تباع ولا تورث وفي الخلافيات للبيهقي قال ابو بكر عبد الله بن الزبير
الحديث تصدق ابو بكر بن عمر بداره بمكة على ولده فني الى اليوم وتصدق عمر بن عمر بداره بداره بمكة على
ولده فذل الى اليوم وعثمان بن عمر بداره فني الى اليوم وعمر بن العاص بداره بداره بمكة والمدينة على ولده فذل الى اليوم
قال ولا يحضر في كثير من هذه الكهال استدلالاً على ابي حنيفة في عدم اجازة الوقف فرج اذا كانت الدار مشهورة معروفة صح وقفها وان لم تحدد
استثنى بشهرتها عن تحديد ما فرج اخر وقف عقاراً على مسجد ومدرسة بيا مكاناً لمكانها قبل ان يبنيا اختلف المتأخرون والصحيح الجواز
ويصير علمها الى الفقهاء الى ان تبنا فاذا بنيت ردت اليها النعمة فمما امر النبي صلى الله عليه وسلم ولادخلان ولادخلها الصلوة وتعرف علمها الى الفقهاء

وعن محمد بن زائدة أنه يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات كالقاس والنحو والقدوم والمنشاء والخجارة وثيابها ولقد وردت المراحل والمصاحف
وعند أبي يوسف لا يجوز لأن القياس إنما يترك بالنص والنص ورد في الكرايم والسيارح فيقتصر عليه ومحمد بن زائدة يقول القياس قد يتناول
بالتعامل كما في الاستصناع وقد وجد التعامل في هذه الأشياء وعن نصير بن يحيى أنه وقف كتبه الخاتمة بالمصنف وهذا صحيح لأن
كل واحد يسلك الدين لعلما وتعلما وقراءة واكتشافا فصار على قول محمد بن زائدة وما لا تعامل فيه لا يجوز عندنا وقفه وقال الشافعي
كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء أصله ويجوز بيعه ويجوز وقفه لأنه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكرايم والسيارح وكل ما كان
الوقف فيه لا ينادى بمنه على ما يلبثه فصار كالديارهم والديار غير تجوز في العقار ولا معارض من حديث السهم ولا من حيث
التعامل فبقى على أصل القياس وهذا لأن العقار ينادى باليمين ويستأنم الدين فكان معنى القرية بينهما أقوى فلا يكون غيرهما في معناهما

انما خص البناير بذلك لان العادة ان يتخذ على شيئي النهر العام لشيء وذلك غير ملوك ثم قال بزه المسئلة دليل على جواز وقف البناير بدون اكل
ثم نقل عن الاصل ان وقف البناير بدون اصل الدار لا يجوز ولا يجوز وقف البناير في ارض سى عارية او اجارة وان كانت ملكا لواقف البناير جاز عندنا
وعن محمد اذا كان البناير في ارض وقف جاز وقفه على الجهة التي تكون الارض وقفا عليه ما ذكر الكل في الشاوي والطلاق الاجازة ليعارض قول الجنا
في اراضي الحكور اللهم الا ان يجعل تخصيصها بسبب انما صارت كالاملاك على ما ذكره وسمعت في النجاشية اذا وقف مصفا على اهل المسيية لانه القرآن ان كان
حازوا ان وقف على البسي جاز ولقد ارفى ذلك المسند وفي موضع اخر لا يكون مقصورا على هذا البسي واما وقف الكتب فكان محمد بن مسلمة لا يجوز
فصير بن يحيى يجزى ووقف كتبه والفقيه ابو جعفر يجزى وبه نأخذ وقد قول ابو يوسف ان القياس ياباه والنفس ورد في الكراع والاسلح على خلافه فيقصر عليه
يقول القياس ترك بالتعاضل كما في الاستصناع وقد وجد التعاضل في هذه الاشياء على قول محمد اكثر فقهاء الامصار واما التعامل فيه لا يجوز وفقهنا قال
الشافعي رده كلما لكن الانتفاع به مع بقا اصله ويجوز تبني يجوز وقفه وبذا قول مالك واحمد ايضا واما وقف ما لا يتفيع به الا بالاتاة كالنسيب لفضته
والماكول والمشروب فيه جاز في قول عامة الفقهاء والرد بالذنب الفقهاء الدرهم والدانية وليس بكل والماكول فيبيع وقفه عند احمد والشافعي
لان خفصة رزق ابتاعت حليا بعشرين النافعية على سائر اهل الخطاب فكانت لا تخرج زكوة وعن احمد لا يصح وقفه وانما الحريية ذكره ابن قتيبة
في المعنى وما اصل من جملة الجاعة القياس على الكراع وعارضة المهر بان حكم الوقف الشرعي ان يمد البناير في القاع غير ترك في الجهاد لانه سام الدين
فكان معنى القرية فيما اقوى فلا يلزم من شدة عقبة الوقف فيما شرعية فيما لا يوزنها ولا يمتنع ولا لانه ليس في معناها واذا عرفت هذا فقد زاد
بعض المشايخ اشياء من المنقول على ما ذكره محمد لمبارا ومن جريان التعامل فيها ففى الخلاصة وقف بقرة على ان يخرج من لبها وسمنا على
ابن السبيل قال ان كان ذلك في موضع غلب لك في اوقافهم رجوت ان يكون جائزا عن الانصاري وكان من اصحابنا في وقفهم انهم اقاموا
والمالك او يوزن ويجوز ذلك قال نعم قيل وكيف قال تدفع الدرهم مضاربهم تصدق بها في الوجه الذي وقف عليه ما يكال ما يوزن ببيع
يدفع ثمنه مضاربة او ببقاعة قال فلي في هذا القياس واذا وقف هذا الكرم في الحظنة على شرط ان يقرض الفقراء الذين لا بذل لهم ليزرعوه لانفسهم ثم
يخذ منهم لبدل الادراك قدر القرض ثم يقرض لغيرهم من الفقراء ابد على هذا السبيل يجب ان يكون جائزا قال وشمل هذا الكثير في الرضى وواجبه وسبب
سنة واسترة السوق اذا وقت صدقة ابد اجازة ففتح الاكسية للفقراء فيستقون بها في اوقات لبسها ولو وقف ثورا لا يزرع بقرتهم لا يصح ثم اذا عرفت
واذا وقف الفرس والمجل في سبيل الله فلو وقفه على ان يسكه وام حيان اسكه للجهاد ذلك لانه لو لم يفسد كان له ذلك لان الجاهل عمل سبيل
فاه عليه ان اراد ان يتفيع به في غير ذلك لم يكن له ذلك مع جولة السبيل لئلا يضل المشرك ويصح وقفه ولا يوجب فرس سبيل الا اذا امتنع الى النفقة فبدل
بغيره ما يتفق عليه قال في الخلاصة وبه المسئلة دليل على ان البسي اذا احتاج الى نفقة يوجب قطع بقدر ما يتفق عليه انتهى وبه عندى غير صحيح لانه
فيج الذي لا حيلة له البوليوسف البسي من وقف المشايخ وسوان يتخذ سبيل السبيل فيه عاما واصطلاحا لا يربط فيه بالمدواب عاما وقوله انما يوجب لغير ذلك
قول غايه ما يكون السبيل ويستلزم جواز الجماعة فيه واما ما في الحاضر للجنب فيه ولوقيل لا يوجب له ذلك فكل عمل يوجب له فيه تغيير احكامه الشرعية
فلا شك ان حاجته الى النفقة لا تغير احكامه الشرعية ولا يخرج من ان يكون سبيلا نعم ان خرب ما حوله واستغنى عنه فح لا يغير مسجدا عند محمد
قالا بن يوسف انه لم يكن كذلك فجب عماره من بيت المال لانه من حاجة المسلمين وفي الخلاصة ايضا يجوز وقف العلمان والجواري على

قال واذا صرح الوقف لغيره بعد ولا تملكه الا ان يكون مشاعا عند ابي يوسف ده فيطلب الشريك القسمة فيصم مقاسمة اما امتناع التملك فلما بينا داما جواز القسمة فلا نفيها فقبولها واذا غايه الامران الغالب في غير المكيل والموزون فعنه المبادلة الا ان في الوقف جعلنا الغالب معنى الا ان نظر الوقف فلم يكن بيعا وتملكنا امان وقف نصيبه من عقار متشرك فهو الذي يقاسم شريكه لان الولاية الى الواقف وجب الموت الى وصيه وان وقف نصف عقار خالص له فالذي يقاسم القاضيه ويبيع نصيبه البات من وجب شوري يقاسمه المشتري ثم يشترى ذلك منه لان الواجب ان لا يجوز ان يكون مقاسما ومقاسما ولو كان في القسمة فضل دهران اعطى الواقف لا يجوز امتناع بيع الوقف وان اعطى الواقف جاز ويكون بقدر ما راعه شرائع

معالج الربا واذا زوج السلطان او القاضي جارية الوقف يجوز لزوج عبد الوقف لا يجوز والفرق ظاهر وهو ان في الاول كسر ابا للوقف دون الثاني ولذا الزوج استه الوقف من عبد الوقف لا يجوز ومن قروح الوقف المنقول وقف دار فيها حمامات يخرج من يخرج من يدخل في وقف الحمامات الالهية قال الفقيه هو كوقف الصيعة مع الثيران وسئل ابو بكر عن وقف شجرة باصلها واشجرة مما تقع باصلها وشجرة مما تقع جازر وتنتج ثمرها او لا باصلها الا ان نفسه اخصا منها فان لم تنتفع باصلها فثمرها فالتقط ويصرف ثمنها الى سبيله فان ثبت ثمنها والاحسن مكانها وسئل ابو القاسم الصغاري عن شجرة وقف يبيع ثمرها ويضع ثمنها في بيت من ثمنها يسيل غلتها والبقى متروك على حالها قوله واذا صرح الوقف اي الزم ويزيد او قد مناه في قول القدوري واذا صرح الوقف خرج ملك الوقف ثم قوله لم يخرج بيعه ولا تملكه هو باجماع الفقهاء الا ان يكون مشاعا فيطلب شريكه القسمة عند ابي يوسف فتقع مقاسمة الا امتناع التملك فلما بينا من قوله عليه السلام تصدق باصلها للابيع ولا يورث ولا يهب ومن اخفى وهو ان العاجزة الزم ولا يلب بالزوم خرج عن ملك الوقف ولما ملك لا يمكن من البيع واما جواز القسمة اي عند جافان على قول ابي حنيفة لا يجوز وان قضى القاضي بوقف المشاع لانها مبادلة ومعنى المبادلة هو الراجح في غير التملكيات فلا تملكية معنى واذا غايه الامران الغالب في غير المكيل والموزون معنى الثاني الى ان في الوقف جعلنا الغالب معنى الا ان نظر الوقف فلم يكن بيعا وتملكنا امان وقف نصيبه من عقار متشرك فهو الذي يقاسم شريكه لان الولاية للواقف عند ابي يوسف ووقف المشاع انما يجوز على قوله ولو طلب شريكه القسمة لم يمتنع والقسمة الى وصيه وان وقف نصيب عقار فاعطى فللقسمة طريقان احدهما ان يقاسمه القاضي بان يرفع الامر اليه ويطلب منه القسمة فيامر رجلا ان يقاسمه الثاني ان يبيع نصيبه الباقي من اجل ثم يقاسم المشتري ثم يشترى ذلك منه ان احب هذا لان الواحد لا يصلح ان يكون متقاسما ومقاسما ولو كان في القسمة فضل دهران كان احد المتصفين جود من الاخر جعل بازاء الجوده وراهم فان كان الاخذ للراهم هو الواقف بان كان النصف الذي هو غير الوقف هو الحسن لا يجوز لانه يصير النصف الوقف يبيع بعض الوقف لا يجوز وان كان الاخذ شريكه بان كان نصيب الوقف احسن جاز لان الواقف مشتر لا يبيع فكانه اشترى بعض نصيب شريكه فوقفه فتقوله ان اعطى الواقف لا يجوز يصح على بناء المنقول ورفع الواقف ويصح على بناءه لخالص ونصيب الواقف لان المعنى فيها انه احسن الراهم واعلم ان عدم جواز البيع في غير القسمة فيما اذا كان قائما عامرا اما اذا انهدم ولا حاصل ليعبر به فيجوز لانه رجع الى ملك الوقف ان كان حيا والى ورثته ان كان ميتا وقال الصدر الشهيد في جنس هذه المسائل نظر يعني لان الوقف بعد ما خرج الى الصدق والى اليد والى الكسوة وانت تعلم ان قول محمد بن جوده الى ملك الوقف اولى من قوله في المسجد لان خلوصه لداقوى من غيره من الاولاد ولان ذلك من شرط القاعدة وتحقق استنفاءها اذا لم يكن له ربح ليعاد به ولا يوجد من يستأجره فيعمره من لك حالوت اخرف في السوق وصار بحيث لا يتفق به لايستأجر البتة وحوض محلة خرب وصار سجال لا يمكن عمارته فهو للواقف ولو ورثته وان كان واقفه وورثته لا تعرف فهو لقطعة كذا في الخلاصة زاد في فتاوى القاضي فان كان كالقطعة يتصدقون به على فقير ثم يبيع الفقير فينتفع بثمنه وعلى هذا فانما يصير لبيت المال اذا عرف الواقف وعرف موته وانقر اخر عقبه روى عن محمد اذا ضعف الارض عن الاستقلال بنجد القيم ثمنها اخرى لم يكثر ليا كان ان يبيعها ويشترى ثمنها ليوكر ليا او لا قول طائفة من المشايخ فياذا مات الواقف على الوقف من وارث او سلطان يغلب عليه قال في النوازل يبيعها ويتصدق بثمنها قال وكذا كل قيم جاف شيا من ذلك قالوا فانفوى على خلافه لان الوقف بعد ما صير بشرط لا يحتمل البيع وهذا هو الصريح حتى ذكر في شجرة جوز وقف في وقف خربت الدار للاتباع الشجرة لعمارة الدار

قال وما اقدم من بناء الوقف والبناء على هذه الحما في عماره الوقف ان احتاج اليه وان استغنى عنه اصله حتى يحتاج الى عماره فيسقط منه البناء لا بد من العماره ليقى على التاميد فيحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة اليه في الحال صرفا فيا ولا امسكيا حتى يثبت على ذلك وان الحاجة فينبط المقصود وان تعدد اعادة عيونه الى موضع بيع ومصرفه الى المرحمة من المبدل الى مقصود المبدل ولا يجوز ان يفسد بعض الوقف من بعض الوقف لانه جزء من العين ولا حق للموقوف عليه فيه وانما حقوقي المانف والمعين حق الله تعالى فلا يرضى اليه غير حق قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه جازع عند ابي يوسف قال في ذكر فصلين شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية اليه اما الاول فهو جازع عند ابي يوسف سره لا يجوز في قياس قول محمد وجوز لاجل الرأى فيه قال الشافعي وقيل ان الاختلاف بينهما بناء على الاختلاف في اشتراط القبض ولا فارق قبل هي مسألة مبتدأة والمخلاف فيها اذا شرط البعض لنفسه جيرة وبعد موته للفقراء وفيها اذا شرط الكل لنفسه جيرة وبعد موته للفقراء سواء وكذا وقف وشرط البعض او الكل لا ينافي ولا ينافي فيه ما هو احياء فاذا ماتوا انفقوا للفقراء والمسكين فقد قيل يجوز بالاختلاف وقد قيل هو على الخلاف ايضا وهو الصحيح لان اشتراطه لم يحد في حياته كما اشتراطه لنفسه وجه قول محمد ان الوقف يبيع على وجه التملك بالطريق الذي قد مضى فاشترط البعض الكل لنفسه لان التملك من نفسه لا يتحقق فصارا لغيره لئلا يفسد بعض الوقف لنفسه ثم لا يكون متناحرا في معنى بطلان حقه لان التقدي في خبر الرد يعني دلالة الاستناع على الرضا باسقاط حقه وترو فيها ليجوز ان يكون اقتناعه بطلان حقه على العادة

لربما اصلاح القاضي كما يجوز كونه لرضاها باطل حقه وانما قال اجر الحاكم لانه لا يبيع اجارة من الرضا لكنه وعلمه بقوله لانه غير مال كوفي تقريره لانه انما ليس بالملك المنفعة بل ايجاله للاختصاص وهذا ضعيف فان للموقوف عليه السكنى ان يعبر الدار والاعارة ملكك المنفعة بلا عمن والسكنى في وقف النعمان والآخرة ليس بالملك للعين الاجارة تنوقف عليه لانها بيع المنافع والنافع معدومته فلا يتحقق ملكها بملكها فانتمت العين مقام المنفعة لير عليها العقد فلا بد من كونها ملكا وهو مشكل لانه يقتضي ان يبيع اجارة البتة جيرة فيا لا يختلف باختلاف استعماله وان لا يبيع من الموقوف عليه السكنى الاعارة لكنه يبيع كما ذكره فالاولى ان يقال لانه ملك لمنافع بلا بدل فلم يملك تملكها ببدل وهو الا اجارة والا لملك اكر ملك بخلاف الاعارة وبه الوجه والذي قبله في بيان الفرق بين الموقوف عليه السكنى وغيره حتى ان الموقوف عليه الدار المستحق للغلة ايضا ليس ان ياجر لانه ليس بالملك للعين فلا يمكن تامة العين مقام منافعها لير عليها عقد الاجارة بل ملكه من المنافع بلا بدل ونص الاستروشنى في الرضا في المنفعة ان اجارة الموقوف عليه لا تجوز وانما يملك جارة المتولى او القاضي ونقل عن الغيبة الى جعفر انه ان كان الاجر كله للموقوف عليه اذا كان الوقف لا يستمر بجيرة اجارته وهذا في الدور والواينيت وانما الاراضى فان كان الواقف شرط تقديم العشير والخراج وسائر الموقوف عليه ان يواجر وان لم يشترط ذلك فيجب ان يجوز ويكون الزاج والموتة عليه بما دلوا ولم يرش للموقوف عليه السكنى بالعمارة ولم يجد القاضي من يستاجر بالملك حكمه في المنفعة من المذهب والى الحال فيها تدعى الى ان تصير لفقرا على الارض كوماتسقهو الربح وخطرتي انه يجزى القاضي بين ان يعمر باقسيه في منفعتهما وبين ان يردوا الى وزارة الواقف والى ما اعلم قوله وانهم من بنار الوقف والى ما هو بالجر كالخشب والتعصب قد ضيع عطفنا على امره الحاكم في عماره الوقف ان احتاج اليه وان استغنى عنه امسكه حتى يحتاج اليه وانت تعلم ان بالانهدام تحقيق الحاجة الى عماره ذلك القدر فلا معنى للشرط في قوله ان احتاج اليه وان استغنى عنه امسكه حتى يحتاج اليه وان كان التمييز للعمارة ثابتا في الحال صرفه اليها والاحتفاظ حتى تنبها ذلك يتحقق الحاجة فان السند لم قد يكون قابلا لاجرة التملك بالانهدام بالوقف ولا يقر من ذلك فيكون وجوده كعدمه فيخرج من تحت الحاجة وان تعذرت اعادته بان خرج عن الصلاحية لذلك لشغفه ونحوه باجته صرف تمنه في ذلك فانه للمبدل مقام المبدل ولا يفسد سبب صحى الوقف لانه من عين الوقف ولا حق لهم في العين الموقوفة لانهما حق الله تعالى وقسم في الغلة فقط واعلم انهم جواز سببه الا اذا تعذر الانفعاله به انما هو فيها ودر عليه وقف الواقف اما فيما اشتراه المتولى من مستغلات الوقف فانه يجوز به بلانها الشرط وهذا ان في صيرورته وقفا خلافا والخماره لا يكون وقفا ملقيا ان يبيعه متى شاء لمصلحة عرضت قوله واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه جازع عند ابي يوسف فهذا ان فصلان ذكرهما القدر ورى شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية اليه اما الاول فهو جازع عند ابي يوسف وهو قول احمد وابن ابي ليلى وابن شبرمة وزهرى ومن اصحاب الشافعي ابن شبرمة ولا يجوز على قياس قول محمد وهو قول بلال الرازى وهو بلال بن يحيى بن سلم البصرى وما نسب الى الرازى لانه كان على مذاهب الكوفيين وراهم وهو من اصحاب يوسف بن خالد السمنى البصرى ويوسف بن اسحاق السجستاني ابي حنيفة وقيل ان بلالا اخذ العلم عن ابي يوسف وزهرى ووقع في البسوط والذخيرة وغيرهما الرازى في المغرب وهو تحريف بل هو انما كتبه زيد الرازى لانه من البصرة لا من الرازى نسبة الى الرازى كمن كان في سنده ابي حنيفة وغيره ويقول محمد قال الشافعي والملك الخلاف في شرطه لكل الغلة لنفسه وبه على الفقهاء او لغيره وبه على الفقهاء ثم قيل ان الاختلاف بينهما بناء على الخلاف في اشتراط القبض لا في قبض المتولى فلما شرطه محمد منع

٢٣

الاجرة

ولو شرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذ اشاء ذلك فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد بن الوقف جائز والشروط باطل

قيل ان ينفق ذلك هل يكون في لك لو شرطه او لا بل لو شرطه قال يكون لو شرطه لانه قد حصل في لك كان له فغير عرف ان شرطه يجعل لغيره لا يلزم كونه
بعضها مباحا كالنصف والربع وكذلك قال اذا حدث على فلان الموت يعني الواقف نفسه اخذ من غلة هذا الوقف في كل سنة من كل عشرة اسهم شيئا
سهم بيل في الحج عنه او في كفارات ما يراه في كذا وكذا وسمى شيئا او قال اخذ من هذه الصدقة في كل سنة كذا وكذا وادرسها ليعرف في هذه الوجوه وادرس
الباقى في كذا وكذا على ما سيجي قوله ولو شرط الواقف ان يستبدل بها ارضا اخرى تكون وقفا مكانه فهو جائز عند ابی یوسف بل لا
والخصائص وهو استحسانه وكذا لو قال على ان ابني ما اشتري ثمنها احضري مكانا وقال محمد يصح الوقف ويطلب اشترط وليس
بعد استبدال البقرة ان يستبدل ثانيا لانتها الشبهة طيرة الا ان يذكر عبارة فقيد له ذلك انما وكذا ليس للقيم الاستبدال الا ان يغير
بذلك على وزان هذا الشرط لنفسه ان ينقص من المعاليق اذ اشار ويزيد ويخرج من ثمن البقرة بدل كان له ذلك وليس للقيمة الا ان يغيره واذا ارجل
واخرج مرة ليس ثانيا الا بشرط ولو شرط للقيم ولم يشترط لنفسه كان له ان يستبدل بنفسه لان اعادة الولاية لغيره بذلك فرج كونه ملكا ولو قيد بشرط الاستبدال
للقيم بحياة الواقف ليس له ان يستبدل بعد موته وفي فتاوى قاضي خان قول بلال والى يوسف هو الصحيح لان هذا الشرط لا يبطل الوقف لان الوقف يقبل
الانتقال من ارض الى ارض فان ارض الوقف اذ اغتصبها غاصب اجري عليها المماضي صارت من الاصلح للزراعة فيمن قيمتها واشترى بها ارضا اخرى
فتكون وقفا مكانا وكذا ارض الوقف اذ اقل نزلها بحيث لا يتصل الزراعة ولا يفضل غلتها عن ثمنها ويكون صلاح الارض في الاستبدال بارض اخرى
وفي نحو هذا من الانصاري مع الشرط لكن لا يبيح الا باذن الحاكم ينبغي للمالك اذا رفع اليه ولا منقعة في الوقف ان ياذن في مبيعها اذ اراه انظر لابل
الوقف واذا كان حاصله اثبات وقف آخر لم يكن شرطه سدا هو شرط عدم حكمه هو التاميد بل هو تامين ولا يقال حكم الوقف اذ اصح الخروج عن ملكه
فلا يمكنه بل لا يقال حكمه على وجهه فغيره شرطه في اصل الوقف اذ لم يخالف امره شرعا وقديما ان شرط الاستبدال انما هو خروج عبارة كونه ثمن الجملة كونه مستقر في حال
وبدلت من جملته من جملته استبدال الوقف كذا من ظهر له المخرج بعد عنه بدل ان يفتي ببل لا يوجب تباعده مع قيامه بغيره ولو اراد يخرجه الاستبدال لغيره شرط الاستبدال فيما اذا
جس الوقف كاجناسا والاصل ان الاستبدال لا يوجب استبدال المثل كذا بل لا يوجب شرطه ان كان طرعا من الوقف عن اشباع الموقوف عليه فممنوع ان لا يتحقق في كل الصور بل المذكور قد بين
لقاضي خان وان كان لا كذلك بل افق ان الممكن ان يورث ثمن الوقف ما هو منسوع كونه متقفا فبغيره ان لا يجوز لان الواجب بقاء الوقف على حاله
عليه ون زياده اخرى ولانه لا موجب لتجزئه لان الموجب في الاول الشرط وفي الثاني الضرورة والضرورة في هذا لا تلجب الزيادة فيه بل تقيده
ما كان محل ما نقل عن سديد الكبيرين قوله استبدال الوقف باطل الا في رواية عن ابی یوسف هذا الاستبدال والاستبدال ان شرطه يوجب ان يكون
المشروع منه الموقوف لا يجوز واذا الاستبدال الثاني ينبغي ان لا يتحقق فيه كما قلنا وفي فتاوى قاضي خان اجتمع ان الواقف اذا شرط الاستبدال
لنفسه يصح الشرط والوقف ويملك الاستبدال اما بشرط اشار في السيرة انه لا يملك الا باذن القاضي ولا ينبغي ان محل الاجماع المذكور كون الاستبدال
بنفسه اذ شرطه وفي القاضي فيما لا شرط فيه لاني اصل الاستبدال ذلك الا فوقه نقل الخلاف وعرف من هذا ان محل ذكرناه عن الانصاري
ما اذ لم يشترط لنفسه ثم اذا اشترى البديل للوقف صار وقفا ولا يتوقف وقفيته على ان يقفه بل يقفه بغيره وليس للقيم ان يوصي بالاستبدال
يوصي اليه عند موته بالوقف فمن فروع الاستبدال لو قال على ان ابنيها بطل وكذا لو قال على ان ابنيها اشتري ثمنها عبيدا بل على فساد الوقف
قال على ان ابنيها بطل وقفيته على ان ابنيها اشتري ثمنها عبيدا لو قال على ان ابنيها اشتري ثمنها عبيدا لو قال على ان ابنيها اشتري ثمنها عبيدا لو قال على ان ابنيها اشتري ثمنها عبيدا

وكو شرط الخيار لنفسه في الوقف ثلاثة ايام جازا الوقف والشرط عند ابي يوسف وعند محمد بن عمر بن عبد الله والوقف باطل وهذا بناء على ما ذكرنا

الا ان قد خلت في جودة الارض ينبغي ان كانت احسن ان يجوز لانه خلاف الى جز ولو شرط الاستبدال ولم يذكر شيئا استبدال ما شاء من العقاقير
 ولو باع الوقف لعين فاشترى بالبيع وقبض الثمن ثم مات ولم يبين حاله فمدين في تركته وكذا لو استهلكه بالوصع الثمن في يد غلامان عليه لو اشترى
 بالثمن عوضا مما لا يكون وقفا فهو له والدين عليه ولو ورثه من المشتري سميت الهبة والضميمة في قول ابي حنيفة ومنعه ابو يوسف والوقف الثمن ثم ورثه فالبقية با
 اتفاقا ولو باع بعد بعض فني قياس قول ابي حنيفة يصح وقال ابو يوسف وبطلان لا يملك البيع الا بالعقد رد بارض من تكون وقفا سكاونا واذا باع الوقف ثم عاد لبيع
 بما هو من كل وجه كان له ان يبيعها ثانيا وان عادت بعقد جديد لا يملك سبعا لانا نصارت وقفا كانه اشترى غيرها الا ان يكون عزم نفسه الاستبدال ولو
 بغير قبض ولو قبضه قبل قبض البايع فذلك اذا قال المشتري قبضت ا ولعله فلا ان يصح بالآخرى ما شاء ولو استوفت الاولى في القياس تبقى الثانية
 وقفا وفي الاستسكان الا ان الثانية كانت وقفا بلا عن الاولى وبالاتفاق تنقضت تلك لسبب ادله من كل وجه فلا تبقى الثانية وقفا ولو شرط
 لنفسه ان يستبدل فوكل به جاز ولو وصى به عند موته لم يكن للوصي ذلك لان في الوكالة وهو محرم ان يملك الاستدراك بخلاف الوصي ولو شرط
 الاستبدال لنفسه مع اخر على ان يستبدل للمعاينة فذلك لرجل لا يجوز ولو نفرد الواقف جاز لانه هو الذي شرط لذلك ما شرطه غيره فهو مشروط كما لو
 قاصيا بلدين كل قيا كان لكل ان تصرف وحده ولو ان احدهما من القاضيين اراد ان يعزل الذي اقامه القاضي الآخر قال ان كان
 في ذلك ان لا يرد ولا خلاف قوله ولو شرط اى الواقف الخيار لنفسه ثلثة ايام بان قال وقفت دارى هذه على كذا على اني بالخيار ثلثة ايام جازا الوقف
 والشرط عند ابي يوسف وقال محمد بن عمر بن عبد الله الوقف باطل وهو قول الشافعي واحمد وبطلان قال المهر وهذا بناء على ما ذكرنا يريد الاصل المختلف فيه حتى شرط ايم
 فان محمد لما شرط تمام القبض لينقطع حق الواقف ولا شك ان شرط الخيار يعزوت سوء الشرط المذكور لانه لا يقصد سوء تمام القبض بل هو يوسف فلما لم
 تمام قبض متول ابني عليه جاز شرط الخيار وهو عن ابي يوسف ان الوقف جائز بشرط باطل وهو قول يوسف بن خالد السهمي لان الوقف باطل
 في اية ازالة الملك لا الى ذلك ولو اعتوى على ان بالخيار عتق وطل الشرط فكذا يجب هذا وكذا انفقوا على ان شرط الخيار في السبيطيل وتيم وقف المسجد وطل
 قال المهر والى على قول محمد بن عيسى ان يجوز الوقف وبطل الشرط لانه شر فاسد فلا يؤثر في المنع من الزوال ولكن محمد يقول تباهم الرضا والقبض تباهم الوقف وسع
 شرط الخيار لا تباهم الرضا ولا القبض فكان كما ذكره على الوقف فلا تباهم سبب خلاف السبيطيل فان القبض ليس شرطا فيه عنده بل اقامته الصلوة فيه بحجة وكذا في الاعتقاد
 فان القبض ليس شرطا والحاصل انه ان تم له شرط التسليم في اصل الوقف ثم لم يوافق مائة وقفية الخيار ثلثة ايام ليس قيد ابل ان يكون سبب
 حتى لو كانت بمجوزة بان وقف على انه بالخيار لا يجوز بالاتفاق وكذا روى عن ابي يوسف انه قال ان بين الخيار وقفا جازا الوقف والشرط وان لم يوف
 لاقول الشرط باطلان ثم اذ لم يصح الوقف مع شرط الخيار فكذا بطل الخيار قبل الثلث لم يصح لان الوقف لا يجوز الا بموهدا والخيار يمنع التاخير وكان شرط الخيار
 في نفس العقد بخلاف البيع فان الخيار فيه لا يمنع جوازه بل يفسده اذ اشرط اكثر من ثلثة ايام لا تناسخ لزوم العقد بعد الايام الثلاثة فلم يكن الفساد في
 العقد فاذا اسقط قبل الثلث جاز وكذا في فتاوى قاضي خان ولا يبطل الوقف بالشرط الفاسد ولهذا لو وقع ارضا على رجل على ان يقرضه
 دراهم جازا الوقف وبطل الشرط وفي فتاوى قاضي خان ايضا قال الفقيه ابو جعفر احق ان يشتري قبل القبض جائز وقيل نقد الثمن موقوف فكذا لو
 ولو اشترى ارضا فوقفها ثم اطلع على عيب مع بقصان العيب لا يكون للوقف بل لان البيع به بائنا وروح اشترى ارضا على ان بالخيار
 فوقفها ثم اسقط الخيار صح ولو كان الخيار للبايع فوقفها المشتري ثم اسقط البايع الخيار لا يكون وقفا ولو وقف البايع صح ولو وقف الموهوب له الارض

لا يجوز

واذا من مسجد الزول ملكه حتى يفر عن ملكه بطريقه وبأذن للناس بالصلوة فيه فاذا صلوا فيه واخذ زوال عبد في حنفية عن ملكه ما لا يوافق فيه لا يخلص للملك الى
الملك واما بالصلوة فيه فلا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف ويشترط التسليم في ذلك في المسجد بالصلوة فيه ولا بد من التسليم في ذلك في المسجد بالصلوة فيه
ثم يكتفى بصلوة الواحد فيه في رواية عن ابي حنيفة ومحمد بن يوسف ولا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف ولا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف
وقال ابو يوسف يدل ملكه بقوله جعله مسجداً لان التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف ولا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف ولا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف
قال ومن جعل مسجداً من غير ان يكون له ملكه بطريقه وبأذن للناس بالصلوة فيه فاذا صلوا فيه واخذ زوال عبد في حنفية عن ملكه ما لا يوافق فيه لا يخلص للملك الى
الملك واما بالصلوة فيه فلا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف ويشترط التسليم في ذلك في المسجد بالصلوة فيه ولا بد من التسليم في ذلك في المسجد بالصلوة فيه
ثم يكتفى بصلوة الواحد فيه في رواية عن ابي حنيفة ومحمد بن يوسف ولا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف ولا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف
وقال ابو يوسف يدل ملكه بقوله جعله مسجداً لان التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف ولا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف ولا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف

ولا يجوز مشاعرة ابي يوسف ولا يشترط التسليم الى المتولى عند ابي محمد فزاد في الفصل على حدة وانحره وبذلك يكون ان كل من ذلك ايضا من لواشترى ارضاً شراً
فاسد او قبضها ثم تنقل على النقص او على قيمتها للنقص ولو اتخذ بها مسجداً قال الفقيه ابو جعفر ذكر محمد في كتاب الشفعة انه لو اشترى ارضاً شراً فاسد او قبضها ثم تنقل على النقص او على قيمتها للنقص ولو اتخذ بها مسجداً قال الفقيه ابو جعفر ذكر محمد في كتاب الشفعة انه لو اشترى ارضاً شراً فاسد او قبضها ثم تنقل على النقص او على قيمتها للنقص ولو اتخذ بها مسجداً
الى حنفية عليه قسمة السباع وقول ابي يوسف ومنه فغض البنا رتبوا في ابي حنيفة والشافعية قالوا في شفعة البنا رتبوا في ابي حنيفة والشافعية قالوا في شفعة البنا رتبوا في ابي حنيفة والشافعية
الكل وذكر ليل انه يصير مسجداً في قول اصحابنا نصارى في روايتان قال الفقيه ابو جعفر في الوقت ايضا روايتان والفروق على احداهما عند غير القائلين
في الوقت من البنا والبيع والبيعة والبيع مسجداً قال الفقيه ابو جعفر في الوقت ايضا روايتان والفروق على احداهما عند غير القائلين في الوقت من البنا والبيع والبيعة والبيعة مسجداً
ياخذ بالشفعة وكذا اذا كان للبايع حق الاسترداد كان له ان يبطل المسجد **قوله** واذا بنى مسجد لم ينزل ملكه عليه فزاد في الفصل على حدة وانحره وبذلك يكون ان كل من ذلك ايضا من لواشترى ارضاً شراً

واذا بنى للناس في الصلوة فيه فاذا صلوا فيه واخذ زوال ملكه عن ابي حنيفة ومحمد بن يوسف ولا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف ولا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد بن يوسف
يزول ملكه عليه فزاد في الفصل على حدة وانحره وبذلك يكون ان كل من ذلك ايضا من لواشترى ارضاً شراً فاسد او قبضها ثم تنقل على النقص او على قيمتها للنقص ولو اتخذ بها مسجداً قال الفقيه ابو جعفر ذكر محمد في كتاب الشفعة انه لو اشترى ارضاً شراً فاسد او قبضها ثم تنقل على النقص او على قيمتها للنقص ولو اتخذ بها مسجداً
الى من اخرج اليه وهو السد قالوا في تحقيق الاقي من التسليم الى العبد على ما لا كل عبد بل الذي نفوذ منقذته اليه غير ان المتولى ليقام مقامه في بعض
ومقامه لواقف في اقتباس النعمة لهم وقت في العادة فمقتضى ان تسير العادة في السبي بذلك وليس له غلبة يستحقها الناس فاقوم حصول المقصود مقام
التسليم هو بالصلوة فيه على هذا يخرج عن الملك بصلوة النفر لان قبض النفر متعذر فافق بالواحد على هذا الرواية اخلفه الوصل في الوقت بنفسه وحده وان
لا يكفي لان الصلوة انما تشترط لاجل انفس العامة وقبضه من نفسه لا يكفي فكذا اصله وجوب رواية اشترط الجماعة انها المقصود بالمسجد لا تطلق الصلوة لاسانها

تحقيق في غير المسجد فكان تحقيق المقصود منه بصلوة الجماعة ولما اشترط كونها باذان واقامة عندها ولو جعل له واحد مؤذنا واما ما فاذن واقام وصلى وحده
صار مسجداً بالاتفاق لان اداء الصلوة على هذه الوجوه كاجتماعه ولما قالوا بكونه بصلوة المؤذن هذه ان تعاد الجماعة لمن في بيعة ذلك او غير ذلك البعض قولنا
لا يمين المتولى يفيد انه لو سلمه الى متولى جعله له صرح وان لم يفسل في بيعة فلهذا خلاف المشايخ والوجه له ان التسليم الى المتولى ايضا يحصل تمام التسليم اليه
قال في دفعه عنه وجه الى حنفية في الفرق بين السبي وغيره في الخروج في الملك بلا حكم مما ساقى بان لفظ الوقف والصدقة في قول الواقف جعلت له
صدقة موقوفة ونحوها لا يوجب الخروج عن الملك لان لفظ الوقف لا يوجب عنه والصدقة ليس معناها الا التصديق بالنعمة وهي صدقته ولا يصح بل الوقت

يبنى على الابصار في الملك لتعصل النعمة على ملكه فيصدق بها فيحتاج الى حكم الحاكم لا يخرج عن ملكه الى غيره والملك في محل الاجتهاد بخلاف قوله جليلة مسجداً
ليس منبياً على البقاء الملك فيحتاج الى القضاة بزياد فاذا اذن في الصلوة فيه فصل كما ذكرنا في العرف في ذلك بخروج عنه مقتضى هذا امر ان قلنا
لانه لا يحتاج في جعله مسجداً الى قوله وقفته ونحوه وهو كذلك بقال مالك احمد وقال الشافعي لا بد من قوله وقفته او حبسته ونحو ذلك انه وقف على
قرية فكان كالوقف على فقراء ونحن نقول ان العرف جار بان الاذن في الصلوة على وجه العموم والتولية تفيد الوقف على هذا الجملة فكان كالشعبية
فكان كمن قدم طعاما الى ضيفه او نثر ثاراً كان اذنا في اكله والتقاطه بخلاف الوقف على الفقراء لم يخرج عادة فيه مجرد التولية والاذن بالاستعمال لو خرج

به في عرف القضاة بذلك كسئلنا والثاني انه لو قال وقفته مسجداً ولم ياذن بالصلوة فيه ولم يعين فيه احد لا يصير مسجداً بالمحكم وهو لبيد والابو يوسف
مر على اصله من زوال الملك مجرد القول اذن في الصلوة ولم ياذن ولا يصير مسجداً لانه اسقاط كالاتفاق وبها قالت الاثمة الثلاثة ينبغي ان يكون
قول ابي يوسف ان كلا من مجرد القول والاذن كما قالوا لا موجب لزال الملك ميرة مسجداً لما ذكرنا من العرف قوله ومن جعل مسجداً

مبنى مسجد اعلم ابو جعفر سنة لا ناسقا طائفة من ملكه وعناهم لا عاد الى ملكا لباي اولاد من بعده
 مائة مائة عتده لوزن قوته وقد تقطعت فصار كحصن المسجد وحشيشه اذا استغنى عنه لان ابا يوسف لا يقول في الحصيد والحشيش انه ينقل الى مسجد آخر

هو ايضا وصار كحصن المسجد وحشيشه اذا استغنى عنه وقبضه لانه اذا خرب المسجد يعود الى ملك متخذة وكما لو كفن ميت فافر سببع عاد الكفن الملك
 ملكه ويهي الاحصار اذا زال الاحصار فادر كل الحج كان له ان يبيع بهديه ماشا يستدل ابو يوسف وجمهور العلماء بالكعبة فان الاجماع على عدم
 خروج موضعها عن المسجد والقرية الا ان لقائل ان يقول القرية التي عينت له هو الطواف من اهل الافاق ولم يقطع الخلق عن مكانه ان
 الفترة وان كان لا يبيع منهم كفرهم على ان الايمان لم يقطع من الدنيا راسا فقد كان لشئ قيس بن ساعدة امثال فلا وجه له ليعتق سبب سقوط
 الملك فيه لا يعود كالعتق كما لا يعود اذا زال الى ملك من اهل الدنيا لا لسبب عيبه بحد الملك فما لم يتحقق لم يرد واما ما قاس عليه من حد
 الاحصار فليس بلازم لانه لم يزل ملكه قبل الذبح وكذا الكفن باق على ملكه لانه انما باح الانتفاع به على ملكه وقد استغنى المستغني عن المسجد واما الحصيد
 والقنديل فالبيع من شئ بهب لي يوسف انه لا يعود الى ملك متخذة بل يحول الى مسجد آخر او يبيعه قيم المسجد للمسيح لانه واجبه مسجد يصلح فيه اهل الملك
 المحلة لا غير بل يصلح فيه العامة مطلقا اهل تلك المحلة وغيرهم واما استدلال احمد بالكاتب عمر لا يفيد لانه يمكن ان امره بالتأجيل لم يثبت المال في المسجد مستلما
 بالانتفاع بالاستبدال ودون الجديث المشهور وفي الخلاصة قال محمد في الفرس اذا جاعل حصنها في سبيل لدفعها بحيث لا يستطيع ان يركب يباع ويعرف
 ثمنه الى صاحبه وورثته كما في المسجد وان لم يعلم صاحبه شيئا من ثمنه فرس آخر يفرى عليه ولا حاجة الى الحاكم ولو جعل جنازة وملاة ومغتسلا وقفاني محلة
 ومات اهلها كلهم لا يرد الى الورثة بل يحل الى مكان آخر فان صح هذا من محمد فهو رواية في الحصر والبوارى ابنا لا تعود الى الورث وهكذا نقل
 الشيخ الامام المحلوا في المسجد والحوض اذا خرب ولا يحتاج اليه لتفريق الناس عنه انه ليصرف اوقافه الى مسجد آخر او حوض آخر او علم انه يفرج على الخلاء
 بين ابي يوسف ومحمد فيما اذا استغنى عن المسجد بخرب المحلة والقرية وتفرق اهلها ما اذا انهدم الوقف وليس لمن الغلة ما يمكن به عمارته لانه يبطل الوقف
 ويرجع النقص الى يانبة او ورثة عند محمد خلافا لابي يوسف وكذا حالوت في سوق اترق وصار بحيث لا يتفتح ولا يستاجر لشيء التبتة يخرج عن عتق
 وكذا في حوض خرب وليس له بيعه فهو لورثته فان لم يعرف فهو لقطعة وكذا الرابطة اذا خرب يبطل الوقف ولا يصير ميراثا ولو بني رجل على بناء الارض فالبناء
 للباي واصل الوقف لورثة الواقف عند محمد فيقول من قال في جنس هذه المسائل نظر فليتا مل عند الفتوى غير الواقع موقوف في الفتوى والظهير
 سئل المحلوا في عن وفات المسجد اذا تطلعت وتعدرت خلاها لعل للمتنولي شيئا يشتري ثمنها اخرى قال نعم وروى هشام عن محمد انه قال اذا صار الوقف
 بحيث لا يتفتح بالسالكين فللقاضي ان يبيعه لشيء ثمنه غيره وعلى هذا فينبغي ان لا يفتى على قول يرجعه الى ملك الوقف وورثته بمجرد تعطله وخرا
 بل اذا جرح لشيء ثمنه ثمن آخر يتخلل لو كانت غلته دون غلته الاول وكذا المتنولي ان يبيع من تراب مسئلة اذا كان فيه صائفة وفي قتال
 قاضي خان وقف على خمسين خرب ولا يتفتح به لا يستاجر اصله يبطل الوقف ويجوز بيعه وان كان اصله لشيء ثمنه يبيع اصله وقفا انتهى ويجب حفظ
 هذا فانه قد خرب لدار تدوير كبري بحيث لو نقل نقصها استاجر أرضها من بني اوبغوس ولو لتقليل فيعطل عن ذلك ثلث كلها للواقف مع انه لا يرجع
 منها اليه الا لنقص فان قلت على هذا تكون مسئلة الرابطة التي ذكرنا مقيدا بها اذا لم تكن أرضه بحيث يستاجر قلنا لان الرابطة موقوف للسكنى
 فاستغنى ما يند اما بخلاف هذه فان المراد وقف لاستغلال الجماعة المسلمين لو انهم ما لبسوا بنا لدار وليس ثم ما يدا به يباع ويحفظ ثمنه في يد القائم
 بالوقف الى ان يحتاج الباقي الى العماره فيصرفه ذلك كذا اذا لم يسكن لفضل شجار الارض المتوفية ببيعها ولا يبيع من نفس الارض كذا كس
 ولا يوطئ المستحقون شيئا من ثمن النقص ولا من عينة لوجه من لوجه لانه لا حق لهم فيما سوى الغلة بل الحال ان يكون شراء شيئا يتخلل وتوطئ اوقاف

والمقبولة في هذا المقتلة المسجد على ما قيل لانه لا متولى له عرفا وقيل هي بمنزلة السقاية والخان فيصير التسليم الى المتولى لانه لو نصب المتولى يصح وان كان بخلاف العادة

ارباب معلوفين فان لم ان يصبوا متوليا من اهل الصلاح لكن قيل لا دوى ان يرفعوا امرهم الى القاضي لينصب لهم وقيل بل الاول في هذا الزمان ان لا يخلوا ويصبوهم وليس للمشتري ان يتصرف في مال الوقف بل وظيفة الحفظ لا غير وهذا يختلف بحسب العرف في سني المشتري والمتولى ان يفوض الى غيره عديم كالوصي له ان يوصي الى غيره متى اذ كان له كان الواقف جعل لذلك المتولى ما لم يسمي له في ذلك لا يخلع على اهل بيته ولا امر الى القاضي اذ اخرج ليعاير لغيره الا ان يكون الواقف جعل ذلك لكل متولى ليس للقاضي ان يجعل للذي كان او دخله ما كان الواقف جعله للذي كان او دخله لان الواقف في هذا ليس للمالك اذا اخذ المتولى من مال الوقف ومات بلا بيان لا يضمن فالامانات متعاقبة مصنونة بالموت عن تجرير الاتي ثلث مسائل هذه احكامها والثانية اذ اودع السلطان الغنمة عند بعض الغانمين ومات ولم يمين عند من اودع والثالثة القاضي اذا اخذ مال اليتيم واودع غيره تم مات ولم يمين عند من اودع لاصنامان عليه ما لو كان القاضي اخذ مال اليتيم عنده ولم يمين حاله حتى مات فتدركه شهادت عن محمد انه يضمن لو قال قبل موته ضاع مال اليتيم عندي او افقته عليه ومات لا يكون ضامنا ما لو مات قبل ان يقول ضمن وكذا لو اودع المتولى دار الوقف ومات ولم يمين اين الثمن فانه يكون دينيا في تركته وللناس ان ياخذوا المتولى بتسوية حاله الوقت اذا مال الى المالك فان لم يكن له علم يرفع الى القاضي ليأمر بالاستدانة لاصلاحها وله ان يتبني قربة في ارض الوقف للاكره وحفاظها ولجميع فيها الغلة وان يبني بيوت يستغلها او كانت الارض متصلة ببيوت المهرلية للزراعة فان كان زراعتها الصالح من الاستغلال لا يبني وفي النوازل في اراض افضل من مال الوقف قال ان كان احراز الغلة ارجوان يكون واسعا ولا يوجد الوقف اجارة طويلة واكثر ما تجوز ثلث سنين وليس له الا ماله الا ان كانت اصلها للوقف ولو زرع الواقف في التولى ارض الوقف وقال زرعنا لنفسنا قال المحققون بل للوقف فالقول قوله وعلى الواقف والمتولى في هذا التقصا لا يكتفي بقول لاهل الوقف استدعيوا فان قالوا لا يمكننا بل نزرع لانفسنا لا يمكنهم لان الوقف في يد الواقف فهو احق به ولا يحضر بغيره الا ان يكون غير مأمون وذكره في المسئلة لغيره وعما في فتاوى قاضي خان وغيره ونيزل الناظر بالجنون المطبق اذا دام سنة فص عليه الخصاف لان دام اقل من ذلك لو عاد اليه عقله وبرا من علمته عاد اليه النظر والناظر ان يוכל من يقوم بما كان اليه من امر الوقف يحل لمن جعله شيئا وله ان يغيره ويستبدل به ولا يتبدل ولو جن الفحل وكيفية يرجع الى القاضي في النصب لو خرج حاكم قضاة او عزل فتقدم المخرج الى القاضي الثاني بان ذلك القاضي اخرج به بالجنون لا يخله لان الامر الاول محمول على السوء ولكن كلفه ان يثبت عنده انه اهل وموضع النظر في هذا الوقف فان فعل عادة وكذا لو اخرج لنفسه وحيا فبعد مدته تاب الى الصدوق واقام بنية اصرار له لذلك فانه بعيد وليس على الناظر ان يفتل الا يفعل امثاله عن الامر والنهي بالمصالح وله الاجر الذي عينه له الواقف وللناظر في الوقف على الفقهاء ان يعطى قوامية وله ان يقطع ويعطى غيره فليفتل لا يدخل كثره بحيث يحاسبه من وقف الخصاف ان حكم القاضي ان لا يعطى غير هذا الرجل لم يعط غيره وما لم يحكم بذلك له ان يعطى غيره ويجوز له ان في كل منها تنفذ في الوقف وقد استبعدت صحة هذا الحكم وكيف ساء بلا شرع واستحق ظفرت في استلزام قبولية ان هذا الحكم لا يصح ولا يلزم

الفصل الثاني في الموقوف عليه وقف على زيد ثم المساكين فرد زيد فهو للمساكين كذا على تريم وعمرو فدا وحدها وظهر انه كان ميتا

يكتفي

ولأن الحاجة تشمل الغنى والفقر في الشرب والغزل والغنى لا يحتاج إلى صرف هذه الغلبة لغناه والله أعلم بالصواب

اجزاءه والارملة المستحقة لكل بالغة كان لها زوج وطلقة او مات زوجها لغوا في الايام فاذا وقف على ايامي بنى فلان و بعد من للمساكين ايامي حتى ان يحصى
 فاقف جائز وغلبة الحنفية والفقير لا يحصى لم يترك الوقف فيكون للمساكين الايام حتى كل شئ حرمت ولا يجوز ولا زوج لها بالغة اولاد او قال على كل خيب من بنى فلان ومن اتيه في ان كان
 يحصى جائز لكل من كان من بنى فلان في وقت قسمته من القسم فلو طال الغلبة للمساكين والشيخ كل من حرمت ولا يجوز ولا زوج اولاد ان لم تبلغ ولا جازر ولا بنى فلان ان كان
 فلو لم يترك لم يحدث اولاد ان كان لا يحصى كالموقف عيسى باطل وهو للمساكين البكر من لم تبايع وان كانت الغزوة زائلة وفي كل الايام من من كان له لا يحصى
 معه الوقف لو تفرغ لفقير من بنى فلان من اعطى اجزاءه كالموقف على لا تار بوقف على اهل بيته ثم للمساكين من الغنى والفقير من يناسبه الى الاب الذي ادرك
 الاسلام اسلم ذلك لاب اوله من كان موجودا حاله الوقت او حدث بعد ذلك من الرجال والنساء والعبيان لاقبل من ستة اشهر من محجى الغاية ولو كانوا
 مرقوقين لقوم او كفار او مبشرين لا يدخل في ذلك الاب ويدخل في الوقت واجزائه وولده لصلبه اولاد الذكور منهم وان سفلوا اولاد يدخل ابنا البنات من ولد
 الا اذا كان اباهم من يناسبه الى ذلك لبي الذي ادرك الاسلام ولا يدخل في الوقت ولا اولاد عماته ولا اولاد اخواته اذا كان اباهم من قوم آخرين وقوله على الى حنيفة
 كاهل بيتي ولا تحبس الفقير الا ان خصم وقوله على الفقير منهم وعلى من اقتصر منهم سواء حيث يكون لمن يكون فقيرا وقت الغلبة وان كان غنيا وقت الوقف لا تقيد
 بمن كان غنيا فاقف على الصحيح ولو وقف على قرابة فلو لم يناسبه الى أقصى اب في الاسلام من قبل ابيه والى أقصى اب لفي الاسلام من قبل امه لكن لا يدخل
 ابو الوقت ولا اولاده لصلبه وفي دخول الجد ورايتان وظاهر الرواية لا يدخل ويدخل اولاد البنات واولاد العمات والخالات والاجداد الاعلون والجدات
 ورحمى وارحامى وكل ذى نسب منى كالقرابة وعلى عيالى يدخل كل من كان في عياله من الزوج والولد ومن كان له من فروعى ارحم واغنى فها فلان
 على اهل بيتي فاذا انقرضوا فعلى قرابتي فهو صحيح وتصرف بعدهم لمن يناسبه من قبل ابيه ولو عكس فقال على قرابتي فاذا انقرضوا فعلى اهل بيتي لم يصح ومثله لو قال على
 اخوتي فاذا انقرضوا فعلى اخوتي لابي فلان اخوة متفرقون او بعد انقرض الكل لا يبقى الاخ فيكون بعد انقرضهم للمساكين وعلى جيرانهم ثم غنى عنده الى حنيفة ربه
 الملاصقون فهو صحيح من في كل دار ملاصقة من لاجزاء ولو كانوا اهل ذمة والبعيد بالسوية قرب الابواب او بعدت وعن ابى يوسف هم الذين تجتمع محلة واحدة
 او مسجد واحد فان جمعتهم محلة واحدة وفرقوا في مسجدين فهي محلة واحدة ان كان المسجدان صغيرين متقاربين فان باعدوا وكان مسجد عظيم جامع فكل اهل مسجد من
 دون الآخرين وقال محمد بن الملاذقون السكان سواء كانوا مالكيين للدار او لا وسياقي بقية هذا في الوصايا ان شاء الله تعالى ولا يدخل الارقار ومن انتقل
 من الجوار على الخلاف في الجا بطل حقه من وقف

قد تم المجلد الثاني من تاريخ القدير وتلاه المجلد الثالث بعون الله الكبير

